

С.Ф. Кленко

НАУКА, ПОСТМОДЕРНИЗМ И ХОЛИЗМ: ПОПЫТКИ И РЕЗУЛЬТАТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Предметом данной статьи есть анализ взаимодействия науки, холизма и постмодернизма как различных программ интеграции человеческих знаний. Актуальность этого анализа обуславливается необходимостью разработки современных моделей образования [14], которые нужно беречь от антинауки, характеристику которой, находим, например, у Дж.Холтона. С этой целью важно определить меру и форму присутствия в содержании образования постмодернистской и холистской мысли.

Холизм и наука. Во всех своих разновидностях холизм противостоит **редукционизму**, методологической программе, ориентированной на решение проблемы единства научного знания путем создания унифицированного языка для всех научных дисциплин, в чем и заключается интеграционная программа науки. Это противостояние вообще-то парадоксально, поскольку всякий холизм претендует на создание своей «правильной» картины мира и соответствующего «целостного мышления». С другой стороны, методологический холизм, как показывает В.Н.Карпович [13], находится в основе обоснования с помощью редукционистской техники аналитической философии и средств современной логики традиционной идеи целостности и взаимодействия содержательных и формальных аспектов теоретического знания, взаимосвязи теоретического и эмпирического на уровне языка научной теории, ее основных положений. В науке успех обеспечивает редукционистский подход. Сила физики состоит в том, что она пробует свести все к физике, и даже в постнеклассическое время своего развития она утверждает свое единство. В этой связи замечена некорректность отождествления редукционизма, физикализма, механицизма и логического атомизма, а также идеологически нагруженной негативной оценки их как методологически бесплодных программ (В.И.Аршинов).

Холизм как философская концепция диаметрально оппозиционна атомизму. Если атомист полагает, что любое целое может быть расчленено или проанализировано в его отдельных частях и отношениях между ними, то для холиста целое есть первично и большее, чем сумма его частей. Атомист делит вещи, чтобы знать их лучше; холист смотрит на вещи или системы в целом и доказывает, что, рассматривая их целостно, мы можем больше знать и лучше понимать их природу. Аристотелевская целостность, которая может делиться, в холизме заменяется парменидовой целостностью или «органической мировой субстанцией», которая нерасчлняемая и непознаваемая в отличие от другой составной любого явления. Последняя, механическая структурность, и объявляется у Я.Сметса предметом науки.

Многоликий холизм — методологический, социальный, семантический, культурный, онтологический, математический и т.д. — рассматривает целостность с разными акцентами:

сметсовский холизм видит целостность как непознаваемую сущность, возникающую и исчезающую в эмерджентном акте, не поддающемся ни редукции, ни анализу, ни дифференциации;

реляционный холизм акцентирует взаимодополнительность и неразрывное единство мира физически-множественного (физически-каузального) и ментального (но целиком объективного) имплицитивно-логического мира потенциальных возможностей;

платоновський холізм в критическій інтерпретації К.Поппера концентрує увагу на призначенні частини служити цілому, звідки випливає необхідність прихилу до цілого як найвищої цінності;

антропний холізм виходить з тези, за якою всесвіт настільки цілісний, що він, його характеристики і закони визначаються людиною, без людини всесвіт був би або був би іншим;

анаксогово-бемовський холізм розвиває основну тезу "все в усьому", тобто будь-який фрагмент реальності містить в собі (згорює в собі) всю решту реальності.

В чому ж інтеграційна програма людських знань, яку пропонується в межах холізму? В цьому, здається, поза суперництва «неподільно новий» «глибокий» холізм, який відроджується в зв'язі з розвитком квантової теорії (І.З. Цехмістр [19], А.В. Тягло [16], Р.Теллер [9, 10]).

Метафора квантового холізму. Хоча і пропонується філософам "залишити парадокс ЕПР фізикам" (В.Стенгер), однак метафори квантової фізики знаходять все більш широке застосування в осмисленні різних феноменів [6], раніше дуже віддалених від мікросвіту. В їхній воронці вже свідомість і культура (І.Цехмістр [18], А.Стерн [8]), ментальні процеси (Пенроуз 1990, 1994), психологічне і соціальне поведіння (Зохар 1990, 1993), онтологія віртуальної реальності, природа комп'ютерних мереж, глобальна освіта (Д.Селбі), управління підприємством (М.Г.Тейлор, 1997) і менеджмент. А. Аріда доводить релевантність квантової картини світу до процесу урбанізації, і знаходить в ній адекватне описання невпевненості, неоднорідності, нелокальної глобалізації і динамічної контекстуалізації в суспільстві, просторі і часі міської середовища напередодні 21-го століття [1]. Всі можливі концептуальні моделі Інтернету, розроблені в постмодерністському руслі, наприклад, на основі концепції ризому як горизонтальної проліфераційної структури, або синергетичні, меметичні моделі з використанням ідей К. Келлі відносно перетину біології і технології в формі "необіологічної цивілізації" оспариваються з боку онтології, заснованої на філософії квантової теорії. Ці і інші спроби свідчать про значущий інтеграційний потенціал концепції реляційного холізму, який може бути використаний в освіті як мнемотехнічний прийом.

Однак використанню квантової метафори як інтеграційної схеми заважає сама квантова механіка, залишаючись джерелом незрозумітих і суперечностей навіть в середовищі професійних фізиків, а використанню холізму як інтеграційної програми заважають непродуктивність його в науці, абсолютизація однієї з сторін редукціоністсько-голістського протиріччя і «невизначеність його невизначеності», про що потрібно говорити.

«Продуктивність» холізму і постмодернізму в науці. Судби холізму і постмодернізму з точки зору їхньої продуктивності в науці дуже схожі. Холізм не знайшов доказів в природних науках, подібних успішним атомізму в класичній фізиці. Він швидше змінює акценти, ніж стає новою філософською позицією. Спроби в біології знайти холізм в ідеї організму були в кінцевому підсумку виснажені зведенням організму до більш простих частин, їхніх властивостей і відносин між ними. К.Лоренц, один з засновників еволюційної епістемології, під «органічною цілісністю» розуміє систему двосторонніх причинних зв'язків, що утворюють складну мережу. Розуміти окремі частини такої системи можна тільки одночасно, застосовуючи метод «широкого фронту», коли спочатку описуються найзагальніші характеристики системи, а потім опис деталізується. Відхиляючи холізм і фіналізм, Лоренц підкреслював відсутність окремої причинної ланки від системної цілісності до її елементів. Теорія систем, підкреслюючи складність цілого, також



анализирует целостность в терминах причинных петель обратной связи между различными входящими частями (А.Цофнас).

Аналогично показателем "банальности" постмодернизма есть отсутствие эффекта его критического анализа науки в научной практике. Известны, по крайней мере, три уровня постмодернистской критики науки – экстернализм, релятивизм и субъективизм. Критический постмодернистский анализ науки, несомненно, находит самое сильное сопротивление в интерналистской исторической школе философии науки, движении, оппозиционно настроенном к логической школе позитивизма, которая была доминирующей до начала 1960-х годов. Логический позитивизм был дескриптивным и антиисторичным и не раскрывал истинный характер науки, но получил признание за акцентирование внимания на эмпирическом доказательстве и логической структуре. Атаку постмодернизма на науку отражает новая, третьего поколения, синтетическая философия науки, основанная на лучших атрибутах предыдущих двух школ. Ее пытается создать школа натурализма, разделяя позицию позитивизма, согласно которой проблемы факта столь же релевантны к философской теории, как и к науке, и принимая историческую позицию. Тем самым в философии науки начал доминировать поворот или возврат к натурализму (Kitcher, 1992; Callebaut, 1993).

Возможно, именно за "грехи постмодернизма" философия наказана российским ВАКом исключением из числа кандидатских экзаменов. Если бы имелась хотя бы капля истины в постмодернизме, ученые изменили бы их научные методы и процедуры. Некоторые из ученых отвергли постмодернизм после безуспешных попыток понять его (Gross и Levitt, 1994; 1996). Ученые стремятся избегать экстернализма, релятивизма и субъективизма. Конечным результатом научного метода есть наиболее надежное знание, хотя не обязательно окончательное, абсолютно истинное, но это лучше, чем альтернатива постмодернизма или холизма.

Редукционистско-холистское противоречие. Философы указывают на "неправомерность попыток обосновать... крах редукционизма, эволюционизма и рационализма" [11, С.51]; считают, что "квантовая механика как раз обнаружила плодотворность и эвристичность именно принципа редукционизма" [там же, с.45]. Однако, неприязнь к редукционизму, в равной степени обнаруживаемая идеологами официального диамата и православия, не исчезает. Эта «неприязнь» служит основанием для обвинения антиредукционистской установки, исходящей из идеи тотальности, из примата целого перед своими частями, в том, что она «ведет к тоталитаризму» [там же, с.51].

В этом обвинении и исторически, и по сути дела не все однозначно. В 1920-х годах в Европе естествознанию приписали "разочарование" мира, поскольку оно якобы "низвело" людей до механизмов, «лишило» их высших целей. Некоторые ученые обратились к новой науке о "целостности" – холизму, который должен был, по их мнению, излечить человека от болезней "старой науки". С тех пор этот холизм связывается с немецким иррационализмом, который, предполагается, вел к нацизму. Однако Э. Харрингтон опровергает это предположение, утверждая, что история холизма в Германии является политически разнородной и с множественными окончаниями [4].

С другой стороны, Э.Геллнер, рассматривая эволюцию взглядов Витгенштейна от универсализма (атомизма) до органицизма (холизма) высказывает предположение, что Витгенштейн как философ, пропустив через себя политическую дилемму того времени "универсализм либо популизм?", воспроизвел ее в крайней форме. "Он выбрал популизм для всех нас (за всех нас) и заявил, что иного нам не дано... Философия же, абсолютизирующая одну сторону спектра идей и поэтому неспособная не только понять, но даже увидеть те изменения, которые произошли и происходят с человечеством, вряд ли может быть нам полезной" [12, С.165].

Несмотря на такие обоснованные предостережения, в последние десятилетия наблюдается "антиредукционистский консенсус" (по крайней мере, в англоязычной

философии), утверждающий ошибочность редукционизма и пытающийся доказать существование автономных (нередуцируемых к другим) специальных наук. Это согласие основывается на аргументе множественной реализуемости (Fodor, 1965, 1974; Putnam, 1965, 1967). Его попытка опровергнуть Дж. Ким. В свою очередь, продолжаются попытки показать, что критика Кима не наносит окончательного удара по антиредукционизму (Н. Блок).

Такая ситуация – следствие природы человеческого мышления, которое одновременно использует аналитические и синтетические механизмы. Редукционистская картина мира раскалывает мир на множество равноправных начал, есть картиной мира без “центра”, с помощью которого можно было бы объединить вся и все начала. В холистской картине мира предпринимается попытка понять в целом объект изучения, то есть считается недостаточным понять его компоненты, взятые в отдельности. Возникающее таким образом редукционистско-холистское противоречие, как отметил В.Стенгер, наличествует в сознании, в теоретических построениях, когда их автор объективно опирается на рационалистическую и редукционистскую картину вселенной, а субъективно исповедывает иррациональную, холистскую ее картину. Освободить мышление от этого противоречия, наверное, можно только институционализируя удаление от истины. Б. Эдмондс, исследуя в работе “Прагматический холизм” дискуссию между холизмом и редукционизмом, пришел к заключению, что приверженцы этих концепций избрали различные “языки”, стили, журналы, конференции и критерии для истины и, таким образом, в значительной мере самоизолируются и заинтересованы лишь в поддержке позиций избранной парадигмы. Б. Эдмондс считает, что перед лицом сложности даже принципиальный редукционист не может не быть в то же время прагматическим холистом, и наоборот. Следовательно, холизм не враждебен к редукционизму, а дополнительный. Прагматический холизм есть применение редукционистской техники независимо от ответа на абстрактный абсолютизированный редукционистско-холистский вопрос.

“Невыразимость» в холизме и постмодернизме. Холизм и постмодернизм в какой-то степени солидарны, когда говорят о невыразимости истины, апеллируют к невыразимым, к не подающемуся описанию, явлениям. Если употребить введенное Вл.С.Соловьевым различие отрицательного и положительного единства, то в этих терминах постмодернизм, как концепция описания плюральности, есть признание только отрицательного единства, напротив, холизм – признание единства положительного. Вл.С.Соловьев хорошо высказал и сущность холистического принципа: “Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве” [15, С.233]. Для философии образования и дидактики, которые хотят знать о природе того или иного способа передачи или приобретения знания, апелляция к «невыразимому» представляется катастрофой в обучении. Образование не может остановиться в “расколдовании” мира для учащихся на том основании, что рациональное питается иррациональным, «невыразимым», в конце концов, мистическим. Конечно, речь не идет о тотальной рационализации мира и “изъятии” с него иррационального, проблема в рациональном постижении эффективности образовательных технологий, постижении механизмов овнешнения хотя бы эксплицитного и личностного знания в педагогическом процессе.

Холизм, так или иначе, есть попытка создания метанарратива, если последний понимать как целостную всеобщую схему, из которой ничто не может выпасть. Постмодернизм, напротив, подвергает сомнению метанарративы, будучи интеллектуальной противоположностью рационально-научного ядра модернизма, ищет новый смысл в чем угодно – в либидо, традиционных культурах и субкультурах, но только не во всеобщем, презентацией которого есть наука.

В поисках выхода из постмодернистских лабиринтов предлагается двигаться в сторону холизма. Например, Hoyt L. Edge, анализируя различие постмодернизма и холизма, предлагает вырабатывать постсовременный конструктивистский подход к пониманию современности. По его мнению, конструктивистский подход находится вне "модернизма" и вне "постсовременного деконструкционизма". Конструктивизм принимает партикулярность, перспективизм и плюрализм, но не распадается в релятивизме. Только посредством целостного (не атомистического) мышления, и не изолируясь от общества, человек достигает полностью удовлетворяющего самовыражения и реалистической связи [2]. Однако, заявления о необходимости целостного мышления стали общим местом в философских рассуждениях, при этом не дается ответ на вопрос о качественном его своеобразии. Исключение составляет работа А.Цофнаса, в которой предпринята достаточно убедительная попытка рационального анализа уровней целостности [20].

Постмодернизму нанес удар Я.Хинтика, показав, что *"особые апелляции к результатам Тарского и Геделя оказываются бессмысленными. Все философское значение теорем о неполноте и неопределенности надо переоценить. Результаты, подобные тем, что получили Гедель и Тарский, фактически составляют твердое ядро любого рационального основания для общего тезиса о невыразимости. Тем не менее (они) не имеют тех негативных следствий, которые им первоначально приписывали и которые у них обычно подразумевают. Тем самым тезис о невыразимости вполне можно отвергнуть, и философские методологии, которые на нем базируются, (прежде всего, герменевтическая и деконструктивистская - С.К.) теряют свое разумное основание... Тот, кто живет результатами Тарского и Геделя - тот и умирает вместе с ними"* [17, с.57]. "Удар Хинтики по постмодернизму" рикошетит и по холизму, сделав более убедительной его критику К.Поппером.

Квантовая логика и холизм. А как же с "невыразимой целостностью" в квантовой физике? На этот счет, определенный ответ дают современные исследования в квантовой логике [3; 5]. В отличие от зрелой и отполированной элементарной теории множеств, квантовая логика характеризуется как "дикая, неизведанная страна ковбоя". До сих пор квантовая логика имела ничтожное воздействие на физику, однако, она уже внесла существенные вклады в философию науки, математическую и философскую логику. Работа Д.Фулиса убеждает, что редукционистский подход и в постижении квантовой механики результативен.

Математическая теория квантовой механики орудует возведенными в степень операторами на бесконечномерных линейных пространствах. Квантовая логика, показывает Фулис, строит конечные, малоразмерные, легко постижимые математические системы, которые отражают многие особенности бесконечномерных структур, увеличивая наше понимание последних.

Важной практической гранью квантовой логики является ее потенциал как инструмента педагогики. Во вводных занятиях по квантовой физике (особенно в Соединенных Штатах), студентам сообщается, что состояние физической системы представлено комплексной волновой функцией, что ее эволюция описывается уравнением Шредингера и так далее. От студентов ожидается некритическое восприятие всего этого, повторяющее отношение их профессоров. Тем студентам, чье любопытство не согласуется с "евангелием Дирака и Неймана", говорят, что они не имеют физического "чувствования" и что они материально выиграли бы, изучая математику или философию.

Альтернатива догматическому обучению предлагается квантовой логикой, которая "обеспечивает звук и фон" для представления понятий квантовой механики. В модели "коробки светлячка", иллюстрирующей фундаментальные понятия квантовой логики, Фулис использует только элементарные математические инструменты – множества и функции. Квантовая логика предлагает возможность восстановления некоторых из обязательств между физикой и философией, которые существовали перед использованием мощных методов математического анализа, изменяющих не только

методы физиков, но и коллективные отношения между ними. Высказывается надежда, что квантовая логика позволит достичь новой и плодотворной связи физики с философией, которая не удавалась прежней математике. В 1994 г. Беннетт и Фулис обнаружили связь между алгебрами эффектов и частично упорядоченных абелевых групп. История квантовой логики, полагает Фулис, есть история возрастания общности математических структур – булевой алгебры, ортомодулярных решеток, ортомодулярных сомножеств (posets), ортоалгебры и алгебры эффектов, предполагающих приложение основных моделей логики к физическим системам. Будет ли алгебра эффектов завершением этой линии, предстоит увидеть.

Успехи квантовой логики убедительно показывают, что модные свержения для несовершенного человека в виде то ли холизма, то ли постмодернизма, помогают нам только видеть, что мир есть более сложный, чем предполагается, и в действительности продолжают стимулировать применение интеграционной редукционистской программы науки. Иного нам просто не дано.

Таким образом, судьбы холизма и постмодернизма в отношении науки представляются неутешительными, поскольку их интеграционные программы в науке оказываются бесплодными. Однако метафора квантового холизма продолжает пытаться преодолевать редукционистско-холистское противоречие, стремясь к торжеству "антиредукционистского консенсуса". Из постмодернистского лабиринта свет видится тоже в холизме. Крайности сошлись. Что дальше? Актуальность этого совокупления обуславливается не ретроспективно опасным влиянием на идеологическую сферу (можно быть, например, «реляционным холистом» в философии и одновременно идеологом «украинской прагматики» («моя хата з краю»)), сколько потребностями понимания механизмов образования и обучения, в частности, проблем интеграции знания. Критика Хинтиккою постмодернизма, достижения квантовой логики утверждают всеобщность и продуктивность редукционизма и науки, следовательно, холизм во всех своих версиях, продолжает оставаться гипотезой и метафорой, как и многие другие замечательные научные достижения.

Литература

1. Arida A. Quantum Environments: Urban Design In The Post-Cartesian Paradigm, 1998 (<http://www.udg.org.uk/rudiments/quantum/quantum1.htm>).
2. Edge Hoyt L. A Constructive Postmodern Perspective on Self and Community : From Atomism to Holism. - Edwin Mellen Press; 1994.
3. Foulis D.J. A Half Century of Quantum Logic - What Have we Learned/ Dept. of Mathematics; Statistics University of Massachusetts, 1995, (http://www.quantonics.com/Foulis_On_Quantum_Logic.html).
4. Harrington A.: Reenchanted Science Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler. -. Princeton University Press, 1996.- 368 p.
5. Kuck C. Quantum logic is the foundation of mathematics, physics, and computer Science. - Paderborn : Bonifatius, 1989.
6. Plank W. G. The Quantum Nietzsche . 1998. (<http://www.msubillings.edu/modlang/bplank/quantumnietzsche.htm>).
7. Quantum Logic: Order Structures in Quantum Mechanics (<http://kelly.uni-paderborn.de/~ziegler/qlogic.html>).
8. Stern A. The quantum brain : theory and implications - New York : North-Holland / Elsevier, 1994.
9. Teller, P. (1986). Relational holism and quantum mechanics. British Journal for the Philosophy of Science, 1986, N 37.
10. Teller, P. An interpretive introduction to quantum field theory. - Princeton, N.J. Princeton University Press, 1995. - 176 p.
11. Ахундов М.Д., Баженов А.Б. Естествознание и религия в системе культуры // Вопросы философии, 1992, N 12, -С.42-53



12. Геллер Э. Две попытки уйти от истории // Одиссей. Человек в истории. 1990. - М.: Наука, 1990. - С.147-166.
13. Карпович В. Н. Системность теоретического знания. Новосибирск, 1984.
14. Кленко С.Ф. Інтегративна освіта і поліморфізм знання. - Київ-Полтава-Харків: ПОІПОПП, 1998. - 360с.
15. Соловьев Вл.С.. Философские начала цельного знания. - Соч. в 2-х т. М.: Мысль, т.2, 1990.
16. Тягло А.В. Проблема целостности в квантовой теории // Вестник Моск. Ун-та. Серия Философия. - 1990. - №1. - С.41-50.
17. Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии, 1996, №9, с.46-58.
18. Цехмистро И.З. Психофизическая проблема: квантовый подход //Наука и культура: гуманистический аспект. - Х.: ХГУ, 1991. С.3-30.
19. Цехмістро І.З. Постмодерн і реляційний холізм у сучасній філософії науки // Сучасність. - 1998. -№9. - с.91-100.
20. Цофнас А.Ю. Теория систем и теория познания. - Одесса: АстроПринт, 1999. - 308с.

І.Д. Загріїчук

ПЕРИПЕТІЇ КОСМОПОЛІТИЗМУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ІСТОРІЇ

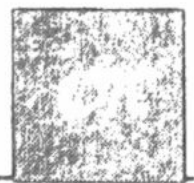
Однією із культурологічних та політичних течій, яка спотворює національне, є космополітизм. Про його джерела та природу ми уже писали [1]. Тепер завдання полягає в тому, щоб вислідити основні напрямки трансформації цієї течії, показати як всупереч теоретичним настановам на витгання національного із практики суспільного життя, навіть ті, хто поділяє постулати космополітизму, змушені національне не тільки враховувати, але й реалізувати, заради досягнення своїх політичних цілей.

Однак мова не тільки про політику. З останньою тісно пов'язана культура в найширшому її розумінні. І космополітизм, як відомо, в своїй ідеологічній іпостасі прагне перш за все до змін в культурі, до уніфікації останньої, руйнації її національної специфіки. Така спрямованість космополітизму обумовлена тим, що саме культури лежать в основі відмінностей між націями і цілими цивілізаціями. Увага політиків та культурологів до проблем культури не випадкова, адже всі великі і малі історичні події зароджуються в душах людей, брунькуються перш за все в культурі. Чи не тому, аналізуючи тенденції сучасного світового розвитку, окидаючи поглядом майбутнє людства, американський соціолог С.Хантінгтон твердить, що "в міжнародних відносинах будуть переважати конфлікти не ідеологічного чи економічного характеру, але перш за все ті, що викликані культурними відмінностями" [2;9]. Деякі зримі ознаки такого конфлікту уже проглядають.

В цій ситуації не буде зайвим вислідити, які практичні результати мало втілення в життя теорій, негативістськи налаштованих щодо національно-культурних цінностей, і, на цій основі, зробити деякі теоретичні узагальнення. Адже історія, супроти тверджень деяких теоретиків, все-таки чомусь та вчить.

Історичних прикладів космополітичних домагань безліч. Зупинимось на найбільш показових, рельєфно окреслених формах космополітизму, які мали місце в Європі протягом останнього століття, і познайомимось з його "пригодами". Аналіз перипетій західного космополітизму має неабияке значення в контексті прагнень України інтегруватись у Європу.

На яких же фундаментальних засадах будуються космополітичні культурологічні концепції соціологами західного світу? XX століття позначено свідомими спробами країн Західної Європи створити союз, в основу якого були б покладені принципи наднаціонального облаштування державного життя. Але цьому кроку, на їхню думку, повинна передувати культурно-ідеологічна підготовка. Ядром такої підготовки є створення "культурної однорідності". Досліджуючи космополітизм як явище культурного і політичного життя К.Д. Модржинська саме так фіксує теоретичні і практичні домагання сучасних західних космополітів. Останні "вважають, - підкреслює вона, - що "всесвітній організації" повинно передувати створення "всесвітньої однорідності"[3;121]. Але однорідність в культурі є ні що інше як уніфікація, руйнування національно-культурної специфіки народів, відчуження останніх від тих форм духовного пряmostояння у світі, які були напрацьовані предками в конкретних географічних та історичних умовах і стали основою культурного буття сучасників. Як бачимо, політика та культура, космополітичний світогляд і політичні форми його реалізації не тільки пов'язані, але, по суті є продовженням одне одного. Це підтверджує відомий дослідник Богардус. "Глобальне право і глобальна влада, - пише він, - вимагають наявності глобальної культури і глобальної ідеології"[4;953]



Яким же чином планується створення культурної однорідності в світовому масштабі? Поскільки універсальне, загальне не може існувати поза одиничним, локальним, то створення культурної гомогенності світу на перевірку виявляється нічим іншим як необхідністю прийняття народами земної кулі культурних цінностей західного світу. Звичайно ж не всього західного світу, а, в основному, тієї державної нації, яка є найбільш могутньою на сучасному етапі. Після другої світової війни в Європі домінували Сполучені Штати Америки. Ця обставина спонукала космополітів до визнання необхідності “американізації” Старого Світу. Стали з’являтися теорії з вимогами відміни національних мов. Заохочувались дії на створення “наднаціональної” мови. Задум хоч і утопічний, але спроби практичної його реалізації були. З’явився “бейсік інгліш”, який ніби-то можна вивчити за один день. Само собою зрозуміло, що “бейсік інгліш” був не тільки простою мовою, але й дуже бідною, як, до речі, і есперанто, що також не прижилось, поскільки мова не формується простим свідомим бажанням її створити.

Але не тільки націоналізацією Європи на американський зразок характеризується космополітизм цього періоду. Вельми цікавою для нас є боротьба самих космополітів між собою, які, звичайно, були різного національного походження. Поскільки поразка Німеччини у війні зробила Францію якщо не домінуючою в Європі, то, по крайній мірі, дала їй підстави прагнути до статусу такої європейської потуги, французькі лідери і космополіти заговорили про необхідність створення “світової англо-французької мови”, вважаючи, що саме така мова може бути підґрунтям для створення всесвітньої ідеологічної і культурної однорідності. Примітно, що саме слабкість Франції робила апетити французьких “національних космополітів” скромними і утримувала їх від висунення на роль “наднаціональної” космополітичної мови французької, тобто своєї рідної. І тут знову, як і на рівні будь-якого міжнаціонального спілкування, виявляється національна природа космополітичного світогляду. Як тільки національні почуття чи звичний спосіб життя натикаються зі своїми претензіями на спротив іншого буття, тоді відразу спадає полуда наднаціональності і космополітизм виявляє свою глибинну національну сутність. Зайвий раз підтверджується та істина, що тільки на пограниччі культур проявляється сутність культурності як такої. Саме на пограниччі виникає напруга, яка може вирішуватись на користь культурам, що дотикаються одна до одної, чи сприяти збуренням в культурному бутті, стати причиною серйозних непорозумінь і конфліктів.

“Американізація”, що проводилась під стягом космополітизму, зустріла в Європі опір не тільки зі сторони французів, але й інших народів. Саме спротив сприяв тому, що крайні форми космополітизму були дещо трансформовані, облагороджені і в політико-ідеологічному лексиконі з’явилась нова ідеологема, яка була значно ширшою за змістом в порівнянні з терміном “американізація”. Так з’явився ідеологічний штамп про необхідність захисту “західних цінностей”. Ця позиція не була такою вузько націоналістичною як “американізація”, але, тим не менш, вона також не була наднаціональною. “Західні цінності” виявились сукупними цінностями народів Європи, які, як виявилось, треба “захищати”. Всесвітність такого космополітизму, як бачимо, доволі специфічна. Що це за всесвітність, виплекана в одній частині світу, якщо її необхідно захищати від іншої? Заради справедливості треба сказати, що навіть під прапором “західних цінностей” проводилась та ж сама “американізація”, яка поряд з політичними прибирала все більше культурних форм і стрімко виходила за межі Європи. Які це мало наслідки для національних культур народів, що попали під американський вплив, ми довідемося із праці американського вченого Стрингфеллоу Барра “Громадяни світу”. В ній він пише, що так звана “американізація” часто представляє собою “досадну вульгаризацію культури, поширення кока-коли в Бургундії, голлівудських кінофільмів в Афінах і джазу всюди ...” [5;367].

Трансформація космополітизму західного зразка на цьому не закінчилась. Проникнення американського впливу на всі материки, в тому числі в Азію, спричинило подальші зміни змісту космополітичного світогляду. Відмінні від західних культурні реалії

Сходу вимагали більш тонкого підходу представників західного способу життя і культури до самої можливості співжиття різних культурних алгоритмів в єдиному культурному просторі. Адже виявилось, що європейські форми так званого космополітизму не спрацьовують в умовах Сходу, культура народів якого вкорінена в багатотисячолітній історії. Усвідомлення цих реалій змусило культурологів від геополітики розширити сферу цінностей, додавши до "цінностей західної цивілізації" також і "цінності східної культури". Таким чином, західний космополітизм дійшов до визнання загальнолюдських цінностей, в яких європоцентризм був захований. Пройшовши складний історичний шлях свого розвитку, космополітичний світогляд практично зужив себе, наповнюючись в процесі своєї практичної реалізації визнанням національної і регіональної специфіки світової культури. Сама історична одісея космополітизму доводить неістинність позиції, яка ігнорує національне.

Та саме життя доводить, що теоретичні узагальнення культурного процесу і реальний стан міжнаціональних відносин у світі часто не збігаються. Не тільки далекі материки і держави прагнуть захистити себе від американського впливу, який руйнує національні культури, але і в самій Європі такі явища мають місце. Підтвердженням сказаного є Франція. У цій європейській країні на сьогодні діють закони, які спрямовані на захист французької культурної самобутності. Вони передбачають санкції за порушення статусу французької мови та регламенту її використання. Лінгвістичний закон, який був прийнятий Францією у 1975 році, через дев'ять років поправками значно посилений. Як і раніше він покликаний захищати французьку мову і культуру у Франції.

Підсумовуючи сказане, підкреслимо, що космополітизм, який враховує регіональні і національні особливості різних народів, уже не є тим космополітизмом, що заперечує будь-яке національне. Сучасний космополітизм втратив брутальність щодо національного, яка була йому притаманна спочатку. Хоч в теорії національне ним не визнається, однак у своїй практиці сьогоднішні прихильники космополітичної традиції враховують національне. Однак врахування національно-культурної специфіки народів в геополітичній практиці не означає її визнання в якості суттєвої ознаки світової історії. Це є врахування з метою приборювання останньої. А приборювання національного, що проводиться під гаслом космополітизму, як у минулі часи, так і сьогодні, здійснюється не силами загальнолюдського, а іншим національним, яке рядиться в шати вселюдського. Розвиток європейського суспільного життя і культури в XX столітті яскраве тому підтвердження.

І все ж космополітична течія в суспільно-політичних вченнях існує. Вона відбиває рухомість національного, саму можливість його зміни, трансформації. Національне не може сьогодні устоятись у своїх традиційних формах. Потужні імпульси інтеграції світової людності в єдиний планетарний організм роблять необхідним зближення культур, вирівнювання та уніфікацію цілісних національно-культурних світів. Одночасно інтеграція є зворотнім боком диференціації. Диференціація та інтеграція світової людності – дві сторони єдиного процесу розвитку суспільності. М. Шелер з цього приводу зауважував: "Врівноваження національно-політичних і господарських напруженостей всередині Європи далеке від того, щоб ставити під питання великі історичні національні культурні індивідуальності як такі, зростаюче врівноваження між їх політичними владними напруженостями в сфері їх економічних інтересів по-справжньому розв'є і вивільнить їх духовну і культурну автономію"[6;120]. А тому наднаціональний абсолютизм, який проголошується космополітичним світоглядом, є як неістинним в теорії, так і недосяжним в реальній історії. Завдання полягає в іншому: в пошуках шляхів мирного узгодження інтересів національно-культурних світів, утвердженні в міжнародній практиці непорушних "правил гри" у світовому змаганні націй.

Література

1. Див.: Загрієчук І.Д. Джерела та природа космополітичного світогляду // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім В.Н.Каразіна. Серія: філософія. - №474. - Харків, 2000. - С.32-36.
2. Хангтингтон С. Столкновение цивилизаций? // Философская и социологическая мысль. - 1996. - №1-2. - С.9-29.
3. Модржинская Е.Д. Космополитизм - империалистическая идеология порабощения наций. - М., 1958.
4. "Sociology and social Research" Vol.32, №6, 1948.
5. S. Barr. Citizens of the world. - N.Y., 1952.
6. Шелер М. Избр. произ. - М.: Гнозис, 1994.

О.К. Бурова

СТАТЬЯ М.ХАЙДЕГГЕРА «ИСТОК ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЕНИЯ». ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ

Вещность вещи трудно и редко допускает
говорить о себе...
М.Хайдеггер

Исходя из ведения творческого в творении,
можно направить по верному пути вопрос о вещности
вещи.
М.Хайдеггер

Поскольку автора этих строк давно и прочно занимает проблема вещи, вполне объясним его интерес к творчеству М.Хайдеггера как мощной философской инициативе. Мэтр предупреждал, что продвижение по этому пути сопровождается тупиками и ловушками. Наиболее очевидной из них все еще выступает банальная привычность. Инфантильная мысль всегда равнодушна к факту непостижимости того, что лежит в основе привычного, за ним не ощущается никакой проблемы. Попробуем не отождествлять, как это обычно делается, вещь с сущим вообще; попытаемся избежать смысловой безбрежности вещи, отбросив «свободные» замещения последней такими понятиями, как «дело», «ситуация», «факт», «обстоятельства», «акты поведения» и прочее и зададимся строгим и требующим внимательного сосредоточения вопросом: что, по преимуществу, имеется ввиду, когда произносится имя «вещь»? Такой подход резко и благотворно сужает поисковый круг. Сюда попадает прежде всего то, что несет на себе печать сделанности. А ею обладают, во-первых, вещи-изделия, и, во-вторых, вещи-произведения искусства (творения). Заимствованная из греческой философии традиция теологического истолкования сущего преломляется в с-деланности, с-работанности, произведенности вещи человеком как отражении творческой мощи Демиурга. Греки называли и ремесло, и искусство «техне», христианская же культура поднимает художника на пьедестал. Итак, в границы нашего рассуждения попадают изделие и творение как способы преломления вещного, могущие помочь в его прояснении. И здесь незаменимым советчиком выступает М.Хайдеггер. Именно он впервые обратил внимание на наличие проблемы там, где для большинства ее не было. Именно Хайдеггер смущает философское сознание, даже будоражит его, рассуждением о вполне обыденном, малом, способном нести целый мир, но умело ускользающем от традиционных мыслительных ходов. Он предлагает свой способ прояснения вещного вещи, который требует большого сосредоточения и желания постижения. Утверждение же М.Хайдеггера, что философия и ее мышление одного порядка «только с поэзией» (3,105), спровоцировало автора этих строк поделиться собственным опытом прочтения знаменитой статьи «Исток художественного творения» (4)*, где хайдеггеровское философствование предстает как безграничное интерпретационное поле, пространство экзегетики, сотканное из философского неравнодушия к «вещи».

Начнем с того, что отметим такую понятийную работу мэтра, когда он не довольствуется разграничением «сущего» и «вещи», а вносит дифференциацию в сам термин «вещь», определяя ее сначала как «просто вещь». Сюда же относится «все безжизненное, что есть в природе и в человеческом употреблении. Вещи природы и



человеческого употребления и есть то, что обычно называют вещью» (4,267). «Просто вещами» природы считаются «камень, глыба земли, кусок дерева»; вещами человеческого употребления – «молот и башмак, топор и чась». Понятие «просто вещи» или «просто-напросто вещи» Хайдеггер использует для сужения той «предельно широкой сферы», к которой издавна прилагается имя вещи: «...из предельно широкой сферы, где все есть вещь (вещь= res= ens= нечто сущее), в том числе и самые высокие и последние вещи, мы переносимся в узкий круг просто-напросто вещей» (Там же). Использование имени «вещь» для обозначения всего, «что только не есть вообще ничто», не способствует ни решению проблемы, ни даже подходу к последней. И кроме того, как отмечалось, для успеха дела необходимо очертить круг сущего, где слово вещь имеет минимум вариантов синонимичных замещений, а если и имеет, то только в сторону предельно возможного уточнения, как-то: вещь-изделие и вещь-произведение. На наш взгляд, хайдеггеровские «просто вещи» – определение все еще слишком широкое. Ведь совсем не одно и то же «глыба гранита» и «чаша», сработанная мастером. Видимо, это чувствовал и мэтр, когда, развивая предложенное понятие, пришел к «собственно вещам»: «Вообще вещи человеческого употребления – это самые близкие к нам, это собственно вещи.» (4,273). Итак, «просто вещи» – это неорганический мир природы, «собственно вещи» – вещи человеческого употребления. «Просто вещи» не занимают нас, поскольку исследуется вещьность вещи в Dasein-бытии, а включенность в последнее «просто вещи» выводит ее из «простоты» и делает «собственно вещью». Гранитная глыба, включенная в контекст Dasein, становится «вещью человеческого употребления», хотя и в ином смысле, нежели топор или молоток. Как же «собственно вещь» проявляет свою вещьность и в какое отношение она может вступить с еще одной вполне очевидной «вещью человеческого употребления», но употребления особого – вещью-произведением искусства или, по М.Хайдеггеру, творением?

Для начала напомним, как, по-преимуществу, трактовалась вещь в ее вещьности философской мыслью. Первым, привычным и распространенным, хотя не столь уж естественным, по мнению мэтра, истолкованием вещьности вещи было такое, где последняя предстает как носительница своих признаков. Однако это значимо не только для «простых вещей, вещей в собственном смысле слова», но и для всякого сущего. «...Такое понятие о вещи не улавливает вещьность вещей, своеобычность их роста, их упокоенность внутри самих себя.» (4,270). Второе традиционное истолкование вещьности вещи представляет последнюю единством многообразия, данного в чувствах. Несомненно, что для нахождения искомого, следует устранить все, что может стоять между человеком и вещью, аннулировать всякие способы постижения вещи, всякие суждения о ней, убрать всяких посредников и даже оставить «за вещью свободное пространство». Но оказывается, что здесь мы попадаем в старое русло. Ничем не опосредованные встречи с вещами, где вещь есть *aistheton*, т.е. нечто доступное восприятию чувств, уже давно случались. «...Это истолкование вещи в любом случае столь же правильно и доказательно, как и предыдущее. И этого уже достаточно, чтобы усомниться в его истинности. ...Такое понятие о вещи вновь оставляет нас в растерянности. ...Вещи к нам куда ближе любых ощущений. Мы можем слышать как в доме хлопают дверьми, но никогда не слышим акустических ощущений или хотя бы просто шумов.» (4,270-271). То есть в таком истолковании вещьным в вещи называется только все воспринятое в ощущении. Вещь предельно приближается к нам, буквально подступает к нашему телу, тогда как в первом случае, напротив, отодвигается непомерно далеко. Однако и слишком близкое, и слишком далекое равно отстраняет вещь, «поэтому задача в том, чтобы избежать преувеличений первого и второго истолкований. Нужно, чтобы вещь оставалась в покое внутри себя. Ее следует взять со всем свойственным ей упорством.» (4,271). Третья устоявшаяся транскрипция вещи связана с непосредственным зрительным впечатлением от нее, ее *eidos'*ом. Здесь имеется ввиду, что вещь есть сформованное вещество. Такое истолкование

оказалось преобладающим, и это не случайно. Хотя в сочетании вещества ($\upsilon\lambda\eta$) и формы ($\mu\omicron\rho\phi\eta$) найдено то понятие вещи, которое, как кажется, одинаково хорошо подходит и к «просто вещам» и к «собственно вещам», т.е. и к вещам природы, и к вещам человеческого употребления, «...мы не доверяем и этому понятию о вещи...», — пишет М.Хайдеггер (Там же). Вещество и форма не могут служить изначальными определениями вечноности «просто вещи». Дело в том, что сочетание вещества-формы лишь легко выдает себя за устроенность всякого сущего. Эта легкость вызвана получением особого импульса, связанного с библейской верой в сотворенность бытия. Однако «просто вещь» никак не укладывается в прокрустово ложе третьего истолкования. Обычно переплетение формы и вещества не обходится без акта выбора вещества, предписываемого определенной формой. Такой выбор невозможен для «просто вещи», и вещественность гранитной глыбы пребывает в нескладной форме как способе «распределения и упорядочения частей вещества по их месту в пространстве, в результате чего возникают особые очертания, а именно очертания гранитной глыбы.» (4,272). Переплетение же вещества и формы в «собственно вещах» обусловлено тем, для чего предназначены вещи человеческого употребления, т.е. их «служебностью». А «просто вещи» это вещи «опроставшиеся», т.е. не имеющие «служебности». М.Хайдеггер дает нам понять, что искать вечноность вещи следует там, где есть созданность, сработанность, «сделанность»: «Сомнительно, может ли вообще выявиться вечноность вещи, если отнять у нее «сделанность» (4,274).

Проблема служебности, созданности напрямую приводит к тому, что обычно называют изделием. От «просто вещи» изделие отличается отсутствием своеобразной самобытности роста, какая есть, например, у гранитной глыбы. Однако изделие, поскольку оно результат человеческого труда, можно сравнить с еще одним результатом человеческого труда, имеющим хождение в социуме — с произведением искусства, творением. Из-делие. Приставка «из» подсказывает путь движения такой вещи к явленности. По М.Хайдеггеру, это движение из сокрытого в несокрытость. Про-из-ведение. Такое же движение, где смысл «делать» смещен на «ведать» и где результат, то есть сама вещь, имеет совсем иные функциональные задачи. Изделие — это «наполовину вещь (вероятно, М.Хайдеггер имеет ввиду то, что называет «просто вещами» — О.Б.), коль скоро оно определено своей вечноностью, а все же нечто большее; изделие — это наполовину художественное творение, и все же нечто меньшее, поскольку оно лишено самодостаточности художественного творения. Изделие занимает срединное положение между вещью и творением... А тогда бытие вещью состоит в том, что остается от изделия. Но для такого остатка нет особого определения.» (4,273-274). И еще раз отметим сомнения М.Хайдеггера по поводу необходимости серьезного внимания к такому «остатку», его полезности для исследования вечноного, поскольку без «сделанности» вечноное в вещи вряд ли может выявиться. Итак, изделие — это «собственно вещь», основанная на сделанности и обладающая служебностью. Последняя покоится на надежности, погружена в нее, является ее «сущностным следствием». Надежность изделия М.Хайдеггер именует «дельностью». Дельность изделия, его изготовленность связаны с особым отношением к веществу — использованием его до конца. «...Вещество тем лучше и тем более пригодно, чем беспрепятственнее исчезает оно в дельности изделия.» (4,285). До конца расходится в своей служебности не только вещество, но и само изделие, если оно готово к использованию. Это пренебрежение собой, это самозабвение — сущностная черта изделия, его действительность, условие его дельности. Последняя постигается, что наиболее очевидно, когда изделие применяется и употребляется. Но есть еще один способ подобной коммуникации — через произведение искусства. Именно оно, по мнению М.Хайдеггера, способно наиболее полно выразить «дельность изделия». «...Только через посредство творения и только в творении дельность изделия выявилась и выявилась особо, как таковая.» Поскольку «истина сущего полагает себя в творение», а «полагать» означает здесь — «приводить к стоянию», то всякое сущее, в том числе любое изделие, «приводится



в творении к стоянию в светлоте своего бытия.» (4,278). Таким образом, размышления о вечности вещи, сконцентрировавшись сначала вокруг преобладающего в философской традиции понимания вещи как сформованного вещества, напрямую связанного с изделием, переходят к более богатому в эвристическом отношении феномену, так же связанному с сутью сделанного, точнее – произведенного – творению. Последнее обладает повышенной способностью проявления вещного. «Как дельность изделия мы постигаем через творение, так постигаем мы и вечность вещи.» (4,303).

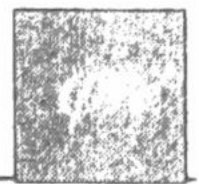
Творения наличествуют так же, как и прочие вещи. Так же, как изделие, творение произведено, сотворено, создано. Созидание требует посредствующего материала, в котором и из которого создается творение, а потому бесспорно, что «вовнутрь творения входит и вечность» (4,293). Если иметь в виду, как в данном случае М.Хайдеггер, определенный материал, то зодчество заключает в себе нечто каменное, музыка – звуковое, живопись – красочное и т.п., вправленные в формальные (пространственные или временные) рамки и обладающие вполне автономным существованием. Однако последнее приобретает неоспоримую специфику, ведь очевидно, что сущее по способу бытия вещи или изделия, отличается от сущего по способу бытия творения. «...Творение не есть изделие, только, помимо всего прочего, снабженное прилепившейся к нему эстетической ценностью. Творение далеко от того, чтобы быть таким, точно так же как и просто вещь далека от того, чтобы быть изделием, только лишенным своего подлинного характера – служебности и изготовленности.» (4,280). М.Хайдеггер убежден, что, вопреки господствующим понятиям о вещи и о творении, путь к вечности проходит не через вещь к творению, а через творение к вещи. Работая с камнем, скульптор, в отличие от ремесленника, не использует камень до конца (вспомним, что изделие «поглощает» материал). Художник придает таинственность, значит особое звучание, краске, а не растрчивает ее. Поэт как бы впервые демонстрирует слово, поскольку обращается с ним не так потребительски, как обычные говорящие и пишущие. В этом смысле, в отличие от изделия, где вещество «умирает» в служебности вещи, материал искусства впервые начинает жить в творении. То есть веществом, следуя логике М.Хайдеггера, можно назвать и то, что используется до конца в изделии, приводя его к состоянию «надежности» и «дельности», равно как и то, из чего создается творение и что способно наибольшей полнотой раскрыть не только свои возможности, но и «восставить» собственный мир. «...В творении храма, – пишет М.Хайдеггер, – вещество не исчезает, когда храм воссоставляет свой мир, но как раз впервые выходит в разверстые просторы мира этого творения: скала приходит к своей зиждательности и к своей упокоенности и тем самым впервые становится скалой; металлы приходят к тому, что начинают блестеть и мерцать, краски – к тому, что начинают светиться, звуки – звучать, слова – сказываться. Все это выходит на свет как только творение возвращается назад в тяжеловесность и громадность камня, в прочность и гибкость дерева, в твердость и блеск железа, в светлоту и темноту краски, в звучание звука и в именующую силу слова.» (4,285-286).

Очевидно, что для постижения вечности творения необходимо снять оковы само собой разумеющегося, развенчать привычные, но мнимые понятия. Вещное в творении следует мыслить на основе творческого. А для этого нужно перевернуть отношение творение – мир человека. Такое переворачивание требует, как пристального внимания, так и способностей осознать грядущий результат. Именно творение, принадлежащее той области, которая обнаруживается в полноте только через его посредство, «стоя на своем месте, раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров. ...Стоя на своем месте, храм впервые придает вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя.» (4,283).

Размышляя об истоке художественного творения, М.Хайдеггер вводит понятия «мир» и «земля», взаимоотношения которых в творении он классифицирует как «спор». «Земля» напрямую связана с «освободительной» функцией творения, которое дает ей быть

самой собой, в отличие от научно-технического разрушения, стремящегося к исчислению, настойчивому внедрению и другим агрессивным актам. «Землей» мэтр называет «то, куда возвращается творение, то, что при этом выходит на свет...» (4,286). Земля и мир, несмотря на сущностное различие, неразделимы, ибо мир основывает себя на земле, а она «вдвигается» творением в разверстые просторы этого мира. Творение воссоставляет, воздвигает свой мир и «составляет» землю. Это воздвижение мира и составление земли есть созидательный творческий процесс, т.е. художественная деятельность. Итак, творение создается, тогда как изделие изготавливается. Вместе они «производятся на свет», однако в этой произведенности есть существенное различие: созидание, не в пример изготовлению, способно создавать новые пространства, в которые можно «войти». Изделие несамодостаточно, оно используется для чего-то иного и, чем ярче его посреднический статус, тем менее оно походит на творение в своей про-изведенности. Его сделанность здесь связана с чистой орудийностью, функциональностью. Такое изделие-посредник в абсолюте должно быть предельно минимизировано¹. Бытие же творением означает «воссоставление» своего мира и мира человека. «Мир не бывает предметом – он есть та непредметность, которой мы подвластны... Для камня нет мира. И для растения, и для животного тоже нет мира – они принадлежат неявному напору своего окружения, которому послушествуют, будучи ввергнуты в него. А у крестьянки, напротив, есть свой мир, поскольку она находится в разверстых просторах сущего. ...Творение, будучи творением, воссоставляет свой мир. Творение в своей разверстости содержит разверстость мира» (4,284-285). Другими словами, «творение, воссоставляя мир и составляя землю, ведет спор за несокрытость сущего в целом» (4,292). Такая несокрытость, по Хайдеггеру, оказывается, со времен греческой философии, самым сокрытым для мысли, но тем не менее определяющим пребывание всего пребывающего. А потому истина может означать не только согласие между познанием и познаваемым, не только суждение, но и нечто действительно существующее, бытийствующее. Наиболее очевидная, бросающаяся в глаза действительность творения – его вещный «под-остов». Однако именно творение – место, избранное истиной в ее «небывалой громадности» для того, чтобы быть положенной в творение и стать сущей среди сущего. «...В сущности истины заключено влечение к творению...». И кроме того, «устройство истины вовнутрь творения есть произведение на свет такого сущего, какого до сих пор еще не было и какого никогда не будет впредь» (4,297). Таким образом, неотъемлемая черта творения, в отличие от изделия, не только его абсолютная уникальность, но, самое главное – его способность «изводить разверстость сущего», истину. Только то, внутри чего бытийствует истина, можно назвать творением. Истина же, еще раз подчеркнем, «бытийствует лишь постольку, поскольку устроит себя вовнутрь чего-либо сущего» (4,303), и один из немногих способов совершения истины есть бытие творения творением. «Из наличного и обычного никогда не вычитать истинь» (4,305).

Очевидно, что «изведение разверстости сущего» в творении, то есть пребывающая в нем истина, имеет специфику, связанную с возможностями искусства вообще. Наиболее широко последние проявляются, когда творение несет на себе груз спора за единство мира и земли. Более того, творение и бытийствует в качестве творения только тогда, когда, во-первых, выступает как особо произведенное для воплощения этого спора сущее, и, во-вторых, когда «спор не просто размещается в таком сущем, но... как раз разгорается и разверзается изнутри такого сущего. Такое сущее должно поэтому внутри себя обладать сущностными чертами спора» (4,298). Как же следует понимать этот спор, или разрыв, каковы его истоки? Спор за единство мира, основанного на земле, которая, принимая это обустройство, в свою очередь пронизывает мир своим вздыманием в нем, не может быть ничем иным, как углубленной проникновенностью «взаимной приверженности спорящих сил друг другу. Этот разрыв срывает противонаправленные силы с их мест, вовлекая их вовнутрь происхождения их единства из единого основания. ...Разрыв должен уходить в



гнетущую тяжесть камня, в немотствующую упорность дерева, в томный жар красю» (4,298-299).

Размышляя о классическом произведении искусства с вполне устоявшимися традициями восприятия, устоявшимися в том смысле, что они связаны с музейной вещью-картиной, висящей на противоположной нашему взгляду стене, М.Хайдеггер подчеркивает неадекватность художественного восприятия, в основе которого лежит исповедуемое эстетикой традиционное истолкование сущего. Привычное восприятие, нацеленное на поиски художественного наслаждения, с его точки зрения, создает вокруг творения суету. Напротив, действенность творения есть исторжение нас из сферы обычного. «...Чем чище само творение отрешено вовнутрь разверзаемой им самим разверстости сущего, тем с большей простотой вдвигает оно нас в эту разверстость... И тронуться, тронуться с места, будучи послушным этому вдвиганию и исторжению, – значит преобразовать все обычные связи и отношения к миру и земле и впредь оставлять про себя все свои привычные дела и оценки, чтобы спокойно пребывать внутри истины, совершающейся в творении» (4,301).

Вхождение истины вовнутрь творения производит сущее, единственное в своем роде. Это тем более исключительное событие, что творение испускает лучи энергии, создавая вокруг себя ауру разверстости бытия и пребывая в этой напряженности совершенно одиноким. И вот что симптоматично: абсолютное одиночество придает ему громадную силу для опрокидывания привычного. Чем больше творение отрешается от обыденного ради разверзаемой им самим разверстости сущего, тем легче ему исторгнуть человека из сферы обычного. Людей, способных к ответу истине, совершающейся внутри творения, М.Хайдеггер назвал «охранителями». «Творение, если это только творение, сопряжено с охраняющими его – сопряжено и тогда и прежде всего тогда, когда оно только еще дожидается охраняющих его и когда оно только еще добивается того, чтобы они вступили внутрь его истины, томясь по ней. Даже забвение, какое может стать уделом творения, не есть ничто; и забвение не перестает быть охранением, забвение живет творением. Охранять творение – значит замирать в разверстости сущего, совершающейся внутри творения» (4,301). Выступая как спор меры и безмерности, каждое творение нуждается и в создателях, и в охранителях. Оно же рождает условия их существования. Утверждение нашей сущности в истине сущего возможно только через отторжение от обыденности. Истина, разверзающаяся в творении, уникальна: искусство учреждает истину, а учреждение истины есть дарение и основоположение. И дарение, и основоположение несут в себе потенциал начала – как $\alpha\rho\chi\eta$ и $\tau\eta\lambda\omicron\varsigma$. Это два конца, два принципа вещи, определяющие ее своеобразие, самостояние. Искусство есть учреждение как начинание, спорящее со всем «бывалым», привычным, источающее в творении истину сущего.

Итак, распространенные с давних времен методы мышления «застают врасплох» вещьность вещи. Помочь пойти в верном направлении способно творение, поскольку оно безусловно есть изготовленная вещь, но «говорит еще нечто иное по сравнению с тем, что есть сама по себе вещь – $\alpha\lambda\lambda\omicron\ \alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota$. Художественное творение всеоткрыто возвещает об ином, оно есть откровение иного...» (4,266). Это «иное», связанное с аллегорией и символом, есть истина сущего, полагающаяся в творении, т.е. то, что определяется как «творческое». «Исходя из ведения творческого в творении, можно направить по верному пути вопрос о вещьности вещи» (4,303). На переднем плане творения лежит его вещьность в том смысле, что оно составлено из вещества. Художник пользуется красками, поэт – словом, скульптор – камнем, как уже отмечалось, принципиально иначе, чем мастер-ремесленник. У последнего материал исчезает в своей служебности, аннулируется в изделии, полностью исчерпав свою функцию основы вещи. Изготовленность изделия означает его полное небрежение к себе самому, абсолютную готовность исчезнуть в своей «сподручности». Не то – в творении. Именно здесь истинным светом начинает светиться краска, раскрывает свою силу и мощь, своеобразие

своей фактуры камень, слово начинает играть значениями. Поразительно свойство творения демонстрировать истинную сущность вещества, «выпускать» ее на свет из темницы неоформленности. Все впервые становится самим собой и максимально проявляет свою природу в тот самый момент, когда творение успокаивается в веществе. Очевидно, что вещное и вещественное суть не одно и то же, однако вещное, близкое человеку, всегда вещественно, и постигнуть вещное невозможно без умения хорошо различать нюансы вещественного, пролагающие свои пути к вещному через работу воображения и мимесиса². И коль скоро, что убедительно показал М.Хайдеггер, движение к определению вещного ведет не через вещь к творению, а наоборот – через творение к вещи, интересно проследить, каким метаморфозам подверглись их отношения в искусстве уходящего столетия. Об этом – в будущей статье.

Примечания

* Предлагаемая в данном сборнике статья является продолжением работ автора в жанре толкования. См., например: 1,112-120.

¹ Споры нет: бытие вещи изделием и ее бытие творением – не одно и то же. Однако именно произведенность изделия позволяет говорить о его родственности творению, а значит – не только функциональной близости человеку (вернее, функциональной связи с последним. Ибо, строго говоря, «функциональная близость» – это нонсенс: то, что абсолютно функционально и удобно, перестает быть значимым и заметным, к нему привыкают. Его «обнаруживают» лишь тогда, когда функция дает «сбой»). Размышления М.Хайдеггера о чаше в докладе «Вещь» – тому подтверждение. Вещь-изделие, через его использование, способно по-своему поведать о мире человека. Но для этого необходимо выполнение важного условия -- высокой «культуры сделанности». «Мы погрязли в визуально-пластической слепоте, безграмотности, бесчувственности. Мы видим, что большая часть окружающего нас не имеет структуры, организации, композиции, культуры сделанности. Здесь все, что в нашей жизни так отвратительно делается: слово, жест, вывеска, реклама, окраска забора, мощение, витрины, упаковка, бордюрный камень, урна, лавки, коридор гостиницы, цветы на окнах конторы – словом, все, к чему мы могли бы прикасаться красиво, оборачивается неоформленной мерзостью» (2,33). Однако дело не только в формальном совершенстве. Идеально сработанное -- не всегда путь к успеху. М.Хайдеггер разводит изделие и творение лишь с аналитической целью. Реальные их отношения сложнее. Творение высвечивает в изделии то смысловое богатство, что вне общения с творением просто не прочитывается. Для последнего необходим опыт контактов с искусством.

² Изделие, «прочитанное», благодаря «высвеченности» творением, становится вещью. Или иначе: вещь постигается через дельность изделия и творческое в творении

Литература

1. Бурова О.К. Философствование о вещи или Натюрморт на фоне бытия. – Х.: Основа, 1995.
2. Ермолаев А. Новая спираль // Творчество. – 1989. – №12. – С.33.
3. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – Новый круг. – 1992. – №2. – С.88-109.
4. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С.264-312.

Н.В. Загурская

К ОСНОВАМ НАТУРФИЛОСОФИИ В БУДУАРЕ: ДРАГОЦЕННЫЕ КАМНИ

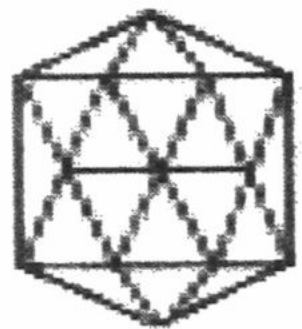
Продолжая серию публикаций К основам натурфилософии в будуаре [нач. см. в 3], мы хотим предложить читателю материал к размышлению на тему символики, мистики, прагматики и др. минералов и драгоценных камней как явлений философской культуры. Факт принадлежности такого раздела натурфилософии к философской культуре вряд ли вызовет сомнения, ведь еще в *Федоне* Платона мы находим вложенное в уста Сократа суждение о трансцендентном значении драгоценных камней. Именно они являются камнями *истинными*, поскольку они являются камнями *истинной Земли*. «...Они гладкие, прозрачные и красивого цвета. Их обломки — это те самые камешки, которые так ценим мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода. А там любой камень такой или еще лучше. Причиной этому то, что тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорчены — в отличие от наших, которые разъедает гниль и соль из осадков, стекающих в наши впадины: они приносят уродства и болезни камням и почве, животным и растениям.

Всеми этими красотами изукрашена та Земля, а еще — золотом, и серебром, и прочими дорогими металлами. Они лежат на виду, разбросанные повсюду в изобилии, и счастливы те, кому открыто это зрелище» [11, 110d-111a].

Драгоценный камень здесь — единственная вещь,

наличествующая как в идеальном мире, так и в реальном, хоть и в виде осколков. В этом случае драгоценный камень является не просто атрибутом Иного Мира, но посредником между двумя мирами: «причинно-следственная цепочка начинается в психологически Ином Мире визионерского опыта, спускается на землю и вновь поднимается к теологическому Иному Миру на небесах» [16, 319], — писал О. Хаксли. Именно такого рода визионерский опыт трактуется Платоном как *счастье*.

Стоит обратить внимание на то, что человек



полуголландская
роза



голландская
роза

пытается обрести драгоценный камень в оправу из благородного металла именно затем, чтобы отразить окружение такого камня на *истинной Земле*, где все металлы благородны. Он украшает обрамленными металлами драгоценными камнями свою одежду и жилище в попытке *приручить* это ощущение *счастья*, сделать его атрибутом повседневной жизни. Так, из капища, святилища, храма драгоценный камень перемещается в будуар, превращаясь из катализатора мистического опыта в орудие искушения и соблазна, облагораживая низменность повседневности метафизическим светом. В этом случае философско-ювелирная минералогия становится одним из разделов философии в будуаре. Можно назвать этот раздел *минералософией*, *геммософией* или, лучше всего, *литософией*.

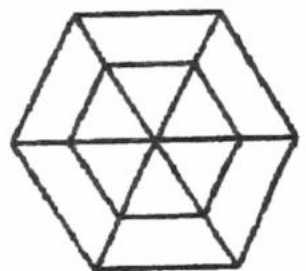
Одна из причин популярности образа камня — *imago lapidis* — то, что символически драгоценный камень, видимо, никогда не покинет область трансцендентного, оборачиваясь то магическим кристаллом, то *lapis philosophorum* — философским камнем, в то время как прагматически он вполне реален и может положительно влиять на судьбу владельца. В большинстве религиозных текстов именно минералы являются теми объектами, «наиболее близко напоминающими [...] источники

визионерского свечения» [там же, 319], считает О. Хаксли. Из всех минералов наиболее подходящими в этом случае оказываются драгоценные камни. «Получить подобный камень значит получить нечто, ценность чего гарантирована тем фактом, что оно существует в Ином Мире» [там же].

В.Н. Топоров признает, «что роль минералов в мифопоэтических и религиозных представлениях в целом невелика» [14, 151], однако «можно отметить существенную роль ценных камней в библейском образном строе», алхимии, «традициях Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока и прежде всего в старом Китае» [там же]. Эта парадоксальность укрепляет в мысли о том, что сакрализация драгоценностей имеет герметически-будуарный характер.

В библейской мифологии мы находим многочисленные примеры того, как божественная власть уподобляется воздействию на человека того или иного драгоценного минерала. Самым распространенным примером может служить описание Небесного Иерусалима: «...вот престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий. И Сей сидящий видом был подобен камню яспису [яшме — Н. З.] и сардису [сердолику — Н. З.]; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду [изумруду — Н. З.]» [Апок. 4, 2—3; см. также 21]. В принципе это описание может быть описанием рая вообще (сравним уже упоминавшуюся истинную Землю Платона или Уттарактуру — Иной Мир индусов: «...страна повсюду покрыта самоцветами, драгоценными камнями и яркими коврами синих лотосов с золотыми лепестками. Вместо песка ложе рек образуют жемчуг, самоцветы и золото, а их осеняют златолиственные деревья» [цит. по 16, 317] или рай большинства традиций), поскольку «рай — это всегда место, сделанное из самоцветов» [там же, 318].

Существует три основных типа объяснения этого феномена. Согласно первому из них, известный как утилитаристская «гипотеза “пирога на небесах”» [там же], драгоценные



антверпенская
роза

камни символизируют Иной Мир, поскольку встречаются редко и принадлежат немногим. Но драгоценные камни стали считаться таковыми не только в силу своих специфических свойств (твердость, кристалличность, светопроводимость), но еще и потому, что точнее всего могут передать ощущение визионерского освещения. В этом состоит суть, второй, мистической, гипотезы. Согласно третьей, психологической, самоцветы могут вызывать такое состояние, в котором мы «становимся способными сознательно переживать нечто из того, что подсознательно всегда с нами» [там же, 321] — ощущение пребывания в Ином Мире.

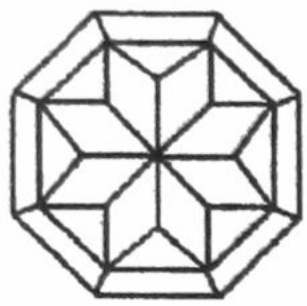


двойная
голландская
роза

Не вдаваясь в полемику, примем на веру все три гипотезы одновременно и получим объемное объяснение исключительной (по сравнению с другими элементами неорганического мира) роли драгоценных камней в жизни человека. Но «самоцветность» рая — только один из аспектов символики камней. Гораздо более интересным феноменом представляется, скажем, *imago lapidis* в христианской антропологии самой разной направленности. Наиболее подробно исследуются алхимические и гностические вариации на эту тему, особенно это касается раздела *Соответствия lapis-Христос* в *Психологии и алхимии* К. Г. Юнга.

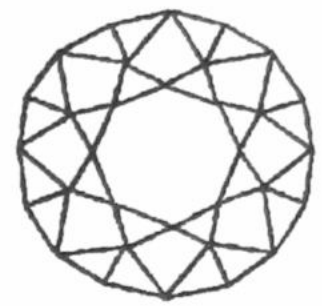
В основу этой литософской антропологии положено алхимическое утверждение о том, «что камень является *trinus et unus* [лат. тройной и единый — Прим. перев.]. Он состоит из четырех элементов, вместе с огнем, представляющим дух, заключенный в материю» [17, с. 351]. В каком-то смысле этот образ отражает присутствие человека в хайдеггеровской ацентрированной четверице как «мире, который мирует». Тогда полимер, который может

образовывать с камнем бинарную оппозицию, может быть соотнесен с хайдеггеровским поставом.



крестовая
роза

Алмаз и, тем более, бриллиант по К. Г. Юнгу символизируют разрешение проблем, завершение гештальтов и, в конечном итоге, обретение самости, [там же, 208—209; 211]. Он обращает внимание на то, что «основной химический элемент организма — углерод», а «алмаз — это кристаллический углерод» [там же, 237]. Структурируясь в алмаз, углерод очищается и проясняется. Это квинтэссенция человеческого, его дух, пневма, извлеченная из камня [там же, 357]. Исходя из этого, философский камень чаще выступает не как символ Христа (как у Г. Кунрата, Я. Беме, Р. Луллия), а как символ Антропоса



бриллиантовая
огранка

(Зосима), первочеловека, целостного и гармоничного, то есть самостного [там же, 368]. Но эта самость — самость не универсальная, но специфическая, *будуарная*. Ведь Антропос соответствует не Осирису или Аполлону, но Тоту или Гермесу.

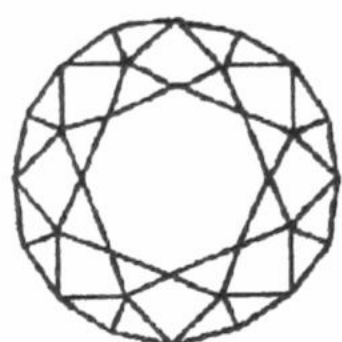
Вариации на тему *литософской антропологии* (слодившейся не без влияния юнговской *литософии*) широко представлены в антропологии нью-эйдж. Ярким примером такого подхода может служить *Эзотерика царства минералов* Е. Мазовой [8], наполненная антропоморфными интуитивными образами камней. Дух аквамарина передается образом царевны-лягушки, гелиодора — веселого водителя авто, аметиста — свирепого мужчины, управляющегося шаром бордового цвета, топаза — акробата в голубом искрящемся трико и т. д. При всей, мягко говоря, неоднозначности подобного рода трактовок, на их примере мы видим возвращение языческого анимизма (характерного для антропологии нью-эйдж с ее пантеизмом и, одновременно, оккультизмом).

И приложение такого рода подхода к камню выглядит оправданным в наибольшей степени. Ведь камень это, с одной стороны — элемент неживой природы, а с другой — живой организм, сходный с растительным: ведь он «реагирует на факторы внешней среды», «поглощают энергию извне и трансформируют ее», «способны болеть», а также «запоминать и хранить информацию». «В мире минералов существует и аналог совместимости кристаллов — эпитакия» [10, 8—9], каждый из них окружен энергоинформационным полем. Этим они отличаются от аморфных тел (таких как простые вещества, мелкие осколки кристаллических структур, пластмассы и полимеры), которые способны только к поглощению энергии по сравнению с преобразующими ее минералами и проводящими металлами.

Возможно, отчасти именно господством полимеров в постсовременном быту и объясняется духовная и творческая анемия человечества: ведь с ними невозможен энергоинформационный обмен, который, в той или иной форме, имеет креативный характер.

Не случайно драгоценные и поделочные камни называются самоцветами, самоцветами, цветами, которые цветут сами по себе, без всякого участия человека-садовника. И так же, как и цветы, само-цветы могут играть либо эстетическую и мистическую роль, либо обеспечивать тонкие медиаторно-практические функции.

Сверхнатурализация цветов хронологически предшествует сверхнатурализации само-цветов: «среди народов, не знающих драгоценных камней и стекла, рай украшен не минералами, а цветами» такими как «лотос с индуистской и буддистской традициях, розы и лилии на Западе [...]». Когда верующие возлагают цветы на жертвенник, они возвращают богам то, что, как они знают или (если они не визионеры) смутно чувствуют, изначально росло на небесах» [16, 320]. Даже когда рай обогатился само-цветами, цветы не исчезли из него, но, во многих случаях, стали само-цветными, каменными. Японские «сады камней» в



современная
бриллиантовая
огранка

каком-то смысле являются попыткой воспроизвести небесные сады на земле. Именно поэтому туда приходят отдохнуть от повседневности, «смирять душу, настраиваясь в резонанс с вибрациями Космоса» [10, 57].

Очень часто даже названия само-цветов производятся от названий цветов: Теофраст и Плиний имели ввиду сапфир под словом цианус или суапиз (лат. василек) [см., напр., там же, 88], красно-бурый циркон часто называют гиацинтом [там же, 186], родонит получил свое название от греч. родон — роза [там же, 175], родохрозит — от греч. цвет розы [там же, 187], малахит от греч. малахс — мальва [там же, 172] (опять же роза — только «собачья» —

именно так звучит народное название мальвы).

Очень часто розой называется тот или иной вид фасетной (вспомним и насекомых!) огранки камня (см. иллюстрации [по 13]). А поскольку «ограненный камень — это систематизированная информация об отношениях Земли и звездного Неба [иногда огранка и прямо называется звездой — Н. З.]» [10, 65], то цветы и само-цветы снова объединяются, теперь уже на уровне будуара.

В качестве примеров уже упоминавшихся медиаторно-практических функций камней можно привести извлечение музыки из виниловой пластинки с помощью алмазной иглы, с его помощью из куска винила извлекается музыка со

всей ее эфемерностью. К. Уилсон в романе *Философский камень* так интерпретирует это:

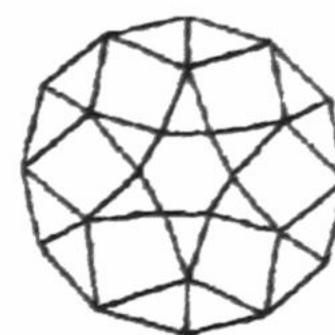
«Мы живем, слишком тесно соприкасаясь с настоящим, словно игла проигрывателя, скользящая по бороздкам пластинки. Мы никогда не воспринимаем музыку единым целым, поскольку слышим лишь последовательность отдельных нот. [...] Мне с ошеломляющей внезапностью открылось, что искусство на деле лишь продолжение науки, а никак не ее противоположность [...]. Человек не желает «истины» в смысле просто «фактов». Он желает более широкого сознания, свободы от странной той ловушки, что удерживает носом к бороздке той самой пластинки. Вот почему ему всегда любы вино и музыка...» [15, 30—31].

«Факты» приковывают человека к изучению бороздок пластинки, становясь помехой в восприятии музыки сфер, но без этих бороздок невозможна и сама музыка. Алмазная головка, подобно драгоценным камням у Платона, выполняет функцию медиатора между трансцендентным и имманентным, словами и вещами, холо- и хилотропическими модусами сознания, повторением и различием.

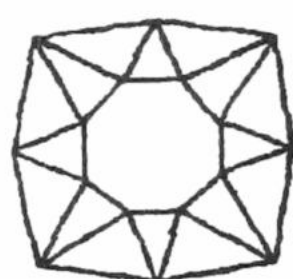
Это тот самый магический кристалл, который, конечно, сам не источает метафизический свет, но так отражает его в своих многочисленных гранях, что это мерцание может служить моделью многообразного и изменчивого, но вместе с тем и целостного мира. Магический кристалл может представлять не только макро-, но и микрокосм. К. Марло писал в своем *Тамерлане Великом*:

Лик полководца словно перл бесценный,
Глаза — как два магических стекла,
Природой столь искусно сотворенных,
Что отражается в них небосвод
И сонм светил... [9, 61].

Здесь камень служит метафорой соединения уже не только земного и небесного, но и внутреннего с внешним и это снова отсылает нас к четверичной природе камня, который



«звезда»
Кэра



английский
бриллиант



служит точкой, первоначальным местом (Ort) их слияния. Здесь, скорее, не кристалл служит метафорой глаза, а глаз (благодаря входящему в его состав *хрусталику*) — метафорой кристалла.

В другом произведении — *Трагической истории доктора Фауста* — К. Марло делает еще один важный намек:

«...те чудеса, что магия свершит,
Тебя от прочих знаний отвратят.
Кто астрологии постиг основы, —
Обогащен познанием языков,

Уразумел природу минералов» [*там же*, 218].

«Познание языков» и «природы минералов» могут интерпретироваться как метафоры овладения вероятностной компьютерной реальностью, базирующейся на «складчатости потенциалов кремния» [18, 140] и языках программирования.

Традиционно считается, что «кремень дает человеку энергию и творческую основу, заряжает человека, поддерживает тонус» [10, 59], это тот самый камень, из которого высекают пневму в качестве огня, поскольку твердость его выше, чем у других бытовых камней. А огонь является неотъемлемой чертой любого архетипического образа, связанного с первотеплотой, первичной энергетикой и т. п. Кремнь, наряду с кристаллом, вполне может служить *первоначальным местом* постпостсовременного мира, подобно тому как алмаз в качестве магического кристалла служил *местом* мирования мира архаического, металл — современного, а полимер — постсовременного.

«Модерность», «индустриальность» металла подтверждаются еще и его особой

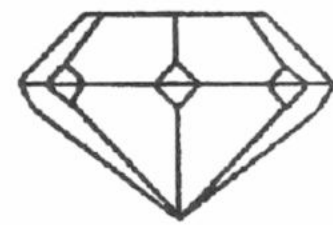
ролью в создании постава фотографии и кино. «Под воздействием даже незначительных доз света бромистое и йодистое серебро разлагаются, выделяя серебро в виде черного порошка. Это свойство применяют в фотографии» [10, 24]. Этот процесс можно рассматривать в качестве презентации современной метафизики присутствия.

Полимер может быть столь же ярок, как и самоцвет, а ультрасовременно освещенная витрина вполне может вызвать столь же яркие визии. «Металлические поверхности подмигивают нам в ванной комнате, сияют из кухонной раковины, двигаются, сверкая, по всей стране в автомобилях и поездах. [...] То, что

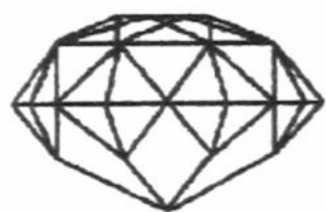
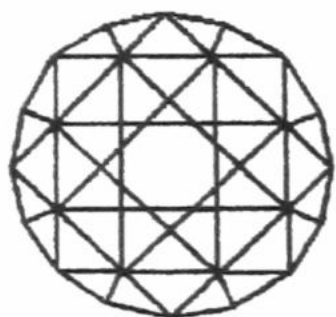
некогда являлось игольчатым кристаллом визионерского наслаждения, — писал О. Хаксли, — теперь превратилось в кусок пренебрегаемого кем бы то ни было линолеума» [16, 328]. Вкрапление эзотерического в повседневность ослабляет визионерский восторг, уплощает его, превращая увиденный мир в его изображение, а визию — в постав.

Магический кристалл и философский камень как атрибуты сверхчеловеческой проницательности и силы уступают место металлическому трансформеру, а затем супермену с его полимерным снаряжением. Не случайно супермен в повседневной жизни предстает нам вполне обычным человеком, чаще всего журналистом. Последнее наиболее показательное для постиндустриальной информационной эпохи: его сила — во владении информацией из первых рук. Но в постсовременную эпоху новости доходят до обывателя также быстро, как они происходят на самом деле и зачастую транслируются в реальном времени. Дополнив эту картину яркой и блестящей виниловой экипировкой, купленной в ближайшем магазине, каждый может ощутить в себе сверхчеловеческие способности.

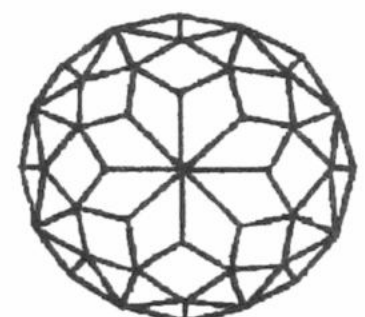
Для извлечения музыки из CD-диска уже не нужна алмазная головка, вместо нее действует лазерный луч. То же касается и других областей практического применения



восьмисторонняя
огранка



американский
бриллиант



огранка
«Юбилейная»

драгоценных камней. Метафорой метафизического света становится сам свет, пусть пока и не метафизический. Но компьютерные складки кремния дают нам понять, что живой камень незаменим в процессе выхода за пределы полимерной культурной апатии. Сегодня поговаривают уже и о том, что действие компьютера будущего будет основано на энергообмене органических веществ, то есть на действии углерода. В таком случае постпостмодерн имеет еще больше оснований быть обозначенным как новая архаика, чем постмодерн: алмаз снова распадается в простой углерод как основу органики.

В любом случае, «аристократические» камни теряют свое значение, ведь, их символика как правило отсылает только к трансцендентному, тогда как символичность поделочных и полудрагоценных камней в большинстве случаев демонстрирует реалии посюстороннего или даже нижнего мира (например, в немецкой романтической традиции) и связываются с горными или подземными мифологическими существами (гномами, эльфами, коболями и т. п.). Последнее особенно относится к ископаемым, которые не использовались для изготовления предметов культа, украшений или поделок, но обладали теми или иными целительными или хозяйственными свойствами [см. 14]. Именно поделочный камень, образ которого примиряет высоту метафизику с приземленностью прагматики, может воплощать поверхностность.

В этом контексте совершенно не выглядит случайным тот факт, что европейская традиция превозносит драгоценные камни, тогда как ориентальная — поделочные. Например, в азиатской традиции огромное значение имеет нефрит, который использовался в ритуальной символике, связанной с изображениями неба и земли. Конфуцианский император небесной иерархии именовался Нефритовым или Жемчужным. «Среди древнейших парных символов, с помощью которых выражались принципы инь и янь, — пишет В. Н. Топоров, — были раковина-каури (женское начало) и нефрит (мужское начало)» [там же, 151—152].

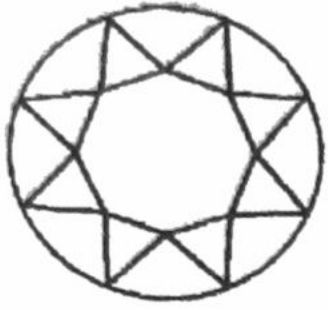
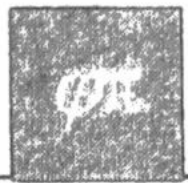
Мы видим, что архетипика поделочных камней так или иначе связывает сексуальность, власть и пр. реалии посюстороннего мира с миром небесным. Так, например, даосские «нефритовый жезл» и «нефритовая ступка» как два основных принципа Вселенной, у Рубоко Шо не просто обозначают половые органы, а обеспечивают плавное переключение с передачи сексуального экстаза на передачу экстаза мистического и наоборот. Именно поэтому символы поделочных камней чаще всего появляются в сюжете, где герой испытывает невнятное томление неопределенного свойства:

«В яшмовой комнате
Зеркало чудится мне
О призраки-воспоминанья!
Озеров дымке

Поник нефритовый ствол» [12, 27].

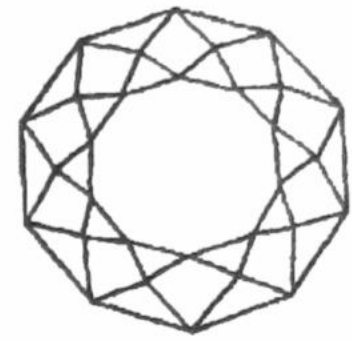
Что тут имеется в виду — сексуальное метание, психологическая неопределенность, философское сомнение или мистический трепет? В любом случае это состояние неопределенное, подвешенное. Состояние *suspense*'а между метафизичностью драгоценностей и прагматичностью полимеров.

Эта подвешенность вполне отчетливо проявлена в уральских сказах, собранных П. Бажовым. Главная героиня этих сказов — Хозяйка Медной горы из всех сил пытается скрыть от человека свои богатства, читай Иной Мир, но при этом также и соблазняет его этими богатствами. Она то и дела ставит героя в неопределенное положение, провоцируя его на принятие личного решения, на личное высказывание. Но при этом Хозяйка постоянно возобновляет эту ситуацию — один сказ, как правило, мягко перетекает в другой — чтобы избежать любого рода статичности, устойчивости.



шестнадцати-
стороння огранка

Происхождением своего названия малахит обязан не подобию камня цветку мальвы (собачьей розы), а подобию окраски камня ее листьям. Но то, что малахитовый узор напоминает листья именно розы, и розы собачьей, то есть сорной, низкой, отнюдь не случайно. Здесь в полную силу звучит мотив, связанный со всей многозначностью символики розы в европейской культуре: она мифопоэтизирует и тайну (*sub rosa*), и цветы загробного мира («розы Елисейский полей» Пиндара), и любовь со всеми ее перипетиями и многие другие явления. Условно можно разделить



смешанная
огранка

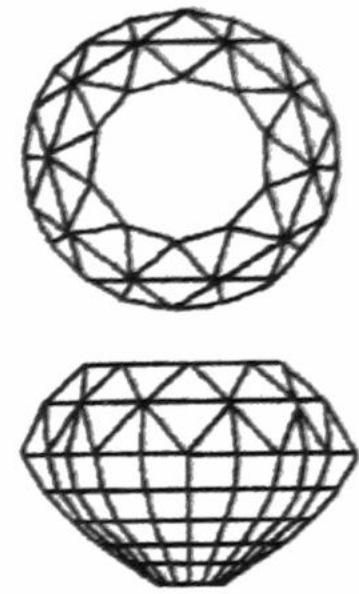
эти мифопоэтические образы на связанные с высшим блаженством и эротические. Малахитовая «собачья роза» символизирует грязную (в прямом смысле этого слова — ведь действие нередко происходит в подземном царстве, хотя и изукрашенном самоцветами), опасную и не всегда бескорыстную любовь мифической хозяйки Медной горы к простому парню.

Традиционно «малахит используется как приворотный камень» [5, 112] (по сравнению с тем, что нефрит, о котором уже шла речь, «дарит взаимную любовь» [там же, 114]) — поскольку его информационно-энергетическое поле способно вызывать эротические видения у того, который соприкасается с ним или тем более, постоянно работает. Но это уже сублимированное либидо — возвышенное и платоническое, никогда не реализуемое телесно. Его символы также близки к природным, но это уже не цветы, а плоды (естественно, каменные) как крыжовник в *Хрупкой веточке*. Плоды лучше передают атмосферу соблазна (сравни, яблоко раздора или райское яблоко), но столь же часто присутствуют в Ином Мире, как и цветы.

Особенно метафизично выглядят складки на платье Хозяйки. «Эти складки на брюках — что за самый сложный лабиринт беконечной значимости!» [16, 266] — поражается О. Хаксли. Он считает, что качество или количество ткани часто задают всю тональность произведения, его настроение и темперамент. П. Бажов так описывает одежду Хозяйки: «из шелкового, слышь-ко, малахиту платье. Сорт такой бывает. Камень, а на глаз как шелк, хоть рукой погладить» [1, 4]. Это описание хорошо передает и характер хозяйки: это симулякр женственности, властный и опасный: «худому с ней встретиться — горе, и доброму — радости мало» [там же, 11]. Она подобна мазоховской Ванде, Венере в мехах в натуре которой преобладают черты язычницы-гетеры и садистки: «Хозяйка огневалась за столбы-то, слышь-ко, что их в церковь поставили. А ей это вовсе ни к чему» [там же, 10], к тому же она очень неуравновешенна эмоционально, изменчива и вспыльчива, но справедлива и жестока одновременно. И, естественно, любовь ее сурово-холодна, ведь сердце ее из камня. Подаренные Хозяйкой бусы «как лед крутом шеи-то и не согреваются нисколько» [там же, 12]. Проста девушка тоже может уподобиться хозяйке, стать ее двойником (симулякром?) если станет Именно так и происходит в финале *Малахитовой шкатулки*: прекрасная девушка, равнодушная к противоположному полу (*coyness* атрибут как священнодейственного явления фаллической мощи по Ж. Бодрийяру [2, 206—209]) и отчасти именно поэтому особенно привлекательная исчезает, но Хозяйка начинает двоиться. И это вполне логично: реальная девушка не может стать стихией мазохизма, ее доступна только ее симуляция.

Еще больше Хозяйка Медной горы напоминает Мальвину в мехах [4]: мальва, «собачья роза», нашла отражение и в ее имени. К тому же кукольная эстетика сродни каменной: у Ж. Бодрийяра речь идет о манекенщице как статусе, отражающем фаллическую инструментовку тела. «*Manne-ken*, «маленький человечек» (ребенок или пенис)» [2, 208], кукла или статуя — идеальное изображение стихии мазохизма. В бажовских уральских сказах эти сюжеты щедро инкрустированы символикой камня, которая снова выполняет медиаторную функцию: фаллически властная и холодная Хозяйка — богиня, сошедшая на землю [там же].

Медиаторность и будуарность делает осмысление *imago lapidis* в философской культуре особенно актуальным в ситуации, когда коммуникация коммуницирует сама по себе, ради самой себя, а магистральные линии коммуницирования отсутствуют. И архетипика *imago lapidis* в такой ситуации может задавать направление изучению механизмов этого самопроизвольного коммуницирования.



смешанная
огранка

Литература

1. Бажов П.П. Малахитовая шкатулка. М., 1957.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
3. Загурская Н.В. К основам натурфилософии в будуаре: цветы и насекомые // Философские перипетии. Вестник ХГУ. 1999. № 437. С. 17—21.
4. Загурская Н.В. Мальвина в мехах: об особенностях одного архетипа // Философские перипетии. Вестник ХГУ. 1998. № 409. С. 31—35.
5. Красиков С.П. Цветы и самоцветы: Мифы, легенды, предания. М., 1999.
6. Кун И. Ваш астральный союзник: В мире минералов и растений. М., 2000.
7. Кунц Дж. Магия камней. М., 1996.
8. Мазова Е. Эзотерика царства минералов. М., 1996.
9. Марло К. Сочинения. М., 1961.
10. Назарова Л. Астрология металлов и минералов. Курс лекций. М., 2000.
11. Платон. Федон // Платон. Соч. в 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 11—94.
12. Рубоко Шо. Эротические танки. М., 1991.
13. Тайные свойства камней, амулетов и талисманов. Мн., 1999.
14. Топоров В.Н. Минералы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1997. С. 151—152.
15. Уилсон К. Философский камень. СПб., 1995.
16. Хаксли О. Двери восприятия: Роман, повесть, трактаты. СПб., 1999.
17. Юнг К.-Г. Психология и алхимия. М., 1997.
18. Deleuze G. Foucault. P., 1986.



Н.В. Попова

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Гадамер считает, что новое понятие интерпретации, а, следовательно, и герменевтики, перешагивает границы универсально понятой герменевтической теории. В нём заключается ещё одно новое понятие понимания и самопонимания. «Во всех случаях, где взаимопонимание и самопонимание оказываются невозможными, без герменевтики не обойтись». [1, 69] Выражение «самопонимание» сегодня стало модным и постоянно употребляется в политических дискуссиях, научных трудах и даже в художественной литературе. Слова – это пароли. Случается, что они выражают то, что отсутствует, и что должно быть. Неуверенность в самопонимании заставляет всех нас говорить об этом.

Сегодня термин «самопонимание» не относится к полному самоосмыслению нас, ради нас самих и только в настоящее время. Самопонимание постоянно в динамике, то есть на пути, не имеющем конца. Поскольку все действия, желания, поступки, решения могут быть маской, а очевидные намерения подвергаются сомнению, тогда понятие «самопонимание» не может обозначать только самопознающее сознание, хотя и зависит от него, не может быть окончательным. По мнению К.Ясперса: «К числу фундаментальных признаков человеческой природы относится способность человека как такового понимать собственное и приумножать знание о себе. Самопознание, то есть рефлексия над самим собой, - непрменный элемент того аспекта человеческой души, который доступен...пониманию». [4, 423] «Окончательная» же интерпретация манифестирует противоречие в своём собственном бытии. Интерпретация всегда в пути. Можно представить «окончательную» интерпретацию как финалистскую, которую ограничивает свой конечный текст. Разумеется, речь идёт о финалистской интерпретации, которая доведена до логического предела. Например, психоаналитическая интерпретация или экзегеза стремится проанализировать текст так, чтобы в результате получить подтверждение уже известных постулатов доктрины (во фрейдовской интерпретации надо прийти к известным комплексам, а толкование Ветхого Завета должно совпадать с толкованием, которое даётся в Новом Завете). В противоположность финалистским интерпретациям, в интерпретациях операциональных заранее не даны ни результаты, ни техника исследования. Финалистские интерпретации уже имеют готовую топику и прикладывают её к конкретным текстам. Операциональным же интерпретациям приходится каждый раз заново строить топику для своей работы.

Если само слово «интерпретация» и указывает на конечность человеческого бытия и ограниченность человеческого знания, то это означает, что в осмыслении интерпретации появляется нечто, чего не было, когда герменевтика практиковалась только в специальных сферах и не была применена как техника преодоления трудностей в анализе сложных текстов, «герменевтический аспект не может ограничиваться «герменевтическими науками» - искусством, историей, не может ограничиваться общением с «текстами»: универсальность герменевтической проблемы, которую уже имел в виду как цель Шлейермахер, относится к совокупности всего разумного, то есть относится ко всему тому, чем можно договариваться». [1, 14]

Герменевтика, понимаемая ранее как учение об искусстве, больше таковым не является. А если не существует «полного» анализа текста или исчерпывающего понимания, то тогда искусство и теория интерпретации теряют свою значимость. «Гадамер отмежевывается от реконструктивно-эмпатической традиции истолкования, обнаруживая, что в основании этой традиции лежит иллюзия. Иллюзия эта состоит в допущении

прозрачности той сферы, которую принято называть сферой души или сферой духа. Именно это допущение лежало в основе такой процедуры прежней герменевтики, как «перемещение» (Umsetzung)». [1, 328-329] Перемещение предполагало сходную, если не одинаковую устроенность опыта мира автора и читателя, что предполагало вживание, переживание и перемещение из одного мира в другой, что, невозможно. «Вывод Гадамера предельно прост: основной герменевтической процедурой является не перемещение, а применение (Anwendung). Дело заключается не в том, чтобы отождествить себя с автором и тем самым преодолеть зазор между его и своим опытом, а в том, чтобы отнести несомое им сообщение к своей собственной ситуации». [1, 329]

Для философской герменевтики становится более важным возбудить интерес, который явится стимулом к пониманию, чем передавать содержание высказывания. Плодотворным методом современной герменевтики является рассмотрение каждого высказывания: ответ на вопрос и единственный путь понять высказывание заключается в том, что создаётся вопрос, на который отвечает данное высказывание. Этот «предвосхищающий» вопрос имеет свою смысловую направленность и не является никоим образом аргументом основной мотивации, а является звеном дальнейших смысловых связей, содержащихся в вопросе и предоставленном высказыванием. «Стоящий за высказыванием вопрос – вот та единственное, что придаёт ему смысл». [1, 66]

Следует считаться с тем, что первое определение традиционной герменевтики объясняло её как философскую категорию, которая интересовалась больше вопросами, чем ответами или, более того, рассматривала высказывания как ответы на вопросы, которые требовалось понять. Но и это ещё не всё. С чего начинается наше стремление к пониманию? Почему мы интересуемся пониманием текста? Имеем ли мы свободный выбор? Правда ли, что мы можем следовать своему свободному решению, когда пытаемся исследовать или истолковывать определённые явления? Во всяком случае, теолог будет иметь некоторые возражения и скажет: «Конечно, нет! Наше понимание Священного писания не может быть свободным». Это требует определённого снисхождения: Библия – не просто совокупность предложений, которые безвольно подчиняются человеческому анализу, она претендует на то, чтобы быть объективным высказыванием или совокупностью объективных высказываний. Но не только теологи сомневаются в том, что при толковании традиционных текстов возможно принятие свободного решения, учитывая, что мы всегда будем спрашивать себя, почему тот или иной текст вызывает у нас осознанный или неосознанный интерес. То, что текст сообщает нам какой-либо факт, ещё не является ответом. Такие факты могут встречаться и в высказываниях. Но поскольку, вопрос, ответом на который является высказывание, сам мотивирован, и тогда в определённом смысле каждый вопрос сам является ответом. «Есть много видов вопросов, и всякий знает, что вопросу мало быть лишь синтаксической единицей, чтобы его смысл именно как вопроса зазвучал в полную силу. Я имею в виду вопросительную интонацию, благодаря которой некоторое речевое единство, оформленное как высказывание, может обрести характер вопроса. Прекрасным примером может служить и обратное превращение, когда нечто, имеющее вид вопроса превращается в высказывание. Такой феномен получил название риторического вопроса». [1, 66] Он отвечает на вызов. Без внутреннего напряжения между нашими ожиданиями и общими воззрениями, и без критического интереса к бытующим мнениям вообще, не было бы никаких вопросов. Этот первый шаг герменевтического усилия, особенно требование (при анализе ответов на мотивирующие вопросы) вернуться назад – является не каким-то особенным трюком, а, напротив, нашим обычным поведением. Если мы должны ответить на вопрос, но не можем правильно понять его, то есть мы не знаем точно, что хочет знать Другой, тогда мы должны, очевидно, попытаться лучше понять смысл вопроса. И мы задаём дополнительный вопрос: почему он это спрашивает? Только тогда, когда нам понятен мотивирующий смысл вопроса, мы можем начать искать ответ. «Диалектика вопроса и



ответа и состоит в том, что в действительности всякий вопрос сам по себе вновь является ответом, мотивирующим следующий вопрос. Таким образом, процесс обмена вопросно-ответными репликами обнаруживает структуру, лежащую в основе человеческого общения, фундаментальную структуру диалога. Этот феномен составляет суть человеческого понимания». [1, 130]

Трудно представить себе, что ответы на вопросы упадут с неба и что их можно будет проанализировать, не принимая во внимание то, почему они были сказаны и каким образом они отвечают на что-либо. Это основополагающее и в действительности неограниченное требование, которое необходимо при каждом герменевтическом действии. Не только в философии или теологии, но и вообще при каждом серьёзном исследовании необходимо осознание герменевтической ситуации; если мы хотим приблизиться к сущности вопроса, это должно стать нашей основной целью.

Всякая герменевтическая ситуация уникальна, она невыводима из предшествующей ситуации и не может быть сведена к той, которая следует за ней. Для того чтобы сформулировать это с позиции нашего тривиального опыта, мы должны постигнуть суть вопроса, осознать скрытые предпосылки (в первую очередь имеется в виду не только объяснение подсознательных предпосылок в рамках психоанализа, но и попытка понять неясные предпосылки и импликации, которые содержатся в самом поднятом вопросе), тогда у нас будет возможность понять утверждения, которые нас интересуют, в то время как мы узнаём в этом свои собственные вопросы. С этим связан тот факт, что подсознательное и имплицитное образует не только противоположность нашему осознанному человеческому существованию. Задача понимания состоит не только в том, чтобы до мельчайших подробностей объяснить наше бессознательное, которое мотивирует наши интересы, но и понять и истолковать это в границах, которые определены нашими герменевтическими интересами. Конечно, каждую герменевтическую ситуацию можно довести до границ, когда появляются сомнения в смысле и смысл уходит на задний план. Так работа психоанализа неправильно бы оценивала собственное значение, если бы она не рассматривала свою задачу как предельную и не выходила бы из основного понимания того, что жизнь всегда находится в некотором равновесии и что к этому равновесию относится также равновесие между нашими бессознательными инстинктами и нашими сознательными человеческими мотивациями и решениями. Конечно, речь здесь не идёт о полной закрытости или притворстве.

Задача человеческого понимания ограничена: «понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстоит нам как что-то абсолютно загадочное». [1, 18] Понимание, также ограничено сопротивлением, которое оказывают высказывания и тексты, а, следовательно, в области герменевтического опыта, о чьих условиях герменевтическая философия пытается дать отчёт, подтверждается родственная связь герменевтики и практической философии. Сближает их то, что понимание также как и действие, всегда остаётся риском, а в этих процессах никогда не применяются всеобщие правила и знания. Это значит, что понимание, там, где оно удаётся, является проявлением герменевтического опыта, который как всякий новый опыт входит во всеобщую систему нашего духовного опыта. Бесспорно, «в рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме». [2, 510] Опыт невозможно представить себе как бессловесный, потому что частью самого опыта является поиск слов его выражающих. А подлинное бытие языка проявляется в том, что в нём выражается мир. «Таким образом, исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания языковой природы герменевтического опыта, мы должны исследовать связь, существующую между языком и миром». [2, 513] В языке есть свобода и несвобода, игровое и серьёзное, всё многообразие и вариативность, необходимые при осуществлении

взаимопонимания. «Связь языка с миром определяет и его специфическую фактичность. Дела и обстоятельства – вот что выражается в языке». [2, 515] Это то, что отличает человека от животного, так как человеческий язык способен изменить существование обладающего им. «Тот, кто имеет язык, «имеет» мир». [2, 524] Тот, кто имеет язык, способен преодолевать границы непонимания, способен понимать.

Понимание – это приключение и оно, как и любое приключение опасно. Из этого следует, что герменевтический способ, желая коснуться наших основных интересов, имеет более или менее высокую продуктивность, но если признать понимание приключением, то из этого следует то, что оно даёт особые шансы. Приключение способствует расширению нашего человеческого опыта, нашего самопонимания и нашего кругозора, позволяет осуществлять выход за пределы. «Метафизическое понимание направлено на смысл, выходящий за пределы переживаемого и свободно содеянного нами, на смысловую связь, в которую, по идее, включён и в которой хранится всякий ограниченный смысл. И факты, и свобода истолковываются метафизическим пониманием как язык некоего абсолютного бытия. Это истолкование представляет собой не просто рациональное умозаключение – в этом случае оно было бы лишь пустой игрой, – а прояснение фундаментальных переживаний с помощью символов и идей». [4, 376] Осознавая и созерцая одушевлённый и неодушевлённый мир, гармонию космоса «мы начинаем постигать множество целесообразных связей, а затем переходим к смутному ощущению всеобъемлющей жизни, посредством ряда свойственных ей форм реализующей себя как бездонный смысл. С человеком дело обстоит так же, как с природой: мы сталкиваемся с ним во всей полноте его эмпирических свойств и свободы. Для нас он представляет собой не просто некую эмпирическую действительность; в метафизическом понимании он, подобно любой иной действительности, обретает недоступный верификации смысл... особый смысл как неповторимое в своём роде существо». [4, 376]

Постижение смысла текста, так же как и психологические факторы восприятия читателем и слушателем текста, соотносимы с процессом коммуникации, процессом растущего доверия между определённым опытом или текстом и нами самими. Все неопределённые представления о смысле, находящиеся в пространстве нашего сознания, слово за слово ведут к артикуляции и таким образом становятся составляющими коммуникативного акта. Смысл выступает как умозрительно выделенное взаимодействие человека и бытия. Смысл не только лишь вскрывает ситуации применения того или иного языкового оборота, но и характеризует взаимоотношение человека и мира. Реализация этого отношения, есть построение микрокосма смыслов, в котором живёт человек.

Общность всего понимания, основывающая речевую деятельность, является фундаментом объёмного здания герменевтического опыта. Имея общую перспективу, если мы говорим на одном языке, мы связаны общим мировосприятием. «Всякое истолкование того, что подлежит пониманию, приближающее его к пониманию другими, имеет языковой характер». [1, 260] Это проявляется, например, в модели дискуссии: общение плодотворно, если найден общий язык, затем участники расходятся, изменив мнения. Индивидуальные аспекты, с которыми они вступили в дискуссию, претерпели изменения, трансформировав и обогатив тем самым опыт участвовавших в обсуждении. Это своего рода прогресс, заключающийся в обогащении смыслами нашего опыта и в словесных находках, расширяющих границы человеческого языка. Вообще, «философия – это постоянное усилие отыскания языка или, скажем с ещё большим пафосом, постоянная мука нехватки языка». [1, 34] Попытка найти общий язык, позволяет войти в медиум языковости как традицию посредничества, присущую истолкованию. Медиум языка, языковая среда мышления тематизируется Гадамером именно для того, чтобы указать на то, что феномен языка не является ни «прозрачным», ни нейтральным. «Истолкование как бы взвешивает само дело на весах слов... Там, где мы имеем дело с пониманием и истолкованием языковых текстов, само истолкование, осуществляемое в среде языка,



показывает нам, чем всегда является понимание: таким у-своением сказанного, что оно становится нашей собственностью». [2, 463]

Герменевтика, которую Гадамер обозначает как философскую, не является новым способом интерпретации, она в основном описывает только то, что происходит в случае, когда толкование удаётся. Интерпретатор, который не обращает внимания на факты, пренебрегает законами интерпретации, потому что «философское знание есть знание принципиально интерпретационное. Интерпретация есть неустранимый момент, форма и способ функционирования философских знаний. Новое философское знание всегда является результатом интерпретации». [3, 4]

Речь, таким образом, ни в коем случае не идёт о науке об искусстве, поскольку невозможно и ненужно задавать границы того, что мы можем понимать. Ведь мы должны признать и мы не можем этого изменить, что в нашем понимании всегда срабатывают недосказанные предпосылки. Если бы мы, впрочем, могли, наверное, даже не нужно было бы этого менять, так как понимание – это всегда больше, чем искусное применение умения. Это значит: герменевтика – это философия и в качестве философии – практическая философия. «Практическое знание, «фронесис» - это другой тип знания. Это означает в итоге, что оно направлено на конкретную ситуацию. Следовательно, оно требует учёта «обстоятельств» в их бесконечном разнообразии». [2, 63]

Чтобы проникнуть в суть проблемы, мы должны подвергнуть понятия, которые непосредственно связаны с герменевтической практикой, историко-понятийной рефлексии. Это в первую очередь само понятие «философия». «Философствование не начинается с нуля – ему надлежит возвращать язык философии, отчуждённый от сказующего смысла своей речи, к высказыванию того, о чём идёт речь. Чтобы вновь исполнить этот завет Сократа, можно использовать как модель, разработанную Аристотелем «практическую философию»...этот аристотелевский образец науки о практическом знании и его тесной связанности с этосом представляет собой единственный образец теории науки, согласно которому герменевтический опыт осмысления – осмысления, непрестанно продолжающего выражать себя средствами языка, осмысления, никогда не начинающегося с нуля и никогда не замыкающегося на бесконечности, - может быть понят как первооснова всей философской мысли». [1, 15] До 18 столетия само слово «философия» не имело того значения, которое мы связываем с ним сейчас, когда мы отделяем философию от науки и, в то же время, настаиваем, что она тоже является наукой.

В понимании Аристотеля, практическая философия – это «философия», «наука», знание, оперирующее доказательствами и доступное изучению, но не та сфера науки, которая была примером теоретического познания у греков. «Практической» эта философия называется в противоположность к теоретической философии, которая охватывала «физику» и «математику». Так как человек является политическим существом, то к практической философии относилась в первую очередь политическая наука, которая развивалась вплоть до 19 века как «классическая политика». Также необходимо отметить, что изначальное понятие «практика» было по другому структурировано. Чтобы снова дать ему определение и понять смысл традиции практической философии, его нужно полностью лишить его противоречащего отношения к «науке». Даже не в противоположность к «теории», которая определённо имеет место в аристотелевском разделении наук, является здесь действительно определяющей, как красноречиво говорит тезис Аристотеля о том, что мы называем тех людей наиболее деятельными, которые известны своими умственными способностями. Это звучит как софизм лишь для современного человека, так как только для нас значение практики определяется применением теории и науки со всеми унаследованными от «практики» коннотациями.

У Платона мы находим известное противоречие, которое существует между чистым порядком вещей и запутанным тёмным миром чувств и которое определяет учение

Платона об идеях, но оно всё-таки не является идентичным отношениям теории и практики, как это понимали греки, поскольку понятийное поле, в котором существовало слово и понятие, не в первую очередь определяется применением теории.

«Практика» формирует способ поведения живых в обобщённом виде. Практика как претворение в жизнь занимает место между деятельностью и местоположением. В таком смысле она не ограничивается человеком, который действует лишь по собственному усмотрению, более того, практика подразумевает вообще протекание жизни (*Energeia*) живого существа, которому соответствует образ жизни, которая ведётся определённым образом (*биос*). Решающим, конечно, является разница между человеком и животным, так как образ жизни людей не является точно и однозначно определённым природой, как мы наблюдаем это в случае с другими существами. Особенностью человеческого образа жизни является, например, прогресс, подразумевающий предопределение и преимущество выбора, ведь выбрать что-то из нескольких осознаваемых альтернатив – особенное свойство человека.

Термин Аристотеля «практика» получает, таким образом, специфический акцент, поскольку применим к свободным гражданам греческого полиса: такова «человеческая практика» в первичном значении этого слова. Свободный выбор ориентируется на важнейшие сферы жизнедеятельности, такие как наслаждение, власть, брак или познание. Наряду с этим в политической системе человеческого сосуществования сталкиваются также другие различия в образе жизни: различия между мужчиной и женщиной, старцем и ребёнком, свободным и рабом. Всё это «практика», которая выходит за пределы природного в поведении в отличие от животных, у которых жизненные инстинкты являются заданными от природы, врождёнными. Конечно, практика как искусство человека во всех случаях различна, даже если это полная, базирующаяся на знаниях и выборе «*Arete*», которая реализуется свободным жителем полиса. А практической философией, свободные граждане полиса, по Аристотелю, «занимаются не просто ради знания, но ради *arete*, то есть практического бытия и действия». [1, 205]

Практическая философия занимается не обучением прикладным искусствам и навыкам как таковым, насколько бы важны они ни были для общественной жизни людей, а доводит до сознания индивидуума отличительную черту человека: иметь «*Prohairesis*», будь то усовершенствование основных человеческих принципов такого предпочтения, которые имеют характер «*Arete*», будь то мудрость сознания и сообразительность, которая руководит всеми поступками. Во всяком случае, она должна быть ответственной за точку зрения, согласно которой одно предпочтается другому, то есть ссылкой на добро. Но так как знание, которое руководит поступками по своему существу необходимо только в конкретной ситуации, в которой необходимо выбрать оптимальное (без того, чтобы изученная техника могла кого-нибудь избавить от собственного размышления и принятия решения), поэтому практика, которая направлена на это практическое знание, не является ни теоретической наукой в стиле математики, ни специальными знаниями в смысле умственного овладения процессами работы, «*Poiesis*». Поэтика должна исходить из практики и ссылаться на практику со всеми типичными общими положениями, которые делают её понятной. Это и составляет специфический характер поэтики и политики Аристотеля. Её предметом не всегда является постоянно меняющаяся ситуация и виды отношений, которые, конечно, можно понять только в их упорядоченности и общности. Такое изучаемое знание типичных структур имеет характер познания только благодаря тому, что оно снова, как и техника, воплощается в конкретной герменевтической ситуации на практике.

Итак, практическая философия является «наукой», то есть знанием, которое изучается, но оно является «наукой», которая зависит от условий. Она требует от изучающего такую же нерасторжимую связь с практикой, как и от обучающего. Таким образом, она стоит близко к специальному знанию техники, но что её от неё отделяет –

это то, что она ставит вопрос о добре, например, о лучшем способе жизни или лучшей конституции страны, и не только овладевает одним умением, как техника, задача которой ставится другой инстанцией: целью. «Существует в высшей степени своеобразное напряжение между «технэ», искусностью, мастерством, которому можно научиться, и тем знанием, которое приобретается благодаря опыту. На практике предшествующее действию знание, которым обладает человек, выучившийся какому-либо ремеслу, не обязательно выше того, каким обладает необученный, но многоопытный человек. Хотя это и так, мы не назовём такое предшествующее знание «технэ» теоретическим, особенно если учесть, что в процессе использования этого знания опыт накапливается сам собой. Ведь оставаясь знанием, оно всегда ориентировано на практику...» [2, 373]. Совершенно ясно, что герменевтика с давних времён и до нынешних дней претендовала на то, чтобы её отражение возможностей, правил и средств толкования на практике непосредственно было бы полезным – в то время как, например, некоторые применённые на практике теории логики обладают научным тщеславием как таковым для развития логического мышления.

На первый взгляд герменевтику можно рассматривать как науку об искусстве, так же как риторику, но старая герменевтика была в первую очередь практическим элементом процесса понимания и толкования и намного реже теоретическим учебником, который во времена античности назывался «Techne». Книги под названием «Герменевтика» имели в большинстве случаев чисто прагматически-оказиональную черту и помогали понять тексты, благодаря пояснениям сложных моментов. Даже в тех областях, в которых сложные тексты были предназначены для истолкования, сперва развилось отражение сути такого образа действия и породило нечто, подобно герменевтике в нашем понимании этого слова.

В герменевтике сегодняшней продолжает жить основная традиция практической философии, представляющая собой часть её философских импликаций. В герменевтике мы также имеем дело с той же самой сменой импликаций между теоретическими интересами и практической деятельностью. Теория не ограничивает интереса в стремлении к знаниям, но исключает все интересы полезности, независимо от того, кого эта полезность касается – отдельного индивида, группы или общества в целом. С другой стороны, бесспорно первенство практики; герменевтическая практика как проблема применения герменевтики является не столько реализацией теоретических знаний в практике, сколько размытием границ между теорией и практикой, потому что необходимость понимания проистекает из жизненного мира и обусловлена нашим жизненным опытом.

Теоретический метод помогает осознать, что развивается на самом деле в практическом опыте понимания. Теория, всё, что она говорит в теоретическом описании форм правильной жизни, едва ли может быть применено в жизни конкретного человека. Тем не менее, всеобщее стремление к знаниям не останавливается там, где конкретная практическая рассудительность играет решающую роль. Связь между всеобщим стремлением к знаниям и практической деятельностью, представляет собой взаимную связь, потому что теоретическое осознание опыта понимания и практики понимания, философская герменевтика и личное самопонимание, неотделимы.

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. М.: Искусство, 1991.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем./ Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н.Бессонова. - М.: Прогресс, 1988.
3. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. - М, 1991.
4. Ясперс К. Общая психопатология. / Пер. с нем. – М., Практика, 1997.

В.В. Попов

О ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ ПОНЯТИЯ «КАРНАВАЛИЗАЦИИ»

Идеально-утопическое и реальное временно сливались в этом единственном в своем роде карнавальном мироощущении.

М.М. Бахтин
[5, с.14]

...по своей собственной оригинальной сущности он [праздник. – В.П.] таков, что он постоянно иной, даже если празднуется «так же». Сущее, то, что есть и при этом всегда является иным, это и есть «временное» в самом радикальном смысле, как все то, что принадлежит истории.

Х.-Г. Гадамер
[6, с.170]

Содержательное наполнение понятия «карнавализации» после бахтинского «перевоплощения» народно-праздничной практики карнавала и «смеховой культуры» в полифоническое романное слово через осмысление происходящей при этом специфической «релятивизации» социально-идеологической иерархии – в более широкой своей перспективности – становится достаточно целостным выражением одной из возможностей видения *не-монологического* социального дискурса. Для обоснования такой диалогизирующей потенциальности одной из направляющих проекций оказывается анализ основных особенностей специфического карнавального восприятия исторического времени: выделение того, что было здесь составляющим и отличительно действенным для общей концептуализации и функционирования данного понятия, рассмотрение некоторых соответственных референциаций такой тематизации.

Темпоральная структура, реализуемая карнавальным праздником, в традиционном представлении обозначает собой «календарно»-смысловую цикличность, обеспечиваемую периодическим «возвращением праздника» (Х.-Г. Гадамер), перемежающейся «последовательностью» – самого непосредственного, «осязаемого» прихода празднования и его повторяющегося в своей длительности ожидания. Карнавал повторяется, достаточно выразительно повторением и создается, обосновывается, повторением проявляется и так становится определенной символической моделью «возврата» в континуальность «настоящего» своеобразной «оплотненности» исторического, где то же повторение становится известным исходным и конституирующим свойством уже «самого» исторического и временного. Тогда необходимо через такую карнавальную «опцию» задаться вопросом: *что* же здесь повторяется, *как* повторяется, чему равно это «повторение» и, собственно, (даже) *насколько* «повторяется»? Отсылает ли это «повторение» к какой-то тождественности, точнее, повторению тождественности, что становится именно в «логике» карнавализации как проявляющейся ис-полненности «двутелого мира» (именно «двутелое» как – полное «одного», своей «другостью» и ис(/на)-полненное) таким «тождественным», – еще раз: как здесь временность может становиться «тождественной»? Особенно важной при этом оказывается попытка наметить принципиальное смыслообразовательное отличие этого повторения карнавального времени от оснований известной модели «вечного возвращения», возвращения «того же самого», например, в одной из ее самых впечатляющих конкретизаций, – «нигилистической» ницшевской, где его выразительнейшее ироническое «Вечно Дурацкое» (пародийно синонимизирующее к



«Вечно Женственному» у Гете), как всегда обеспечиваемое своим же (*себя*) отрицанием оказывается принимающим и повторяющим само себя «вечным» воз-вращением в качестве единственно возможной и необходимой реальности.

Карнавал сразу же получает варианты своего двойного временного измерения и восприятия: отмеченное - он ожидается, периодически разворачивается в «чистом» календарном ритме, а наступая, в дни своего празднования образует еще одну - свою самостоятельную - временную форму, непосредственное содержательное время-«в-себе». «Реальность» времени здесь *удваивается*, что достаточно близко в некоторых из своих проявленностей к качественно-динамическому представлению о структурированности музыкальной темпоральности, «фразовом» музыкальном становлении, которое так же «раздваивается» в своем временном существовании: звучит в «физическом» времени и «одно» временно само по себе может являться специфической, (- пусть и иногда так по-*peterson*овски счастливо свингующей,) но - «записанной», оформленной и в той или иной степени закрепленной своей знаковой привязанностью и выраженностью - временной формой. Но при этом существенным оказываются то, что «музыкальный процесс и конкретное живое музыкальное время - синонимы, так как реальность времени проявляется в его содержательности»[1]. В карнавале же подобная «синонимичность» не имеет такого прямого характера содержательной зависимости как в музыкальном произведении, отношения подобной «реальности» времени и так же понимаемой его содержательности приобретают в карнавальном свою большую «стереоскопичность».

Так карнавальное время, «накладываясь» на время «реальное» устанавливает более своеобразные взаимоотношения: не столько синонимизирует ему, насколько удваивает его *еще* один раз. Здесь уже срабатывает та отличительная непосредственная «логика» всеохватывающего карнавализирующего дублирования, когда вся смысловая реальность стремительно амбивалентизируется, утрачивает приоритетность или позитивированность *одного/одним* смыслом или же даже одной множественностью. Соответственно, такая карнавализованная временность постоянно удваивается, при этом удвоение становится не самозамыкающимся, *не* отсылающим к какой-то (пусть и альтернативно-) другой временной форме, что нарушало бы саму амбивалентность своего основания. Полагаемая карнавальным амбивалентным *другость* обладает некоторым «абсолютным» характером: такое «абсолютное» здесь как раз в силу отличительного характера своей *другости* как находящейся *вне* системы оппозиций - той же альтернативной оппозициональности: одного, определенного и его некоторого противоположного, противопоставленного другого. В этом случае, такая «абсолютная» *другость* будет тем, *внутри чего и благодаря чему* производится и воспроизводится любая (одна) определенность. Этим движением возможной дифференциации *другости* (повторим, «1») *другость-альтернативность* и «2») *другость-возможность*, «абсолютная» возможность (любого) определенного) еще раз выразительно артикулируется то, что состояние карнавальной амбивалентности - это не только обычное, регулярное «словарное» определение смыслового действия карнавала в качестве переворота или переворачивания принятой иерархии значений, или даже *не столько* - большее - как то тоже достаточно привычное и традиционное выражение неизбывной двойственности, двойственности как одновременности противоположного. А, в большем и собственном, оригинальном смысле, - если следовать «непосредственному» значению того же префикса *ambi* - с его «стартовыми» проявленностями: как, например, «*кругом, с обеих сторон*», - то карнавальная амбивалентность, сама карнавализация - не только (лишь) отмеченная одновременная реализация противоположного, противоположных смыслов, а - выражение их определенной смыслообразовательной «сплошности» - взаимодополняющей и взаимополагающей *другую*, тою же которая «располагается», действительно, «*крутом*» или «*с обеих сторон*». Такая «*другостью*» обеспечиваемая, «*другим*» восполняющаяся «сплошность» и есть, видимо, то известное бахтинское «утопическое всевременье настоящего» в карнавально-смеховом мироощущении.

В таком значении время карнавализации оказывается рефер(енц)ирующим не к самому себе, а к своему другому, своеобразному «всевременящемуся» другому, которое в возможности своей реализации, смысловой проявленности как формы временности становится не простым дублированием или «переворачиванием», а, скорее, инверсионным «движением», то есть таким другим, которое постоянно «переставляет» то же другое. Можно предположить, что и в этом же смысле, смысле друтости, тождествующей *только* друтости, - «временится» и гадамеровский «возвращающийся праздник, — где, заметим, - это не другой праздник, но и не простое воспоминание о том, который уже некогда праздновался»[6,с.169]. Карнавальное время «так» (и вовсе без линейного «-ти») уже уходит от традиционностей темпорального восприятия: не сохраняет линейной направленности движения и так же не поддерживает условия какого-либо (определенного, одним определяющегося) «возвращения», или же предельно своеобразно «декодирует» некоторую «структурированность» последнего, если позволить считать таким «возвращающимся» само указанное «переставление» друтости. Другое, таким образом, - это, вероятно, именно то, что «...возвращается вечно и в то же время невозвратно», - и, «далее», соответственно, уже у Бахтина, - «Время здесь не линия, а сложная форма тела вращения. Момент возвращения уловлен Ницше, но абстрактно и механически интерпретирован им»[2,с.78]. Такое *в(оз-в)ращение* времени, понимаемое как «переставление» друтости, - «возвращающаяся» временность через свою потенциальную друтость приобретает открытость и незавершенность как наиболее возможно-адекватное выражение той «конкретной историчности» как «становящегося целого мира»[4,с.16], историчности, которая, действительно, может «возвращаться», но остается при этом «невозвратной», невозвратно-другой, принципиально не совпадающей с самой собой.

Историческое здесь и открывается как наше эпиграфическое гадамеровское «то, что есть и при этом всегда является иным»[6,с.170]. Через проекцию же бахтинской двойственной «конкретной историчности»[3,с.2 из 42] вышеуказанное положение Гадамера можно найти так: «то, что есть» — это один из двух составляющих моментов единой и единственной «конкретной историчности» - «индивидуально-исторический (фактический) ...автор, время, условия и нравственное единство его жизни...» или «свое бытие»[Там же], а второй момент, уже соответствующий гадамеровскому «при этом всегда является иным», позволительно сопрягается у Бахтина с общей «смысловой стороной ...общезначимым суждением»[Там же], где последнее, в свою очередь, отвечает, соответственно, той же бахтинской «не переработанной и не рационализированной официальным сознанием основе мира» [2,с.78]. Где отмеченная «не-переработанность» и «не-рационализированность» и сохраняет другое, «избыточную» друтость другого, как историческое или «временное» - («возвращаемся») другое «в самом радикальном смысле, как все то, что принадлежит истории»[6,с.170]. Повторение или «возвращение» в таком случае может быть тождественно только самой карнавализации, насколько, опять же, она представляется повторимой в своей друтости, - так здесь выразительно продуцируется «другое» время, оно тождественно «другое» другому, - только друтость оказывается элементом тождественности, и повторение находится в таком рассмотрении как — карнавальное повторение «другого» другим, только такое нередуцируемое, точнее, *позитивно* нередуцируемое (как, например, может выявляться подобная позитивность в известном положении: «воно завжди є також і “щось” (“дещо”), “яке не ніщо”»[8,с.152]) «другое» может быть амбивалентным другому, еще раз - «другое» составляет собой амбивалентность всякого другого.

Карнавализованная темпоральность становится тогда именно той формой восприятия «археологии» времени, которая своей инверсионной друостью будет препятствовать тому или иному возможному описанию прошлого/настоящего/будущего - истории как науки о «пределах» времени по прото(/пост)монологически сформулированным нормам и установкам, которые бы не отражали «действительные»



события, все многообразие их конкретных бытийственных форм, а давали их оценку по определенной нормативной, концептуальной или идеологической шкале. Появляется еще одна своеобразно обоснованная возможность видения нормативности или установленности как действительного исторического образования, - имеющего свою временную другость, которая, соответственно, может быть поли-интерпретирована, диалогизирована, что дает историческому индивиду перспективу для архитектурно-ответственного поступка, где временность самого акта-поступка является ме(т)рой (как возможное аллюзивное к хлебниковскому «время – мера мира») историчности, выраженной в участии «поступающего бытия».

Карнавальное время может оказываться «непосредственно» возможным сопряжением (вполне, по-бахтински, выраженным «идеально-реальным»), заметим, - без привычной дифференцировки – двух основных понятийных представлений о природе времени: (1.) времени *количественного* (квантитативного, или, – несколько «карнавальнее», - "тик-так"-времени, - по выражению Д. Дьюи) и (2.) времени *качественного* (квалитативного, отчасти "забытого измерения" по И. Пригожину). Если допустить, что происходит исполнение амбивалентности этих двух различающихся временных измерений и восстанавливается смысловая «сплошность» *качественного* и *количественного* времени, то необходимо увидеть как же происходит такое единое, «единственное» «овременение» времен. Карнавализованное восприятие времени делает во многом непозволительным привычный взгляд на развитие представлений об определенной стадийности в количественном-качественном дифференцировании времени, при котором на протяжении XIV-XVII столетий дискретная, статичная структура (время-количество) постепенно начинает превращаться в переживание непрерывности, в экспрессивный пульсационный континуум (время-качество) – становится тем выразительнейшим временем обоснования/реализации Модерна - континуально-дискретным образованием, с фундаментальным приоритетом непрерывности. Такая хроноартикуляция становится синонимичной принципу («полезной») функциональности – как качественного счета и делимости в непрерывности движущегося времени. Собственно, здесь мы тоже имеем специфическую попытку «сложения» временности количественной и качественной. Тогда необходимо подчеркнуть ее принципиальное отличие от предполагаемого понятием «карнавализации» своего суммирования – того своего «всевременья». Начнем с возможного общего составляющего в нововременной и карнавальная стратегиях времени: так сама непрерывность и определяется амбивалентностью как (только) «одновременностью» внутренних процессуальных/временных связей, своей разно-направленностью и создающих общее напряжение-ощущение сопряжения времени. Таким образом, амбивалентность здесь в равной степени конститутивна для каждой из стратегий. Но именно здесь же, в конкретной специфике парадоксальности объединения количественного и качественного, и начинают складываться искомые отличительности. Модерное видение времени при всей своей энергетике сопряжения противоположностей реализует себя преимущественно в критерии функционального, количественное и качественное сливается, становится здесь одно-определенным результатом – практически не-различительным-Одним – тем результирующим успешно-функциональным, только достижению и повышению все большей степени функциональности и подчиненным, - происходит своеобразная одно-сторонняя утилизация функционального. С такой же, пусть и достаточно широкой, но исключительно проявляющейся только в степени своей функциональной избранности, перспективы происходит здесь и любое построение исторического. Карнавальная временность, где отрицание и позитив(ирован)ность (той же, допустим, функциональности) равномоцны и одновременны в своих проявлениях, заставляет искать постоянное взаимодополнение и взаиморасположение другого к приоритетно реализуемому смысловому напряжению, где, соответственно, сила

реализации как свое другое обеспечивает такое же усиление другости, еще одну возможную выраженность той же левинасовской «заботы о Другом».

Но такая модель времени-как-карнавализации, видимо, заметно отличается и от (постмодернистского) представления о времени-конstellации как рефлексивном движении от полного упразднения поступательного времени-последовательности («вертикали») к трансверсальному времени-«поверхности» (или «горизонталю»). Так же и в этом случае можно попробовать найти отличия через определенные сходства. Общим, как для карнавальной, так и для постсовременной темпоральности будет видимое в каждом из случаев полноправное существование и взаимодействие временных смыслов, которые разворачиваются и в "текущем" Хроносе, и в "вечном" Эоне, - конструируя - взаимодополняя и сопрягая их. Но именно в этом "внешне-време"подобном и заложены стратегические отличия. Видимое "равно"правие может распасться на два достаточно общих из своих возможных проявлений:

1) "постмодерную" равно-значность симулякров и восполнительностей с их "организующим и направляющим" *Differance* (а, если позволить себе допустить, что это *Differance* может в той или иной степени симуляционироваться в украиноязычном "розставлянні", то вот наш необходимый "контекст в контексте": "...запитання щодо мотиву гетерогенності, не звідного...лише до мотиву розставляння, тобто мотив гетерогенності містить...два моменти, по суті нероздільних, але водночас і неототожнюваних один з одним, розставляння та інакшості"[8,с.151]) и

2) карнавальную онтологически-событийную двузначность любого контекста. Еще раз - "внешнюю" равно-значность, симуляционно-"непричастную" и "внутреннюю" дву-значность карнавального нераздельного "двутелого мира", всегда показывающую другое как - "два тела в одном"[5,с.32], - где другость находится непосредственно *внутри* данной временности, которая, в свою очередь, является отношением к еще "другой" временности. Если "все временится" (Э. Гуссерль), то временится как именно своим раздвоением, друго-временится, где инверсионное присутствие другого и дает историческое в качестве своей возможной реализации: историческое становится таковым как отношение одной временности к ее выражению другой, когда одна временность находит себя именно *другой*. В таком отношении для карнавализованного потенциальной другостью всякого смысла сознания наша современность, реализующая преимущественно свои "пост"смыслы и "пост"значения "конца" (со всем его тотализирующе-утилитарным синонимическим рядом...), производит впечатление "остановленного гротеска" или даже "чистого трупа, лишённого беременности"[5,с.61], - вспомним образную квинтэссенцию-"основание" карнавализации: "Беременные старухи при этом *смеются*"[Там же,с.31]. И, если модерная утилизация в постмодернизме приобретает тотальный характер, то, в таком отношении, действительно, все "состояние постмодерна" может оказываться (только) еще одной, опять же еще одной в силу своей *одной* определенности, определенности одним как своеобразно-близкой "*изнанкой*" всего комплекса своего возможного «лица» - "проекта Модерна", или же, например, достаточно выразительно во вполне динамической интерпретации у С. Корнева, "...оказывается, что "проект современности", заброшенный (по Хабермасу) и ликвидированный (по Лиотару), на самом деле успешно воплощается в жизнь. Просто в данный момент мы являемся свидетелями его первой, разрушительной стадии, на смену которой рано или поздно придет "позитивная" программа. Современная "постсовременность" будет выглядеть тогда как временная пауза между двумя острыми приступами модернизма"[9,с.5 из 8]. А темпоральность карнавализации может предлагать нам единое «архитектоническое строение действительного мира-события», целостность которого обусловлена такой степенью разнородности, разноречивости, различности, что, вместо традиционного превалирования противоречивости и (взаимо)отрицательности, принцип инаковости реализуется как *чистое полагание*, полагание той же «абсолютной» другости-возможности, полагание с отсутствием всякой



приоритетности; подобное «абсолютное» другое, собственно, именно в такой своей до-приоритетности и может быть обнаружено. Таким образом полагаемое гетеротетическое оказывается пространством изначального полагания друтости, в котором происходит движение *различение, а не противопоставление*, становится различающаяся друтостью дополнительность, а не определенная, определяемая противоречивость. Если такая инаковость предшествует(ся) логической возможности отрицания и, соответственно, центральному для диалектического развёрстывания понятию – противоречия, - а карнавализационное, которое «начинается» специфическим смеховым осмеянием, «самим» смехом – то и в этом смысле у Деррида - «один только смех не укладывается в диалектику и диалектика»[7,с.142] (или, вспомним, соответственное диалектическое-«археологическое» у Бахтина: «Диалектика – абстрактный продукт диалога»[4,с.318], именно в таком порядке и именно «продукт»). Так открывается возможность не только другого мышления (как альтернативное «другое» «внутри метафизического настоящего»), а более *радикального* – мышления *из* другого, возможно, из того, - *внутри чего (а не наоборот)* – та же метафизика и производится. Что, в свою очередь, будет, по меньшей мере, дискредитировать всякое смысловое самомнение эпохи со всей его особенной значительностью и размыкать любой «конец истории», проявляя его как еще один изыск того же монологического мышления или же как выражение общей неизбывной утилитарности «нашей постсовременной Современности».

Литература

1. Аркадьев М. Креативное время, «археписьмо» и опыт Ничто. - <http://www.philosophy.ru/library/arcad/kreatime.htm>
2. Бахтин М.М. <К вопросам самосознания и самооценки...> // Бахтин М.М. Собрание сочинений [в 7-ми томах]. – Т.5. - М., 1997. – С.72-79.
3. Бахтин М.М. К философии поступка. - <http://www.philosophy.ru/library/bahtin/post.html>
4. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986. – 297-395.
5. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М., 1965.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: (Основы философской герменевтики). - М., 1988.
7. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская философская мысль середины XX века. – М., 1990. – с.133-173.
8. Деррида Ж. Позиції: (Бесіди з А. Ронсом, Ю. Кристевой, Ж.-Л. Удбіном, Г. Скаперта). – К., 1994.
9. Корнев С. Господин Батай и Господин Ницше: (Постмодернизм и тотальная утилизация). - http://www/chat.ru/~kornev/abs_gos.htm

Т.С. Мосенцева

gap: ВМЕСТО “МЕСТА” И “СЛОВА” В ТРАНСГРЕССИИ

“Сложно высказать и не высказать...”
(из песни)

“The only thing that remains is the gap.
The way they see you.”
(В. Пелевин “Generation “П”)

В “игре предела и бытия” язык (снова и снова) относится к своим возможностям двояким образом, в каждом образе уже различаясь, как:

Познание собственной
тотальности в полагании предела,
посредством этого полагания, когда
маркируем: “там – слишком там, здесь
– слишком здесь”. “Да-да”, делающее
возможным сделать высказывание,
открывающее и закрывающее его,
исчерпывающее (себя) в
(квази)перформативном акте, может
звучать “монотавтологией” [см. 9, с.96]:
круговая траектория, совпадение
начала и конца. The next is silence, но
только пока, поскольку всякое
движение “отсюда” – “вовне”
оказывается отодвиганием пределов,
освоением “пустоты” (значимое
отсутствие) и “безмолвия” (говорящее
молчание). Иначе – построением
(структурированием) “возможных
миров” по аналогии (da – fort – “da”) –
вплоть до остановки перемещения
(удаления) по оси референции [см. 18],
вплоть до “разрыва”: предел появляется
вновь: вот – Совсем Иное, не
высказываемое речью в первом лице из
предполагаемого центра: “вместо того,
чтобы выражать себя, [субъект] себя
выставляет, идет навстречу своей
собственной конечности” [19, с.131]. И
возвращается. Повторяет(ся) до
“изнеможения” (Понятия, Архива,
Присутствия) – никогда, впрочем, не
полного.

В обоих случаях язык колеблется между необходимостью признать свой предел и желанием представить его “иллюзорным”. Однако в этом желании открывается то, что “другого (языка)” не бывает по-разному. По крайней мере, кажется, что по-разному.

Не-мыслимое и не-выразимое (в
слове) может быть помыслено и

Познание невозможности
собственной тотальности в качестве
“собственной” по причине
нефиксированности предела.
Парадоксальным образом “другого края
языка” вроде бы нет в случае отказа от
“присваивающих” определений-по-
анalogии: “другого” нет “для меня”, как
“моего alter”: “ни названия, ни звука,
ни слепка” (если это (все еще) я –
именую, я – оформляю, я – зову). “Но
почему не признать здесь бесконечный
отказ, в котором как бы [выделено
мной — Т.М.] сдаются невозможному?
Сдаются другому – это невозможное,
которое может означать довериться на
пути к другому, прийти к нему, но не
переступить порог и даже любить
невидимость, которую сохраняет
другой, недоступный [...] другой теряет
свое имя или может сменить его, чтобы
стать каким угодно другим” [10, с.119-
120]. Как бы апофатика. Возможно ли
оставить (забыть, сохранить в
забвении) невозможным это молчание,
которым молчит “по ту сторону
предикатов [может быть]
сверхсущность” [7, с.164]?

и мыслятся и не-выразимое
и выражаются



выражено “наподобие” мыслимого и выразимого – как “симулякр”, который не отсвоен от центра-модели (в противном случае разве могли бы мы вообще говорить о “центре” и “периферии”, “модели” и “копии”?.. Платоновский симулякр – “псевдоним” симулякра Делеза: этот последний просто использует “имя”, которое уже ничего не называет, поскольку не имеет “аналога” в репрезентативной схеме), но – только “удален” присвоением в качестве “производной”: “другое” обнаруживается/выводится в присутствии ценой утраты “другости”.

“сохраненными” в Абсолютном отсутствии/Абсолютной беззвучности слова. “Другое”, таким образом, приходит к присутствию более “изошренным” способом: через “не-”, как то, что не присутствует, но противопоставлено – присутствующему, и в этом противопоставлении иногда сбывается: то как нехватка присутствия, то как его “начало” (“сверхсущность”).

Повтор “того же самого” и “уникальное молчание по ту сторону предикатов” разнесены как “изнанка” друг друга: (не)возможное в (не)возможном. Трудность “высказывания” и “невывысказывания” провоцирует трансгрессию как бесконечное движение от with к out в бинарно размеченном пространстве. Однако прежде эта “трудность” должна быть прослежена на примере “выведения в присутствие/высказывание”, чтобы выследить “необходимость” трансгрессии, дающую знать о себе как эффект подобного “выведения”. Как пример профигурирует обращение к “архаичной” структуризации пространства//текста (пространства в тексте), задаваемой “базовой” пространствообразующей оппозицией “космос-хаос” (“присутствие-отсутствие”).

Учреждение пространства в космогонии утверждает то, что “занимает место” в качестве “сущего” (существовать = входить в структуру = занимать место). “Ставшее” пространство “вещно”, места распределяются границами того, что существует (занимать место = входить в структуру = существовать). Пространственность и присутствие, таким образом, определяют друг друга, сходясь в “есть”, которое “здесь”. Несуществующее беспространственно, вынесено за пределы структуры – “вовне”. Беспространственное не представимо, поэтому “хаос” не “описывается”, либо его описание составляет краткий перечень “минус-свойств” (не-свойств), “изнаночных” по отношению к “космосу”: неупорядоченность, бесформенность и т.п. Вместе с тем неопределенно-хаотичное может войти в структуру, попав “внутри” оппозиции “центр-периферия”: беспространственность получает место, ориентированное относительно центра (в разных космологиях “маргиналии” могут окружать космос-сферу, либо быть “выше/ниже”, или же – с еще большей определенностью – располагаться в той или иной части света, чаще всего – на западе). “Помысленная” беспространственность воспринимается скорее как “недопространство”, нежели “непространство”, скорее как “некачественное пространство”, нежели “неопределенно-бескачественное”: так, оно часто ассоциируется с “остатками неупорядоченного хаоса”, которые возможно включить в “пространство-мир” (см., напр., освоение (не)пространства его “прохождением” в “сюжетах пути”). По-ту-стороннее оказывается (за)предельно-удаленным, чужим – “ино-странным”. С запредельно-удаленным пространством “отождествляются” такие абстрактные понятия, как смерть, ничто, бесконечность. Пространство “периферии, таким образом, выступает своего рода “материальным заместителем инобытия”. Возможность его описаний делает возможным выражение указанных понятий в тех же “свойствах”. Условием подключения “пространства” к “набору” маргиналий-заместителей инобытия выступают уже упомянутые нами характеристики: удаленность и/или чуждость. При этом в текстах “иное пространство” коррелирует со “смертью” (“ничто”, “бесконечностью”) столь часто, что для актуализации соответствующих коннотаций достаточно одного указания на определенный тип пространства. Примечательно, что такой “тип” может конкретизироваться в ряде “географических мест”, которые отвечают требуемой

“удаленности/чуждости”. Таковы, в частности, вполне “реальные” страны – Америка и Австралия. Проиллюстрируем это заявление несколькими примерами, в которых связь “Америки” или “Австралии” с “инобытием” (уже – “смертью”) достаточно эксплицирована:

1) первый роман Ф. Кафки назван “Пропавший без вести”. Его подзаголовок – “Америка”. Конфликтная несовместимость героя со “средой”, абсурдная “недействительность” действительности “объясняются” “чуждостью” места действия: как метафорической, так и буквальной (сам Кафка никогда не бывал в Америке и всячески подчеркивал полное незнание ее реалий [см. прим. в 11]). Более того: из дневниковых записей Кафки становится ясно, что изгнание Росмана “за океан” может интерпретироваться как его “убийство”, а скитания героя по “американским просторам” (“американскость” которых весьма и весьма условна) – как “посмертные безблагодатные странствования души”: “Росман и К. [герой “Приговора”], невинный и виновный, в конечном счете, оба равно наказаны смертью”. Одинаковость “наказаний” независимо от “вины” позволяет рассматривать “Америку” в качестве своего рода развернутого эпилога “Приговора”, хотя “эпилог” хронологически предшествует “основному тексту”;

2) самоубийство Свидригайлова атрибутируется им самим как “отъезд в Америку”: “еду в далекие края... в Америку... в Америку или Швейцарию... в Америку уеду”. Заметим также, что самый, пожалуй, “знаменитый” самоубийца-идеолог Достоевского – Кириллов ведет свою проповедь человекобога, вернувшись из Америки, что, с мифопоэтической точки зрения, равносильно возвращению из Царства Смерти героя, прошедшего инициацию. Наконец, не в Америку, правда, но в Швейцарию “уезжает” Ставрогин: “Гражданин кантона Ури висел тут же за дверцей”. Смерть, соотносимая с “пространственной горизонталью” в этико-философских координатах автора оказывается “еще одним обманом”, “последним обманом в бесконечном ряду обманов”;

3) в собрании работ ментальных больных “Фрейд: новые иллюстрации” одна из анонимных картин носит название “Повесился в Австралии”. Название особенно показательным тем, что свидетельствует о “почти Магриттовской” диссоциированности “видеть” и “говорить”: если “американскость” Кафкианской Америки может быть названа условной, то в данном случае Австралия вообще не имеет никакой референции в изображенном пространстве и должна трактоваться только как “знак”, отсылающей к другим “знакам” (напр., к “нечеловеческой (ино)странности смерти”) или даже как “автореференциональный” знак, не означающий ничего, помимо себя. В “живописном” же пространстве заявленная названием “Австралия” являет собой что-то вроде “баньки с пауками” *a-la* Свидригайлов;

4) (см. прим. 3) “призрак” М. Хайдеггера звонит Ж. Деррида из Соединенных Штатов, что, по отношению к Хайдеггеру, никак “контекстуально” не оправдано;

5) телефонный звонок из Австралии “возвращает” умершего в стихотворении И. Бродского “Памяти отца: Австралии”: “Все-таки это лучше, чем мягкий пепел [...] – / Эти обрывки голоса, монолога / И попытки прикинуться нелюдимом / В первый раз с той поры, как ты обернулся дымом”, и т.д.

Сделаем некоторые выводы. “Опространствливание” беспространственного и дальнейшее замещение “инобытийного” “ино-странным” в так называемых “пространственных эвфемизмах” обладает несомненным “терапевтическим” эффектом и потому, видимо, неизбежно: для сознания, сопрягающего “пространственность” с “присутствием” бесконечность представляется “катастрофическим” понятием: беспредельное (не)пространство как бы “уничтожает” человека, сводит его к нулю (см., напр., “коан” Г. Померанца: “Если есть бесконечность, то нет меня; если есть я, то нет бесконечности”). В текстах “пространственные эвфемизмы” обладают повышенной знаковостью, которая проявляется в первую очередь посредством “чуждости” контексту (а иногда и просто “здравому смыслу”) “знаков чуждости/удаленности” (у М. Ямпольского такие “знаки” были бы определены как “текстуальные аномалии”). – Действительно,

почему – Америка, Австралия?.. Вместе с тем как раз эти “почему” и раскрывают внутреннюю логику подобных обозначений: наткнуться на “чужой” тексту “знак чуждости” = наткнуться на “предел” представимого в слове. “Моменты ментальной тупости” указывают на то, что здесь мыслится/выражается “немыслимое” и “невыразимое”. Трансгрессируется ли “предел” описаниями “запредельного” или только “стирается” в сведении “неизвестного” к “известному”?

Попробуем оставить обе вероятности, чтобы, может быть, увидеть трансгрессию в переходе между ними. Сведение “неизвестного” к “известному” в нашем случае происходит как “уподобление” одного термина оппозиции другому (непространства – пространству, ничто – присутствию и т.д.). Однако “уравнивание” членов бинарной оппозиции невозможно, точнее, такое “уравнивание” оказывается “нейтрализацией”. Нейтрализация – это элиминация более сложного состояния при сохранении признаков члена в “слабой позиции” [см. 3, 17]. В итоге мы получаем исчезновение “противостояния”, без-различия, так как “воспринимается” только один из терминов – “минимальный”. Таким образом, при попытке “помыслить” “не присутствие” наподобие присутствующего должно произойти прямо противоположное этому “проекту”. В “парадигме присутствия” минимальным (если не “нулевым”) набором признаков обладают, несомненно, “ничто”, “не-пространство”, представляющие собой “простое вычитание” признаков из термина-оппонента. Нейтрализовавшись, оппозиция “присутствие-отсутствие” превращается в “чистое отсутствие”. Или – “опаздывание к присутствию”?.. Здесь, на наш взгляд, и намечается “переход”. “Опаздывание к присутствию (откладывание)” – “эффект” действия *différance*’а в пространстве знаков: так “опаздывает” (всякий) текст. Знак является “посторонним” присутствию в репрезентационной модели. Однако это не “чистое отсутствие”, производимое нейтрализацией. “Невозможное” присутствие удерживается в тексте в виде “следов”. Различие входит в игру именно потому, что в текстуальном пространстве становится вероятным “перехитрить” безальтернативность бинаризма: не “уподобление”, а “расподобление”, которое проявляется в опосредованном отношении как к “присутствию”, так и к “отсутствию”.

Итак, “пространственные эвфемизмы” преподносят “чуждое/удаленное” от “центра” и тем самым ориентированное на него: необходимость “описания” кажется подчиненной “экспансии структуризации” – “освоению остатков хаоса”. При этом в случае “успеха” полнота “приобретения” (ассимиляция, уравнивание) оборачивается полнотой “утраты” – “чистым отсутствием”, “безразличием”.¹ В этой точке, однако, “упразднение реального” может открыться как “соблазн текстуализации” и открыть “(за)предельно-чуждые пространства” как от-своенные от “центра” “пространства-обманки”: знаки среди знаков. “Безразличие” опрокидывается возвратным движением: описание “невозможного” пародирует смыслы оппозиции “центр-периферия”, переводя “невозможное” – в возможность, “отсутствующее” – в присутствие и упуская из виду всегда-уже-вторичность, опосредованность этого перевода.

Обращаясь к проблеме “пространства невозможного” и его “(невозможных) описаний”, важно вспоминать, что такое “пространство” невозможно нигде, кроме описаний: “сцена действия” уже смещена, и, как будто снова и снова забывая об этом, сознание “совершает невозможное” = “трансгрессирует предел описания”: “возвращает” в тексте присутствие тому, что не имеет никакой референции. То есть множит “пустые знаки”, “описания пустоты”, в которых – “ирония избытка реальности” [см. 2, 344].

Да, полноте “приобретения” или “утраты” (смысла, слова) мешает “между”, “налаженная перебежка”, промежуток (вдоль) “линии сгиба”: “Возможно даже, что та черта, которую она [трансгрессия] пересекает, образует все ее пространство” [19, 117]. Все/Ничего. Ничего, кроме дистанции, “безмерной меры дистанции” [там же, 163], “посему она не есть, ее нет, но она есть” [7, 163]. Мы продолжаем оставаться в “текстуальном пространстве”. Вписать “промежуток”, не останавливая “игру

передела и бытия", означает отметить межъязыковой (и внутриязыковой также) сдвиг меткой-в-себе-двоящейся: **GAP/ДАР, gap**. При этом **gap** оказывается "словом-*différance*'ом", только записываясь и записываясь только с "маленькой буквы": избегая как артикуляции, так и "монумента" заглавия, которые распределили бы значения и графику по не сообщающимся парадигмам двух языков. Еще менее **gap** может быть Первопринципом (**гара** языка – тем, "кто" и "что" дарит(ся)): в отмеченной (им отмечаемой) двойственности, он "саплиментарен: **дар** бытийствования и **gap** беспамятства (и наоборот)": "процесс **гара** (до обмена, процесс, который есть не процесс, но холокост [или у Деррида же – "потлач знаков"], холокост холокоста [Апокалипсис Апокалипсиса] запускает историю бытия, но ей не принадлежит". [И вот –] "зола, не то, что есть. Она осталась от того, чего нет <...> кремация пробела испепеляет саму золу. Он, этот пробел, ее рассеивает и тем сохраняет – этим *тире* [подчеркнуто мной – Т.М.], чтобы напоминать в своих ломких глубинах небытие или неприсутствие" [6, 85, 87]. **gap** приходит на место **gap**'а или даже сразу одновременно, вместе с ним: не оставляет **gap** "при себе, для себя", но – между "двумя версиями" (нехваткой и избытком, отсвоением и присвоением, отсутствием и присутствием). Тогда **gap** – "место" **gap**'а? – "остаток, который обязуется больше не оставаться, это место не для чего, себя зашифровало чистое место" [там же, 85]. "Место не для чего", место – пробел способно в-пустить многое, в этом многом "распадаясь", как само по себе неуместное. Полисемичность **gap**'а отвечает его "различающе-опространствливающей" (различающе-размещающей) структуре. – "**gap**" [см. 22, 391]:

1) промежуток между членами оппозиции, "барьер смысла" (Р. Барт), их определяющий во взаимоисключительности [см. 22, 391] и –

2) "прорыв оборонительного укрепления", "брешь в стене" [о "переходе через стену антитезы" см. в 1, 39, 40]; как *supplement*, **gap** "добавляется" к завершенной структуре, его "промежуточность" и "избыточность" нарушают "гармонию мест",

3) таковое движение (с-мещение) – всегда скандал. Его "траектория", "путь" (*the defile*) оскверняет, профанирует (*to defile*) ² "священное противопоставление двух полюсов" [там же, 80]. Вряд ли можно дефилировать (прямо) по оппозиционной черте: скорее – "прыгать на границе или тащить ее за собой во все стороны" [5, 7], т.е. не "дефилировать", а "дефлорировать": "граница морщится (сверх)складочками" [там же];

4) образовавшаяся "брешь" – также "перерыв в длительности": пауза, "которая понадобилась истории" [см. 13, 3], разрыв "бытийного континуума", а, следовательно, и приостановка суждений о нем: "пустая форма" феноменологического эпохэ или – "мажорное письмо", редуцирующее редукцию, "эпохэ эпохи смысла" [см. 7];

5) другая сторона "эпохэ смысла": пауза в "полноте присутствия" делает перерыв в своем корреляте – "полной речи" (говорить – "быть при жизни мира"), голосе, через который сам себе является Логос: слышит-понимает-себя-говорящим [см. 21, 16]. Останавливаясь в голосе, Логос выходит из себя – в "письменное слово". Расподобление звучания-слышания-понимания открывает возможность автоматической (**gap** беспамятства!) фиксации: *fill in the gaps*, упражнение-пропись, не зеркальная симметрия "слов" и "вещей", соединяемых при посредничестве "общего" им смысла (понятия, означаемого), но всего лишь правила соединения букв, слов, предложений, периодов – "монотонная регламентация письма/статика-дисциплина пишущего тела, навязчиво ассоциируемая со смертью "живого (и) настоящего" ³: "...находясь в экстазе, невозможно кричать и одновременно записывать боль, от которой кричишь, не дистанцируя себя временем и состоянием, не обращая их в память" [17, 111]. Фигура скриптора – дополнительная (являющаяся после события видения/говорения и, соответственно, записывающая "воспоминание о событии", или, не будучи очевидцем, пишущая по диктовку, "с чужого голоса", или – еще больше отдаваясь, еще сложнее опосредуя –

переписывающая «готовый» текст [об этих вариациях см. 17]) и необходимая (по той же причине – в силу “асимметрии” (пробела между) “переживать” и “описывать”. – Ср. у Деррида: нарратив всегда “посмертен”: “... the King must be dead in order to create the narrative of the Kingdom” [23, 3]).

Как “работает” **gap**, если он вообще работает (а не “дефилирует” – “блуждает” – “уходит нам сказать”)? К примеру, образуя “брешь” в “барьере смысла”, он изготавливает “подобие бессмыслицы” тем, что противоположные понятия начинают сообщаться “сквозь” разрыв между ними, “перетекая” друг друга. Но поскольку **gap** не может быть “местом” уравнивания различного, мы получаем “постороннее третье”, симулякр, представляющий и описывающий то, мера (ир)реальности чего неустановима. Еще конкретней: дело обстоит так, будто для взаимоисключающих понятий появляется возможность “промежуточной” градуированности – “более-менее”. Или – *forf/da* там, где не бывает “обратно”: в оппозициях “жизнь-смерть”, “естественное-искусственное”. Можно ли быть “более-менее” живым/мертвым, “более-менее” естественным-искусственным? “Быть”, наверное, нельзя. Но – **gap** забывает “быть”, и в “перерывах континуума”/“перебивах смысла” возникают “объекты”, онтологический статус которых “не ясен”: – < ~~быть живым и мертвым~~ > – В “Охотники Гракхе” Ф. Кафки в “жизни” обнаруживается “излишек смерти”, а в “смерти” – “излишек жизни”, что не позволяет ни жизни, ни смерти стать “окончательными”, замкнуться в абсолютном равенстве себе: “– Вы мертвец? – Да, как видите, – сказал охотник. – Много, должно быть, очень много лет назад я <...> сорвался с кручи. Это было в Шварцвальде, в Германии. С тех пор я и мертв [невозможное высказывание! – Т.М.]. – Однако вы и живы. – Отчасти, <...> отчасти я жив” [11, 215]. Наверное, не случайно единственным “занятием” более-менее живого или мертвого Гракха из Шварцвальда оказывается письмо, однако это письмо никогда не достигнет “адресата” поскольку вряд ли будет завершено. Охотника и “его текст” “то <...> заносит вверх, то вниз, то вправо, то влево <...>. Никто не станет читать, что я тут пишу “[там же, 215 -216], потому что “тут” – то вместе с тем и “там”, “где угодно”: атопичное «место парадоксальных реплик», не фиксирующих позицию говорящего: “<...> никто обо мне не знает, я знал бы кто обо мне, так не знал бы места, где я нахожусь, а знал бы место <...>, так не знал бы, как удержать меня там” [там же, 216]. – Выглядит, как дайджест “смертей” субъекта и автора... – < ~~быть естественным и искусственным~~ > – Продолжение описанного Ж.Бодрийаром “порно-стерео” – выставка доктора фон Хагенса “Телесные миры. Взгляды внутрь человеческого тела”.

“<...> если непристойность относится к строю представления <...> ,то надлежит исследовать саму внутренность человеческого тела и скрываемых в нем органов – кто знает, сколь глубокое наслаждение может принести его визуальное расчленение, созерцание слизистых оболочек и гладких мускулов?” [2, с.338].

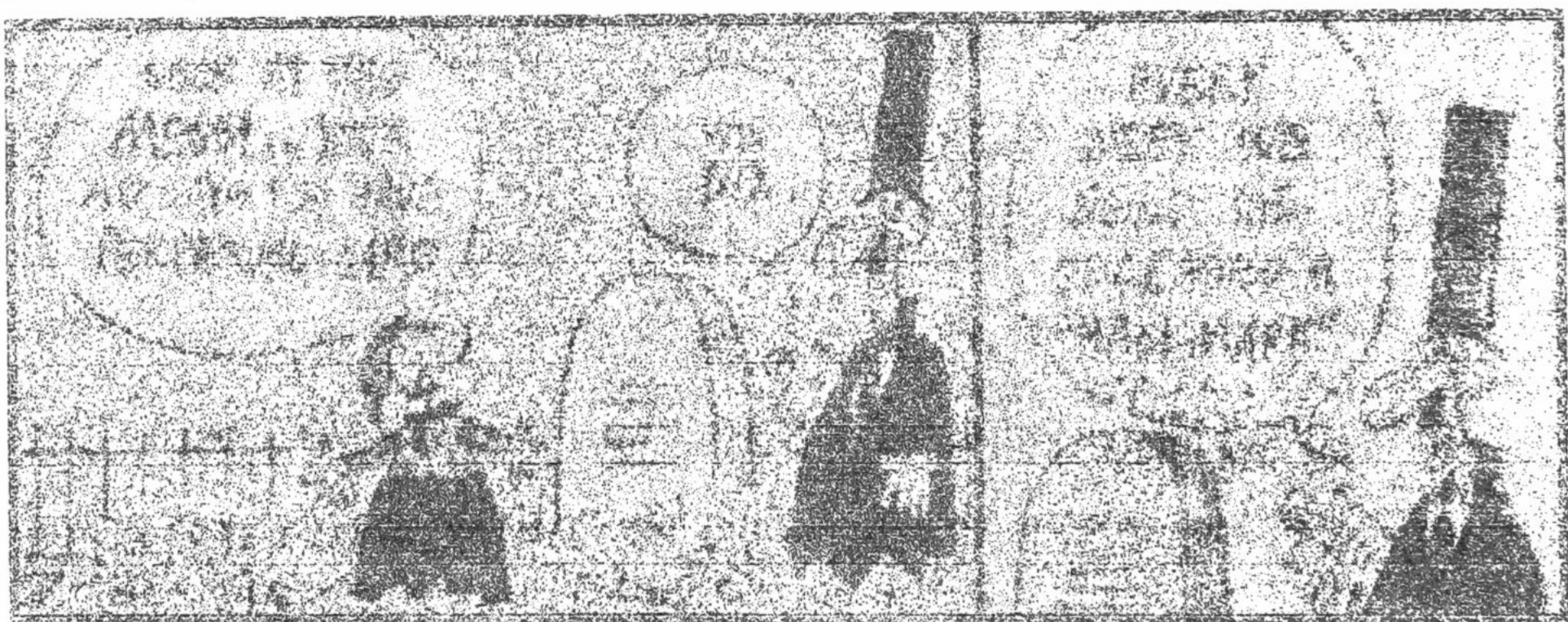
“Вот так и выставлены эти объекты в музейных залах: расчлененные и заново сложенные – <...> представители рода человеческого в продольных и поперечных срезах, сидящие и бегущие, держащие собственную кожу на вытянутой руке <...> и просто застывшие в величественных позах. Можно рассмотреть каждый мускул, каждое сухожилие” [15, с.60].

Что же здесь инсталлируется? “Художественно препарированные трупы настоящих людей” [там же, 61]. Художественная де <“расчлененные”> кон<“и заново сложенные”>струкция заставляет заподозрить “фальсификацию” и перечеркнуть – “трупы/”настоящих/” – “людей”. “Имя” фальсификации – (симуляция?) пластинация: тканевая жидкость обрабатывается таким образом, что структура ткани сохраняется даже на клеточном уровне (“правдивее самой правды”!), только вместо органических веществ тело содержит пластмассу. Пластинация совершает два “жеста”, взаимодополнительных, в которых становятся заметны:

а) “пере-дача” (избыток) реальности, данной в непосредственном созерцании «текста-организма». Тотальность видимого десублимирует видимости: “все – зримый к необходимый знак” [2, с.341]. Здесь делается очевидным то, что никогда не было таковым, – скрытый механизм влечения жизни – к смерти. Метафизический сыск: “можно подойти и пощупать” – “ни запаха, ни влаги”, ни страха: “С тех пор, как я узнал о технике пластикации, смерть меня больше не страшит” [15, 61];

б) “нехватка” реальности текстуализованного организма, маскируемая непосредственностью демонстрации/созерцания. И “в результате” – **gap**-скандал: в “порядке реального”//в “порядке его транскрипции”. Описание, несоразмерное “гиперреальности”, перечисляет обозначения “реального” и “нереального”, “подлинного” и “искусственного”. Отсюда – неспособность языка остановиться на одном из взаимоисключающих определений: “труп как эстетический объект” – “все натуральное” – “искусственность выставленной плоти” – “все это настоящее” – “чистый артефакт” – “именно подлинность” [там же, 60-61]. Обозначений слишком много и слишком мало, чтобы констатировать симулякр как “нечто” или “ничто”, “тело” или “артефакт”, “комбинацию органов” или “последовательность знаков”. Споры об этической правомерности подобных инсталляций кажутся незначительными и смолкают, как только “восторженному любопытству зеваки” [там же, 61] открывается “головокружительная бездна симуляции...”

P.S. Остается (не оставаясь) только **gap** (см. эпиграф) – *reflection* “игры предела и бытия”, “сам” играющий отражениями (этих) “крайних понятий” и отражающий принципиальную нерешенность относительно них в всегда относительных “описаниях”, трансгрессия которых чревата как Абсурдом, так и Абсолютным отношением к Абсолюту, но все-таки не “напрямую”, через тире или пробел, не теперь, еще нет, еще.



Примечания

1. Еще один “сюжет” совпадения “абсолютного приобретения” и “абсолютной утраты” можно проследить, обратившись к А.Кожеву [12]. С одной стороны, “максимум” языка оказывается “онтологическим максимумом”: язык в качестве “негативности” опосредует непосредственно данное, пролагая тем самым “путь к Истине” – “бытию-раскрытому-в-своей-реальности-посредством-дискурса” (при этом “критерием” истинности и условием ее возможности как таковой выступает структурное соответствие бытия и дискурса). В итоге дискурс полностью совпадает с бытием, которое он раскрывает. С другой стороны, “достижение Истины” (осознание бытием – через дискурс – себя как тотальности) “превращает” бытие в “понятие бытия”: “реальная” история “становится” историей “дискурсивной”: “реальное становление может производиться только в дискурсе” [там же, 56]. Факт сублимируется в знак: “метку”, “след” ускользающей – нет, уже навсегда “ускользнувшей” реальности. “Метка”, “след” ре-презентируют реальность, которая “есть” только (эта) (само)репрезентация, – “метка”, “след”, их “циркуляция”: это “повтор, но не [качественное] преобразование” Конец “истории бытия (реальности, присутствия)” как завершение (ис-полнение) “проекта Логоцентризма” одновременно выглядит осуществлением “радикальнейшей” деконструкции – разрешением “двойных жестов” в “вычеркивании” присутствия из мира- *différance*: “Нет ничего, кроме текста” – в качестве Истины. Отказываясь “симпатизировать” друг другу (дифференцировать друг друга), оба “проекта”, доведенные до “конца”, отождествляются в неразличимости.

2. “*The defile*” (путь, дорога) – одно из значений **gap**’а. От него производный глагол – “*to defile*”, дефилировать. Этому глаголу омонимичный – “*to defile*”, осквернять [22].

3. "От Платона до "наших дней" (с разными, разумеется, акцентами) письменная метка, непосредственность диалога с реальностью опосредуя, "убивает" эту непосредственность (в первую очередь – в себе): знаки – "видимость" мудрости и "подобие" осмысленной = "одушевленной" речи (Платон [14, 64, 65]). Они похожи на "медные статуи, каменные кумиры": "конечно, приятные на вид, но совершенно бесполезные в человеческой жизни" (Алнндамант [там же, 94]). Написанному (как и симулякру) "трудно поверить", поэтому к письму следует прибегать только в крайней ситуации, когда не остается ничего другого: так, Исократ пишет Дионисию: "Будь я моложе, я не стал бы слать письмо, а пришел бы сам", поскольку "сказанное можно уточнить, а письменное послание мертво без написавшего" [там же, 95].

Процитированные высказывания, на наш взгляд, содержат следующие дискуссионные моменты (здесь отмечаемые, но могущие составить – при соответствующей разработке – содержание отдельного текста):

– не является ли стремление "фонологичесentricной культуры" подчинить письмо "высказанному смыслу" эффектом своего рода "вытеснения и/или сублимации" изначальной сопричастности письма смерти? Навязчивость повторений характеристик "мертвый/бесполезный в жизни" применительно к написанному, с одной стороны, отсылает к "оговоркам", которые "проговариваются" о причине "комплекса", с другой стороны – она "рационализирует" ситуацию:

а) письмо "мертво" по сравнению с речью (т.е. "вторичным образом"); б) оно постороннее, но не потустороннее ей, поскольку "служит" речи;

в) речь использует письмо, но при этом в нем "сущностно" не нуждается (всегда может вытеснить "иное себе" "на периферию"). Так какой же смертью "мертво" письмо?..

– не переносит ли по смежности "мертвое письмо" свое качество на самого скриптора? "Письмо – речь отсутствующего" (З.Фрейд) "Смерть автора" вписана в историю культуры;

– в связи с этим кажется, что наиболее "органично" письмо и смерть сопрягаются в "почтовой метафоре". В "структуре почты" – момент нарушения структуры, то, что заставляет онтологически "промахиваться" – рассеянная коммуникация, опоздание к "здесь" и "теперь", "тотальное опосредование": "Почта всегда в отдалении и она всегда до востребования. Она ждет получателя, который может случайно не прийти" [8, 309]. Кому, куда и как написать, чтобы получилось "тебе", "прямо в руки"? Место (невозможного) адресата "за краем всех возможностей" и "гораздо дальше и дальше. Это – без адреса. Удивительно, что туда доходят ваши письма <...> По существу, туда должны доходить только счета – за шляпу в магазине "Жак" <sid> двадцать лет назад и за мою будущую могилу" [20, 262]. И обратно (взаимообратимо): возможно ли "мое" послание (ведь вера в аутентичность подписи должна быть так же слаба, как вера в аутентичность письменного сообщения)? Тем не менее "сами" "искажение" и "отсрочка" почты/письма подсказывают "способ" вернуть аутентичность "связи": *maintain the specters*. – Аутентичность возвращается вместе с признанием призрачности всякой аутентичности (что-то вроде "неток" у В. Набокова: фрагмент бесформенной "материи", отражаясь в кривом зеркале, дает точное и четкое изображение вещи или человека). "Миру-*différance*" "имманентны" искажение и отсрочка почты/письма. И только. Единственным "правилом игры" здесь выступает случайность – "удостоверение в недостоверности". Тогда, не намереваясь перехитрить случай, но целиком полагаясь на него в "поисках утраченной аутентичности", можно пообещать отправить по почте... себя. Почта доставит – прах, призрак, "послание", до возможности всякого опоздания и фальсификации уже опоздавшее и "другое": "от меня, которое придет уже не от меня (или послание, пришедшее от меня, его заказавшего, но еще и послание меня) <...> тебе захочется смешать мой прах с тем, что ты ешь <...> я буду наблюдать, как ты тихо продвигаешься к смерти" [6, 93]... – "Таких обещаний я знаю бесцельность, я знаю тщету. /Письмо в бесконечность, /Письмо в беспредельность, /Письмо в Пустоту."

Может показаться, что "рассеянная коммуникация" – "негатив" ("Или шизофрения" [5, 3]). Но не противоречит ли этому впечатлению, во-первых, неустранимость такого рода коммуникации (она так или иначе охватывает все "семиотическое" пространство культуры), а во-вторых, – настоятельность ее "уроков"? Непрямое со-общение, "полиграфия" или "полифония" (вместе – "граммофония"), утверждая дистанцию, позволяют услышать/обратиться к "иному", оставляя его в отдалении "инаковости". Так, у А. Ронелл Другой (впервые) появляется, как голос (точнее – голоса) в телефонной трубке. Вспомним также, что все это – "по поводу" ("по проводу") проблемы Другого у М. Хайдеггера, у которого Другой "учит" ("меня") смерти". Хайдеггер – Другой (для) Деррида – звонит ему 6 июня 1977 года из Соединенных Штатов. "Чего же будет он делать с призраком этого Мартина <Мартини, Мартини... – призраки множатся "тулом языка">?" [8, 36]. Деррида приглашает "учиться у призраков жизни". Однако если мы можем коммуницировать с призраками потому, что "в определенном смысле мы все, живущие <и оперирующие знаками>, – призраки по отношению к присутствию" [4, 107], то не оказывается ли, что призраки учат нас не столько жизни, сколько "текстуализации жизни", "письму" (умиранию "в рассрочку" и избытанию смерти)? Грамматология как спектрология: циркуляция "посланий", их "следы", обнаруживаемые в Архиве, который – *Dead Letter Office*: "хаосмос" писем "мертвых авторов", текстов без "обратного адреса" и "адреса получателя": "Пользуйтесь, люди!.."

Литература

1. Барт Р. S/Z. – М.: Ad Marginem, 1994.
2. Бодрийяр Ж. О совращении // Ad Marginem'93: Ежегодник. – М., 1994. – С. 332 – 353.
3. Грамматика современного русского литературного языка. – М.: Наука, 1970.

4. Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Différance. – Томск: Водолей, 1999.
5. Гусаченко В. Шут и юродивый (рукопись).
6. Деррида Ж. Золы угасший прах // Искусство кино. - 1992. - №8. — С. 82 – 93.
7. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. – М., 1994. – С. 133 – 174.
8. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999.
9. Деррида Ж. Улисс-граммофон: Дескать (про) Джойса // Комментарии. – 1995. – №7. – С. 81 – 106.
10. Деррида Ж. Эссе об Имени. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998.
11. Кафка Ф. Сочинения: В 3 т. – М.: Худож. лит.; Харьков: Фолио, 1994. – т.1.
12. Кажев А. Идея смерти в философии Гегеля. – М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998.
13. Мамалуй А. Концы без конца, или ситуация пост(недо)модерна // Вестник Харьковского гос. ун-та. №380: Философские перипетии. – 1993. – С. 3 – 11.
14. Платон. Федр. – М.: Прогресс, 1989.
15. Плотников Н. Действующие лица в анатомическом театре // На посту. – 1998. – №2. – С. 60 – 61.
16. Ронелл А. (Из телефонной книги): Субъект философии // Комментарии. – 1994. – №3. – С. 139 – 160.
17. Савчук В. Отрок Прохор и проблема письма // Комментарии. – 1994. – №3. – С. 108 – 117.
18. Степанов Ю. Пространства и миры – “новый”, “воображаемый”, “ментальный” и прочие // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков: Око, 1994. – [т. 2]. – С. 3 – 18.
19. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. – М.: Мифрил, 1994. – С. 111 – 132.
20. Цветаева М. Пленный дух // Воспоминания об Андрее Белом. – М.: Республика, 1995. – С. 236 – 282.
21. Derrida J. Of Grammatology. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
22. New Webster's Dictionary And Thesaurus of English Language. – Lexicon Publications Ins., 1993.
23. Senft Theresa M. Derrida's "Injunctions of Marx" // <http://www.echonyc.com/~janedoe/writing/derrida-marx.html>.

С.В. Евтушенко

ПЕРСПЕКТИВА «ПРИМИТИВА» В РЕТРОСПЕКТИВЕ «ОДИНОЧЕСТВА»

Справедливо и, в общем, отнюдь не новационно мнение о возникновении термина как важном симптоме утверждения в умах нового понятия [3, 369]. Не менее естественно суждение, что осмысление динамики вторжения научных терминов в интеллектуальный обиход – эффективный способ воссоздания магического «ритма волн» [14, 239], определяющего прогресс человечества. Еще в начале столетия предавалась суровой критике индифферентность к «взаимной зависимости» «развития наук и развития языка», «отношений между науками и литературой»¹ [9, 5], к тому, что «методологически правильный подход к истории формирования научных понятий» мыслим не иначе, как «через двери языка и языковых форм» [цит. по: 2, VII]. Так что у излагаемого ниже – весьма не новый методологический фундамент...

Итак, как представляется, паролем для подавляющего большинства всех нововременных художественных новаций выступает концепт индивидуальности. Следовательно, «фигура», «топос» **одиночества**. Это наглядно иллюстрируется простым сопоставлением синонимических связей меж лексемами «**ОДИНОКИЙ**» и «**ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ**».

Если придерживаться традиционно устоявшейся демаркации синонимических рядов русского языка, – наречие «**ОДИНОКО**» напрямую корреспондирует к родственному по грамматическому классу «**ОТДЕЛЬНО**» [1, 306], делящему, в свою очередь, общий синонимический ряд с наречием «**ОСОБО**» [1, 322; 1, 328], синонимом которому полагают «**ОСОБЕННО**» [1, 321-322]... Вся «прогрессия» – логически резонирует в устоявшейся смысловой преемственности «**ОСОБОГО**», «**ОТДЕЛЬНОГО**», «**СПЕЦИАЛЬНОГО**» и, – далее, – «**САМОБЫТНОГО**», «**ОРИГИНАЛЬНОГО**», «**ИНДИВИДУАЛЬНОГО**»... [1, 322; 1, 328; 1, 481] Тем самым, можно констатировать, что кристаллизация представлений об «**ОДИНОКОМ**», «**ОДИНОЧЕСТВЕ**» – обязательный этап формирования концептов «**ИНДИВИДУАЛЬНОГО**» и, тем более, «**ОРИГИНАЛЬНОГО**»...

К слову, связь «адвербиальных форм»² «**ОСОБЕННО**», «**ОСОБО**» и «**ОТДЕЛЬНО**» однозначно фиксируется и И.И.Срезневским, трактующим древнерусское «**ОСОБЬНО**» (прообраз «**ОСОБЕННО**») глоссой «отдельно, особо», а древнерусское «**ОСОБЬНЫИ**» – как «**ОТДЕЛЬНЫЙ, ОСОБЫЙ**» [13, 733]. Причем, вторая корреляция устанавливается на материале рукописного памятника второй половины XIV столетия («Рук. Клим. д. 1370 г.» [13, 733]).

Источники удостоверяют существование специфической древнерусской лексемы «**ОСОБЬ/ОСОБЬ**», толкуемой Срезневским, – для XII-го и даже XI-го столетия, по меньшей мере, – идентично упомянутому «**ОСОБЬНО**»³ (биномом «отдельно, особо» [цит.: 13, 732]⁴)...

В «Материалах для словаря древнерусского языка» И.И. Срезневского естественно отсутствуют поздние по происхождению словоформы «отдельный/отдельно», тем более, «оригинальный/оригинально» и «индивидуальный/индивидуально» (или «специальный/специально»...). Соответственно, фиксируемая этимологами-«русистами» для современной фазы русской языковой традиции синонимичность понятий «**ОСОБОГО**», «**ОСОБЕННОГО**» и «**ОТДЕЛЬНОГО**» – свершившийся факт и для рубежа, как минимум, XI – XIV вв.

Французское «**solitaire**» («одиночество») – производное латинского «**sōlitārius**» – «интродуцировано» (перефразируя февровское «интродукция нового слова») в XII в. (во

всяком случае, согласно Альберу Доза) [18, 672]⁵. Двумя столетиями позднее «дебютирует» «solitude» – иная французская семантика⁶ (пользуясь благозвучным термином Шарля Балли [17, 466]), в смысловом плане равнозначная «solitaire» и как дериват латинского «sōlitūdo» [18, 672] тоже восходящая к античности.

Если полагаться на авторитет оксфордских этимологов, три лексемы, обозначающие в английском понятие «одиночества» – «автохтонное» «loneliness» и восходящие к латинским прототипам («sōlitarius»; «sōlitūdo») «solitariness» и «solitude»⁷ [19, 271; 19, 448-449] – «интродукцией» уступают французским аналогам минимум два века. Поскольку дебют «solitude» датируют XIV ст. (со ссылкой на редкость употребления до XVII-го [19, 449]), и к тому же времени относят апробацию «lone» и «solitary», предшествующих «loneliness» и «solitariness» [19, 271; 19, 448-449].

Согласно фундаментальному «Латинско-русскому словарю» И.Х.Дворецкого [4], латинское «sōlitārius», по крайней мере, ко II в. н. э., традиционно имело значение «склонный к одиночеству, необщительный». И в таком качестве фигурирует у Апулея (II в. н.э.) [4, 938], а также Квинтилиана (I в. н.э.) [4, 938], римского оратора, составителя известного «Наставления оратору» [10, 256], и Плиния Младшего (62–113 н.э.), в частности, автора «Панегирика» («речи в честь Траяна, произнесенной в Сенате»), «часто [использовавшейся затем] как образец похвальной речи» [10, 438]. В роли наставника для последующих поколений признавался и Квинтилиан: в таком духе упоминает его Монтень [8, 140]; охотно апеллирует к нему и Эразм Роттердамский [17].

Тем самым, инициаторы французского «solitaire» и английского «solitary» могли почерпнуть материал для лексического новаторства в трудах Квинтилиана, Плиния Младшего, Апулея...⁸

Что касается русского аналога «solitaire», – И.И.Срезневский сообщает, что «оди́ночество» (как «одиночество, уединение») фигурирует еще в «Поучении Владимира Мономаха» [13, 615], датированном 1117 годом. Иными словами, в памятнике письменности, опережающем появлением «Диалоги Св. Грегугара»⁹.

Добавим, однако, что, по данным этимологической литературы, семантика «индивидуальный», образованная «от лат[инского] по происхождению сущ[ествительного] индивидуум...», «в рус[ских] словарях отмечается [лишь] с I пол[овины] XIX в.» и [16, 157]. Меж тем, от латинского «individuum» происходит и французское «individu» – монема (термином Андре Мартине [7, 466]) сложившаяся в XIII ст. [18, 405]. В ее случае условное авторство принадлежит Ланфранку, наряду с Петром Дамиани и Бернаром Клервоским, относимому к средневековым «поборникам чистоты веры», идейным оппонентам «схоластич[еского] рационализма» [15, 639]. (Полный французский аналог русского «индивидуальный» – «individuel» – письменно впервые зафиксирован в 1490-м; «individualite» – «адекват» русского «индивидуальность» «дебютировал» в 1760-м у Донне; «individualiser», «individualisme», «individualiste» – равнозначные русских «индивидуализировать», «индивидуализм» и «индивидуалист» – «изобретены» в полустолетие от конца XVIII до середины XIX вв. Сикаром и Мозеном¹⁰ [18, 405]).

Русское «оригинал» – дериват латинского «originālis» («первичный, первоначальный»), опосредованный немецкой инициативой (т.е. по пути в Россию «транзитом» освоившийся в немецкой лексике), – новация XVIII в.¹¹ [16, 277]. Добавим, что французское «original/origenel» впервые письменно фиксируется в «Хрониках Сен-Дени», принадлежащих XIII веку и старофранцузской языковой традиции [18, 517]. Его дериват «originalité» («оригинальность») [18, 517] – ныне широко востребованное открытие «классического новофранцузского» – «дебютирует» в 1699-м «под пером» Роже де Пиля, влиятельного представителя раннеевропейского искусствознания [18, 517].



Именно у него находят «элементы оппозиции догматике классицизма», «интерес к богатству и свободе живописи», его считают инициатором «спора „рубенистов“ – сторонников колорита и сближения с натурой – с догматиками–„луссенистами“»... [6, 481]. В России перевод одного из его сочинений осуществили в XVIII в., в разгар «интеллектуальной» екатерининской эпохи. Русский вариант (правильнее не считать его буквальным «слепком» оригинала), выполненный скульптором А.М.Ивановым, вошел в историю под «затянутым» и потому сокращаемым здесь названием «Понятие о совершенном живописце, служащее основанием судить о творениях живописцев...» [12, 349].

Подводя самые общие итоги отметим, во-первых, саморазумеющееся – что специфика национального менталитета подвержена безусловно сложным эволюциям и многомерна непредсказуемым образом (как-то не вяжутся, на наш взгляд, традиционные русские «заторможенность» и «отсталость» с упомянутыми лексикографическими фактами...).

Второй вывод сделаем в русле проблематики формирования концепции художественного примитива «как, – если прибегнуть к автоцитированию, – квинтэссенции уникального...» [5, 222]: представляется, что к моменту возникновения вполне уже «актуализированных» представлений о «**примитивном**», вполне фундаментированной оказывалась уже и потенциальная перспектива бифуркации будущей «**primitive**»-теории в направлении ведущих сегодня концептов **художественного примитива**: «как квинтэссенции **уникального**» и как «апофеоза **иррационального**». Знакомство с этимологическими данными программирует такой вывод постольку, поскольку интродукция собственно семантемы «примитив» (поначалу параллельно в ипостаси французского «**primitif**» и английского «**primitive**») приходится на XIV столетие [см.: 18, 587; 19, 370]...

Примечания:

1. В «Истории научной литературы на новых языках» Л.Ольшки писал: «...Не собираемся здесь рассматривать, какую роль играет язык в образовании и формулировании понятий и как богатство и дифференцированность его влияют на уточнение мышления. Это одна из задач философии языка»... [9, 4]
2. Подражаем парадигме вполне устоявшегося словосочетания «адвербиальные выражения».
3. Отметим еще древнерусское «**особьнѣ**» – у И.И.Срезневского адекват позднейшему «**особенно**» [13, 733], встречающийся в тексте Изборника Святослава 1073 года [13, 733].
4. Древнерусское «**особь/особь**», – по И.И.Срезневскому, – фигурирует в значениях «от себя» и «для себя» (плотно уже сближенных с понятием «**особи/особы**»), соответственно, в «Кирилла мниха притче о человеческой души и о телеси...», по мнению И.П.Еремина написанной между 1160–1169 гг. [11, 217], и под 6488 годом в «Повести временных лет» [13, 732]. К слову, согласно Г.П.Цыганенко, «соврем[енная] форма» общеславянского «**особа**», по истокам – дериват предложного сочетания, наделенного значением «„про себя“, „для себя“...» [16, 279]. Также по Г.П.Цыганенко, «прил[агательное] **особенный** в рус[ском] яз[ыке] отмечается с XVIII в.» [16, 279].
5. Древнейший источник, фиксирующий «**solitaire**», – «Диалоги Св. Грегугара» (Dialogue de saint Grégoire), относимые к XII – XIII вв. [18, 672].
6. Согласно А.Доза, редко употреблявшаяся в XIV-XV вв. [18, 672].
7. «**Solitude**», апробируемое в английской лексике с XIV ст. (и малоупотребительное до XVII в.), английские этимологи расценивают как «(C[таро]) Ф[ранцузское] или Л[атинское]» («(O)F. or L.» [19, 449]).
8. А.Доза полагает Апулеево «**originalis**» прототипом французских неологизмов XIV-XVII вв. [18, 517].
9. Сочетание «одинокая ель», согласно И.И.Срезневскому, встречается в рукописи 1473-89 гг. [13, 615].
10. Donnet; Sicard; Mozin.
11. Французское «**spécial**» впервые фиксируется у Св. Бернара (Бернара Клервоского) [18, 679].

Литература

1. Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка / Под ред. Л.А.Чешко. – 5-е изд., стереотип. – М., 1986.
2. Васильев С.Ф. Предисловие // Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. – Т. 1. – М. – Л., 1933. – С. V – XXIV.
3. Гуревич А.Я. Послесловие: Жак Ле Гофф и «новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 352–373.
4. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. – М., 1976.
5. Евтушенко С.В. Феномен примитива в традиционных концепциях // Философские перипетии: Вестник Харьковского гос. ун-та. – № 409'98. – Серия: Философия. – ХГУ, 1998. – С. 221–224.
6. Искусствознание // Большая советская энциклопедия / Гл. ред. А.М.Прохоров. – 3-е изд. – Т. 10 (Ива – Италики). – М., 1972. – С. 480–484.
7. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н.Ярцева. – М., 1990.
8. Монтень М. Опыты: Избранные главы. – М., 1991.
9. Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. – Т. 1. – М. – Л., 1933.
10. Словарь античности / Редколл.: В.И.Кузищин и др. – М., 1989.
11. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 / Отв. ред. Д.С.Лихачев. – Л., 1987.
12. Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1 (А-И) / Ред. колл.: Н.Д.Кочеткова, Г.Н.Моисеева, С.И.Николаев и др. – М., 1988.
13. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – 3-е изд. – Т.2. – М., 1958.
14. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. – М., 1991. – С. 239–281.
15. Философский энциклопедический словарь / Ред. колл.: С.С.Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л.Ф.Ильичев и др. – 2-е изд. – М., 1989.
16. Цыганенко Г.П. Этимологический словарь русского языка. – 2-е изд., перераб. и доп. – К., 1989.
17. Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986.
18. Dictionnaire étymologique de la Langue française / Par A.Dauzat. – Paris, 1938.
19. The Concise Oxford dictionary of english etymology / Edited by T.F.Hoad. Oxford, 1992.

Кучерова Ю.И.

ИДИОТ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ. ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ЧАСТНОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Философия, по словам М.Фуко, есть «упражнение себя в мысли», «в игре истины изменяющее меня самого испытание» [10, с.278]. В процессе мышления философ становится кем-то иным, воплощает персонаж, от имени которого он говорит. Делёз и Гваттари называют этого некто концептуальным персонажем, истинным субъектом философии [2, с.84]. Поскольку концептуальный персонаж определяет образ мысли («чертит план имманенции»), его фигура должна быть восстановлена читателем, даже если он не наделен именем. В противном случае нельзя получить наставление, понять послание, содержащееся в тексте. Но кто же эти иные, которых призывает философия? Чаще всего «это раса угнетенная, нечистая, низшая, анархическая, кочевническая, неизменно находящаяся в меньшинстве» [2, с.142]. «Мыслитель – не безголовый, безязыкий или безграмотный, но становится ими... Мы мыслим и пишем даже для зверей. Мы становимся зверем, чтобы и зверь стал чем-то иным» [2, с.142]. Характерная черта философа и философии, таким образом, – «становиться чужим самому себе, своему языку и народу» » [2, с.142]. Видимо поэтому главные герои современной философии – женщины, представители сексуальных меньшинств, всевозможные патические персонажи, все те, кто имеет неустранимую стигму, отклонение от общепринятых норм. Р.Рорти, констатируя огромную популярность мыслителей, акцентирующих внимание на Другости подобно М.Фуко, заметил их пагубное влияние на чувство солидарности, единения, национальной гордости. Он считает, что этому воздействию оказались подвержены несколько поколений американских левых» [7, с.89-90]. Но могут ли такие возражения изменить позицию философа? Является ли частный мыслитель типичной фигурой в философии?

Для Рорти это вопросы первостепенной важности. По его мнению, философия есть то, чем занимаются философы, а не конкретная область знания, причастность к которой позволила бы считать себя таковыми. Противников такой точки зрения, стремящихся стать на «безопасный путь науки», Рорти называет систематиками, в отличие от наставников, периферийных мыслителей, экзистенциалистов в самом широком смысле слова » [8, с.272,280]. Наставники предлагают частные проекты, своё видение себя и мира, не претендующее на универсальную значимость. При этом поиск объективной истины, которым озабочены систематики, рассматривается лишь как один из многих путей получения наставления.

Собственно, перед нами та же оппозиция, которая присутствовала у Кьеркегора. (Последний вместе с Гегелем мог бы стать олицетворением этого противостояния). Систематик подобен человеку, который «строит громаднейший замок, а сам живет рядышком в сарайчике»- писал Кьеркегор[6, с.173]. Его субъективная философия стала реакцией на псевдо-познавательные метафизические проекты, но и ему не всегда удавалось последовательно отстаивать приоритет частного перед всеобщим. Возможно, устами философа действительно говорят разные персонажи, поэтому классификация Рорти выглядит всё же несколько натянутой. Если Маркс отнесен им к числу наставников [8, с.286], то и Гегель – систематик лишь отчасти. С Хайдеггером и Витгенштейном проще:

их можно разделить на ранних и поздних. Но в отношении Декарта и Канта, разумеется, не может быть сомнений – это чистой воды систематики.

Но если частный мыслитель – не звание того или иного философа, а один из многих концептуальных персонажей, можно поставить вопрос о связи между Декартом и Кьеркегором, осуществляемой Идиотом – образом, который они воплощали и который представляет собой не что иное, как частного самостоятельного мыслителя. Этот персонаж, по мнению Делёза и Гваттари, способен мутировать, но всё же оставаться узнаваемым [2, с.92]. Его черты прослеживаются у блаженного Августина; известный немецким мистикам, он фигурирует у Николая Кузанского и, наконец, у Декарта. Далее он появляется в измененном обличьи у Кьеркегора и Достоевского, где был замечен и изучен Шестовым.

Делёз и Гваттари не сомневаются в глубоком родстве антисхоластического и антирационалистического Идиотов. «Декарт, попав в Россию, сходит с ума...» - эта фраза является квинтэссенцией их размышлений по данному поводу [2, с.81-82].

В диалогах Кузанского Простец (Idiota) предстает наряду с Ритором и профессиональным Философом, носителями книжной мудрости. Они обладают знанием и поэтому не стремятся мыслить самостоятельно. (Философ лишь однажды произносит длинный монолог со словами: «Я был бы рад возможности рассказать что-нибудь из того, что знаю» [5, с.417].) Простец, как выясняется, тоже далеко не невежествен, но прост уже потому, что мыслит, следовательно, вопрошает, сомневается, не знает. (Как заметил Д.Дьюи, «когда говорят «я так думаю», подразумевают, что я ещё этого не знаю» [4, с.12].) В то время как Философа узнают по бледности лица, тоге, спускающейся до пят, и прочим атрибутам мыслителя [5, с.386], Идиот сидит «в каком-то подвальном помещении и выдвигает из дерева ложки [5, с.387]. Но он осознает свое величие, ставит себя в один ряд с древними мудрецами: «Не знаю, пифагореец ли я или кто-либо другой. Знаю я только то, что ничей авторитет мною не руководит, даже если побуждает меня к движению» [5, с.404].

Итак, Идиот – персонаж, который говорит «Я» сперва назло авторитетам, затем, у Декарта, наперекор всем нормам здравого смысла. Налицо вольнодумство, входившее в понятие неразумия в классическую эпоху, как и всё, что могло scandalизировать общество [11, с.98]. (Как известно, католическая церковь и Людовик XIV осудили картезианство) Но о зачатках безумия вести речь ещё нельзя, учитывая цель Декарта – разыскание истины. Фуко говорил, что картезианское сомнение – это «путь по берегам реки безумия». Однако будучи методом, оно «подчинено воле к бодрствованию, которая есть ежесекундное добровольное отречение от соблазнов безумия» [11, с.153]. «Воля к сомнению заранее исключает невольную подверженность чарам неразумия и ницшеанскую возможность существования безумного философа», - писал французский мыслитель [11, с.153].

Идиот удерживается на краю реки безумия до тех пор, пока, по образному выражению Делёза и Гваттари, не попадает в Россию. Следует сразу оговориться, что новый Идиот кажется совершенно иным персонажем. Он не то, чтобы сомневается в истинах Природы или Истории, - он их не принимает. Это неприятие очевидностей, общечеловеческих норм Разума и Морали и есть его главная черта. Таким образом, «Я» произносится здесь со всей возможной силой, всеобщему окончательно предпочтено частное.

Большинство значительных героев Достоевского относятся именно к этому типу. Первый в ряду Идиотов-мутантов, несомненно, Подпольный человек, возвестивший, что «дважды два пять тоже премилая вещица» и что стоит он «за свой каприз и чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится», и наконец, что «свету провалиться а чтоб мне всегда чай пить».



Однако самый знаменитый Идиот Достоевского - князь Мышкин - не относится к их числу. Скорее, он олицетворяет переходную стадию между двумя позициями, осознает невозможность мыслить.

Вопреки мнению Д.С. Мережковского, заметившего в Мышкине зов дионисийского начала [9, с.129], этот герой – едва ли не единственная разумная личность в романе. Он видит в окружающих признаки помешательства, буйства (все они помутились рассудком –Рогожин, генерал Иволгин, Лебедев, Настасья Филипповна...) и это наполняет его отчаяньем: «Недоставало слов, которые могли бы выразить ужас; да, ужас! Он теперь, в эту минуту, вполне ощущал его; он был уверен.., что эта женщина - помешанная. Если бы, любя женщину белее всего на свете или предвкушая возможность такой любви, вдруг увидеть её на цепи, за железной решеткой, под палкой смотрителя, то такое впечатление было бы несколько сходно с тем, что ощутил теперь князь» [3, с.289]. В глазах этого общества Мышкин – юродивый, «Идиот»: его смирение разительно контрастирует с их бунтарством. Именно стоическое приятие реальности побуждает князя к совету, который он дал обреченному на смерть Ипполиту: «Пройдите мимо нас и простите нам наше счастье ...» [3, с.433]. Эта реплика вызвала негодование Шестова: «Зачем Достоевский довёл князя Мышкина до такого признания? ... ведь это «по замыслу» положительный тип!» [12, с.75]. По мнению Шестова, будучи не в состоянии противостоять власти законов и принципов, Мышкин примыкает к «всемству», к числу ограниченных, «здравомыслящих» людей. На наш взгляд, это явное преувеличение.

Опасность грозит Мышкину не только со стороны необузданных безумцев. Один из двух эпилептических припадков происходит князем на балу, когда он был представлен в свете и на беду разговорился. Речи его, «похвальные и полные патриотизма» встречены были замешательством и смехом. «... всё это известно и даже –не нужно и ... принадлежит богословию.., - пытаются втолковать князю. Добропорядочные люди способны погубить Мышкина так же, как и подобные Рогожину. Но если общество первых отторгает князя, то последнее, постоянные собеседники, страшны, невыносимы для него самого. Мышкин не может «пойти до конца с Достоевским» [12, с.73] и его подпольными людьми. Но близость его с Рогожиным (в романе они побратимы) подчеркнута и в финальной сцене: «... когда, уже после многих часов, отворилась дверь и вошли люди, то они застали убийцу в полном беспамятстве и горячке. Князь сидел подле него неподвижного ... и тихо, каждый раз при взрывах крика или бреда больного, спешил провести дрожащею рукой по его волосам и щекам, как бы лаская и унимая его. Но он уже ничего не понимал, о чем его спрашивали, и не узнавал вошедших и окруживших его людей...» [3, с.507]. Рогожин придет в себя, Мышкин лишился рассудка навсегда – таковы итоги. Путь очищен для «безумного философа»-подпольного человека («старички сановники» из высшего света не станут философствовать ни при каких обстоятельствах).

«Достоевский, - писал Бердяев, - представляет необычайное явление оргийности, экстатичности самой мысли... Мысль его всегда вихревая, оргийно-исступленная, но от этого она не теряет в силе и остроте. На примере своего творчества Достоевский показал, что преодоление рационализма и раскрытие иррациональности жизни не есть непременно умаление ума, что сама острота ума способствует раскрытию иррациональности. Эта оригинальная особенность Достоевского связана с тем, что у него человек раскрывается до конца, никогда не растворяясь в безликом единстве» [1, с.222].

Итак, Идиот (самостоятельный частный мыслитель, занимающий маргинальную позицию) оказался популярным и весьма живучим концептуальным персонажем. Каждый раз он оригинален по-новому. Идиот, восставший против рационализма, парадоксальным образом демонстрирует родство с декартовским Идиотом, рационализм утверждавшим. Декарт рассуждал в качестве Идиота. Но он, безусловно, не может быть отнесен к числу ироников, наставительных философов. Чтобы сделаться таковым, ему предстояло сойти с ума.

Литература

1. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. - М., 1990. - с.215-233.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? - М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
3. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30т. – Т.8.- Л.-1973.
4. Дьюи Д. Психология и педагогика мышления. - М.: Лабиринт, 1999.
5. Николай Кузанский. Книги простеца // Николай Кузанский .Сочинения: В 2т. –Т.1. – М.-1979 – С.359-460.
6. Роде П. Сёрен Кьеркегор. – Челябинск: Урал, 1998.
7. Рорти Р. Обретая нашу страну. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
8. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
9. Станюта А.А. Постижение человека. (Творчество Достоевского 1840-1860-х годов). – Минск: Изд-во БГУ, 1976.
10. Фуко М. Использование удовольствий. // Фуко М. Воля к истине. – М., 1996. - С.269-306.
11. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. - СПб.: Университетская книга, 1997.
12. Шестов Л.И. На весах Иова. // Сочинения: В 2-х т. –Т.2. М.- 1993.