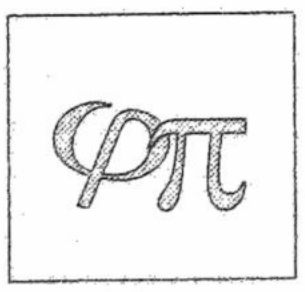
ВІСНИК

Харківського національного університету ім. *В.Н. Каразіна*

№ *509*'2001



ISSN 0453 8048

Міністерство освіти і науки України

Філософські Перипетії

ВІСНИК
Харківського національного університету
ім. *В.Н. Каразіна*

№ *509*'2001
серія: філософія

Заснований у 1965 р.

Харків
2001

У даному збірнику подані статті, присвячені широкому колу філософських проблем. Для викладачів філософії, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

Друкується за рішенням
Вченої ради Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна
протокол №7 від 25 травня 2001 року

Редакційна колегія:

Мамалуй Олександр Олександрович
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна (*відповідальний редактор*);

Бурова Ольга Кузьмівна
доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна (*відповідальний секретар*);

Кривуля Олександр Михайлович
доктор філософських наук, професор кафедри філософії і політології
Харківського університету внутрішніх справ;

Култаєва Марія Дмитрівна
доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Харківського державного педагогічного університету;

Руденко Дмитро Ігоревич
доктор філологічних наук, професор,
завідувач кафедри ЮНЕСКО "Філософія людської комунікації"
Харківського державного університету сільського господарства;

Сазонов Микола Іванович
доктор філософських наук, професор,завідувач кафедри політології
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна;

Шкода Володимир Васильович
доктор філософських наук, професор кафедри прикладної соціології
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна;

Якуба Олена Олександрівна
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна

Адреса редакційної колегії:

61077, Харків, майдан Свободи, 4
Харківський національний університет ім.В.Н. Каразіна
Кафедра філософії
т. (0572) 457 271
e-mail: **peripetii@another.com**

К-14038
Центральна наукова бібліотека Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна
інв. № П328434

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 4063 від 02.03.2000
© Харківський національний університет ім.В.Н. Каразіна, 2000

φπ Содержание

Н.С. Корабльова
ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА ІСТОРІЮ
9-13

И.В. Карпенко
ПСИХОСОЦИОКУЛЬТУРНАЯ МАТРИЦА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ
14-19

В.Н. Леонтьева
РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КОНСТАНТЫ?
20-23

С.В. Жеребкин
ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЖЕЛАНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛАКАНА
24-27

Л.В. Стародубцева
ПЕРЕВЕРНУТОЕ ЗЕРКАЛО И СОЗНАНИЕ ПЕРЕХОДА:
МОТИВЫ ПАМЯТИ В ТИБЕТСКОЙ КНИГЕ МЕРТВЫХ "БАРДО ТХЕДОЛЬ"
28-35

С.В. Евтушенко
К ФИЛОСОФСКИМ КОРНЯМ ПРИМИТИВА
36-38

И.А. Жеребкина
"БУДТО МАТЕРЬЮ БЛЮЕШЬ...":
ПОТРЕБЛЕНИЕ ОТВРАТИТЕЛЬНОГО (ЮЛИИ КРИСТЕВОЙ)
39-43

В.В. Гусаченко
«Я», «Я» И «НЕ-Я» ИЛИ ПОЧЕМУ ЛЮДИ МЕЛЬЧАЮТ
44-46

А.А. Фисун
КОНЦЕПЦИЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ И. ВАЛЛЕРСТАЙНА
И ПРОБЛЕМЫ ГЕОИСТОРИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ
47-52

О.К. Бурова
НЕСКОЛЬКО СЛОВ О «ФИЛОСОФЕ БОКОВОГО ЗРЕНИЯ».
ВЛАДИМИР НАБОКОВ
53-55

Н.А. Бусова
ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
ДЕЛИБЕРАТИВНОЙ ДЕМОКРАТИИ
56-61

С.И. Максимов
МЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВА
62-66

Е.В. Рябинина
«Я-АНАЛИЗ» КАК ИНСТАНЦИЯ МУЗЫКАЛЬНОГО СМЫСЛОУЧРЕЖДЕНИЯ
67-69

К.І. Карпенко
КОНТЕКСТУАЛЬНА ВЗАЄМОЗУМОВЛЕНІСТЬ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА ЕКОЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ
70-75

И.Ю. Романов
О ПЕРЕХОДНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: СТРУКТУРА И ЛИМИНАЛЬНОСТЬ
76-79

Н.В. Загурская
МЕЖДУ СВЕРХЧЕЛОВЕКОМ-ГЕРОЕМ И СВЕРХЧЕЛОВЕКОМ-МАГОМ:
СВЕРХЧЕЛОВЕК-СЕКРЕТНЫЙ АГЕНТ
80-88

В.В. Попов
«ГРАФИКА» СМЫСЛА:
ИРОНИЧЕСКОЕ КАК ВЕКТОРНОЕ,
ЮМОРИСТИЧЕСКОЕ КАК РАСТРОВОЕ
89-97

Н.В. Попова
ОТ «ГЕРМЕНЕВТИКИ ФАКТИЧНОСТИ» - К «ГЕРМЕНЕВТИКЕ ЖИЗНИ»
(ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ПРАКТИК)
98-100

Т.С. Мосенцева
дар-II
101-107

Ю.И. Кучерова
ФИЛОСОФИЯ КАК ЛЕГИТИМАЦИЯ И/ИЛИ ЛЕГИТИМАЦИЯ ФИЛОСОФИИ
108-110

С.Г. Дурас
ТЕМА АГРЕСІЇ В ТЕОРІЯХ Ф. НІЦШЕ ТА З. ФРОЙДА
111-114

О.Н. Перепелица
HISTORIA ABSCONDITA И ПАРОДИЯ (У) Ф. НИЦШЕ
115-118

Ю.В. Мелякова
ТРАГИЗМ И ФАРС ИСТОРИИ: ПАРАДОКС ПОНИМАНИЯ
119-127

Городыская О.Н.
ЗЕРКАЛО: ОТРАЖЕНИЕ ВНУТРИ ОТРАЖЕНИЯ
128-133

Г.П. Чміль
КІНЕМАТОГРАФІЧНИЙ ПРОСТІР У СИТУАЦІЇ "НЕУСТАЛЕНИХ" ПІДСТАВ
134-136

Г.Б. Полтавцева
К ФИЛОСОФИИ МУЗЫКАЛЬНОГО ЯЗЫКА
137-140

Л.М Газнюк.
БУТТЯ ЛЮДИНИ В ДЗЕРКАЛІ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ВІДРОДЖЕННЯ
141-145

Е.В. Босенко
ПРОТИВОРЕЧИЕ РАЗУМА И ЧУВСТВА
В КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА ПАСКАЛЯ
146-148

О.К. Садовніков
СПРИЙНЯТТЯ ДЕФІНІЦІЇ МІФУ
149-152

А.П. Заздравнов
МЕНТАЛИТЕТ: ПРИРАЩЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ
ИЛИ ЖЕ НОВАЯ СТУПЕНЬ ЕЕ ПОСТИЖЕНИЯ?
(ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ОНТОЛОГИИ И АРХИТЕКТОНИКИ МЕНТАЛИТЕТА)
153-157

Н.В. Шелковая
ФЕНОМЕН ИЗРЕЧЕНИЯ НЕИЗРЕКАЕМОГО:
СО-РАЗМЫШЛЕНИЯ С Ф. ТЮТЧЕВЫМ
158-160

С.А. Голиков
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ П.Э. ЛЕЙКФЕЛЬДА:
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ
161-164

С.А. Заветный
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТИКИ:
РАСШИРЕНИЕ УПРАВЛЕНЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ
165-169

А.Ф. Проценко, Б.Ф. Проценко
КОНФЛИКТНОСТЬ ПОСТМОДЕРНИЗМА В АРХИТЕКТУРЕ
170-176

О.П. Заздравновна
ПОСТМОДЕРНИЗМ – ИДЕОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА?
177-182

А.П. Алексеенко
СИСТЕМНЫЙ ХАРАКТЕР ДУХОВНОСТИ
183-185

І.О. Радіонова
СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ОБГРУНТУВАННЯ НАВЧАЛЬНОГО ПЛАНУ:
ДОСВІД АМЕРИКАНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ
186-191

Г.П. Климова
ГУМАНИЗМ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ
192-195

И.В. Яценко
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ ДОГОВОРА
196-200

И.Д. Денисенко
ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ
201-206

Г.М. Куц
РОЗВИТОК МОДИ В КОНТЕКСТІ ПЕРІОДИЗАЦІЇ ІСТОРІЇ Д. БЕЛЛА
207-209

Е.Ю. Бакановская
КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ:
ПРИЧИНЫ КАТАСТРОФЫ, ПОИСК ПЕРСПЕКТИВ
210-212

Е.А. Перепелицына
ВОЗМОЖНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДИАЛОГА
В РАЗЛИЧНЫХ СИТУАЦИЯХ МИРООСМЫСЛЕНИЯ
(МОНООСНОВНОСТЬ, ПОЛИОСНОВНОСТЬ, БЕЗОСНОВНОСТЬ)
213-217

О.В. Храброва
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СОБСТВЕННОСТИ
218-220

О.В. Плахотник
ПРОБЛЕМАТИКА ТЬЮТОРСТВА В ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ
221-223

А.Ю. Кирочкина
ДВА ПРИНЦИПА БИОЭТИКИ
224-227

П.А. Кравченко
СОЦІАЛЬНО-МОТИВАЦІЙНА СПРЯМОВАНІСТЬ
ВКЛЮЧЕННЯ ЛЮДИНИ В ІСТОРІЮ
228-234

М.Е. Шильман
ТАКТЫ ИСТОРИИ КАК ЭЛЕМЕНТЫ СТРУКТУРЫ
ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ
235-237

Є.В. Пилипко
САМООРГАНІЗАЦІЯ СВОБОДИ ТА АВТОНОМІЇ В РОЗВИТКУ ІСТОРІЇ
238-243

М.П. Требін
АРМІЯ І СУСПІЛЬСТВО: ДЕЯКІ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОДІЇ
244-246

О.Ю. Панфілов
ВОЄННА МОГУТНІСТЬ ДЕРЖАВИ ЯК ОБ'ЄКТ
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ
247-249

А.П. Смелянцев
ФАКТОР ВОЕННОЙ СИЛЫ
В СОВРЕМЕННОЙ СТРАТЕГИИ БЕЗОПАСНОСТИ
250-252

А.Н. Бардин
МАГИЯ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНО-АКТИВНОГО ОТНОШЕНИЯ К МИРУ
253-255

А.М. Варыпаев
ВАРИАЦИИ ОБРАЗА ХРИСТА И ЕГО ОСМЫСЛЕНИЯ
В ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНОМ КОНТЕКСТЕ
256-260

Г.Д. Панков
КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БОГА
В ПРАВОСЛАВНО-ФИЛОСОФСКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
261-264

О.И. Тарасова
ЕВРАЗИЙСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ
И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ АЛЬТЕРНАТИВИСТИКИ
265-267

Е.Н. Юрченко
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ И ЛИНГВИСТИКИ
(НА МАТЕРИАЛЕ БИБЛЕЙСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ)
268-272

Е.А. Ирдиненко
АНАЛИЗ СИСТЕМЫ ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ
В ТВОРЧЕСТВЕ ЭТЬЕНА СУРИО
273-276

В.В. Кротова
ЧЕЛОВЕК В ПОИСКЕ НАДЕЖДЫ
(В ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ)
277-278

І.В. Степаненко
СКЛАДОВІ ОСОБИСТІСНОЇ ДУХОВНОСТІ
ТА ЇХ ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК
279-284

Н.А. Иордаки
К АНАЛИЗУ ПРОБЛЕМАТИКИ ЛИЧНОСТНОГО И ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ
285-289

В.Н. Бескорсая
ПРАКТИКА ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ДАОСИЗМЕ
290-295

В.В. Гордієнко
ТРИ СМЕРТІ
296-301

С.В. Маслак
ЧТО ЕСТЬ ПРАВЕДНОСТЬ
302

В.В. Ершов
DERRIDA:
КАК МНОГО В ЭТОМ "GRĂPHŌ"
ДЛЯ "ГЛАЗА" НАШЕГО СЛИЛОСЬ...
303

И.Н. Нещерет
ТРИАДЕМА
304

М.М. Красиков
ЗАЛОЖНИК СЛОВ
305-306

Н.С. Корабльова

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА ІСТОРІЮ

Філософ порушує мовчання лише у той критичний момент, коли остаточно зникає серед всезагального хаосу і безпам'ятства людський лик, тобто той унікальний історичний символ, який здатен повернути народу гідність, розум, честь, радість, великодушність. У таку годину філософ намагається допомогти людині віднайти себе, здійснитись у цьому світі повнотою людських можливостей, передбачаючи деяке спеціальне зусилля, що реалізується за допомогою думки чи свідомості як світу знання, у якому відкривається буттєво-особистісне начало в людині. Іноді філософ вдається до особистого прикладу, перетворюючи філософію на спосіб життя (Сократ, Г.С. Сковорода). Окреслюючи предмет філософії, необхідно акцентувати увагу на суб'єктивному особистісному моменті предметності. Поставлене суб'єктом як його предмет маніфестує, заявляє, випромінює інтереси суб'єкта незалежно від варіацій.

Філософське Я, усвідомлюючи свою самоцінність, прагне зацікавити собою інших. Так було з Сократом, Сковородою, до таких філософів можна віднести Г. Батіщева і М. Мамардашвілі. Коли починає панувати мода на філософію, то з'являються філософські харизматичні постаті, створені за технологіями топ-моделей і поп-зірок. Оточення не стільки розуміє, про що філософ пише чи говорить, скільки захоплюється його харизмою, до нього притягує мода на філософію. Філософ же намагається утримати сконструйовану методом бріколажу думку, яка сама не тримається. Це суперечить тій сутності філософії, яка вимагає авторської думки, коли творець і мисль, як його породження, співпадають. Думка тримається автором, бо за її допомогою філософ прагне обгрунтувати себе. Якщо йому це вдалося, думка утримується ним як мисль мислю, при відсутності усвідомлення того, в якому матеріалі формувалася ця думка, який був для неї "домом буття": мова (своя чи чужа), культура (рідна чи запозичена), тексти (як джерело діалогізмів чи полілогізмів), «мысль изреченная есть ложь» (Ф.І. Тютчев). Коли філософ ототожнює думку з матеріалом її виконання (мовою, культурою, текстами), коли замість думки залишається оперування словами, зникає феноменологія, а на її місце приходить лінгвістика. Навіть якщо її поіменувати лінгвістичною філософією, все одно руйнується матеріал здійснення мислі, і як результат – "весела наука" [1] з диявольскою підміною: замість внутрішньої роботи у полі мислі – озовнена пустота, очищення мислення від не свого. Ця своєрідна технологія очищення мислі від чужого і є феноменом культурного нігілізму, коли "мета" як тоталітарна свідомість свого – аргумент мислі, яка свавільно прагне у власному полі мислення утримувати думку, заперечуючи сучасний матеріал її виконання як такий, що не відповідає її природі і не може бути усвідомленим. У цій ситуації філософ виступає як спостерігач, бунтар проти своєї культури, мови, у якій філософія не стільки квінтесенція національної культури, скільки кон'юнктура, перш за все, кон'юнктура "патріотичного гатунку", словом, "весела наука".

Як умова входження у світову цивілізацію, шлях до розуміння у дискурсі світових культур, необхідне засвоєння західноєвропейсткої філософії як однієї із смислопороджуючих структур західної цивілізації. Сліпе запозичення, копіювання на рівні мас-культури не спрацьовує і не може бути конструктивним. Як не може бути плідною і відсутність у філософських побудовах генетичних механізмів, того коріння, на якому виросла західна філософія. Таким чином, історія філософії представляється способом буття вільної думки, яка у своїх рефлексіях сумнівається в утверджує, ризикує і критикує, ніколи не вдовольняючись результатом.

Проблема сутності філософського мислення непроста для розв'язання, бо є таємницею буття, яку намагається розкрити філософ, створюючи для цього категорійний апарат аналізу, випрацьовуючи професійну мову. Але на відміну від математики, фізики, соціології, філософ формулює не предмет і не виокремлює сферу реальності, а створює особливу установку мислі,

манеру роздумів. Це допомагає виявити предмет філософії, який постає як образ, плинний і протеїчний, який з'являється, формується і зростає у промислюваному матеріалі, доводячи ту думку, що предмет філософії не може бути окресленим раз і назавжди ні в часі, ні в типі філософії, ні в авторських концептуалізаціях – він у багатообразі (багато образів) інтерпретацій і тлумачень предмета філософії. Це відбувається тому, що сутність філософії не в окресленні предмета, а в дослідженні сутності філософського мислення. Жодне вчення, напрямок, школа у філософії не співпадають з цією сутністю, як не співпадають предмет і діяльність, яка створила цей предмет. Центральною є ідея вияву онтологічних підстав можливого поєднання традиційного і нетрадиційного у підходах до пізнання світу.

Викладені думки щодо невизначеності предмета філософії не заперечують того факту, що філософія – імперсональна як сфера наукових досліджень, як предмет викладання філософії. Філософське мислення, яке хизується своїм невіглаством і усякчас починає з "винайдення велосипеда", навряд чи вдовольнить суспільну потребу у філософії, зробить її наукою з прогресуючим змістом продукованого нею знання, з власним інформаційним полем, філіацією ідей, кумуляційним досвідом їх творення. Наполягання на співбуттєвому характері філософських ідей, плюралізмі вчень і позицій можливе там, де формується філософська культура суспільства, відбувається навчення філософії: чи то за допомогою діалогу, чи дискурсу. Відчуження філософської думки – є моментом соціалізації індивідів як родових, тобто суспільних істот. Скільки б не намагалась людина підкреслювати власну індивідуальність, унікальність, вона здатна зберегтись у світі тільки відтворюючи себе як родову, суспільну істоту, творячи свою соціальність, розмови про смерть якої явно перебільшені.

За своєю природою, функціонально, філософія є суперечливою сутністю. Питання, які вона ставить собі і світові, не лише тамують спрагу самопізнання і виявляються дестабілізуючим фактором в консервативній соціальності, але й сприяють формуванню динамічної соціальності, у якій зацікавлене демократичне суспільство, здатне до перемін, до оновлення форм соціального і політичного життя. Демократія, побудована на моральних засадах, не лише витримує випробування філософською критикою, але і перетворює її у підстави власної ефективності, формує філософське співтовариство у його невиродженій формі, яке саме є демократичною соціальністю. Філософське мислення, яке маніфестує свободу, піддає критиці відчужені форми соціальності через соціальність дискурсу. Це означає, що воно не стільки є відображенням буття, скільки causa sui.

Класифікація типів філософування: від епістемного і софійного до філософії "висоти, глибини і поверхні" Ж. Дельоза, філософії "екскрементів" Ж. Батая, поіменування себе новим містиком, "здатним переконувати як адвокат, як ревнивець, як оратор, як божевільний" [3, с.15] - свідчать на користь активної філософської свідомості, яка шукає образну форму самовияву внутрішнього досвіду, намагається віднайти власне місце у серії пристрасних геометрій. Або, навпаки, не хоче передавати внутрішній досвід, зважаючи, на те, що смисл є однією з функцій гри, позбавленої смислу. Він є лише грою слів, внутрішнім джерелом яких виступає парадигма філософської свідомості, яка не посилається ні на які зразки як первинний досвід.

На цей первинний досвід звернула увагу феноменологія в особі Е. Гуссерля, яка започаткувала інтерес до цієї сфери досвіду і буття. Відштовхуючись від його ідей, М. Гайдеггер розкрив буття і суще як первинний досвід свідомості, поставив завдання: виявити такий досвід філософської свідомості, який поєднував би самореферентність цієї свідомості відносно буття і її розрізнення. Варіативність внутрішнього досвіду не означає небуття підстав, фундаменту, оскільки "внутрішній досвід, зобов'язаний відповідати, до деякої міри, власному рухові" [3, с.16]. З огляду на те, що філософія в парадигмі XX століття не є цілком академічним заняттям, мова може йти не лише про метафізичні ігри, а й "міметичні миттєвості" (Ж. Батай), які можуть бути застосованими при творенні образів філософії: як дискурсу, як науки, як ідеології, як політики, як ...theatrum philosophicum (М. Фуко) і т.ін. Це власне і є метафізика непредметного досвіду філософської свідомості. Осмислюючи духовну кризу Європи, Е. Гуссерль виявив суттєвий зв'язок між філософською свідомістю і системами, в яких вона реалізувалась. П.Валері визначив цю ситуацію як "вільне співіснування в усіх освічених умах суттєво не схожих ідей, найпротилежніших

принципів життя та пізнання". "Це розмаїття простяглось від одинадцятої тези Маркса про Фейербаха з її діяльнісним ставленням до світу, до неутриманого гегельянства Ж. Дерріда і "сну розуму", саме того сну, який "може бути не заснулим розумом, а сном у формі розуму", де розум оберігає найглибший сон, в якому зацікавлений" [3, с.136].

Ж. Дерріда, сміючись над гегельянством як типом філософування, розглядає цей сміх як форму пробудження, апелюючи до певної дисципліни, методу медитації. Тлумачачи гегелівське розуміння смислу історії, Ж. Дерріда вказує на те, що "Гегель поставив проти гри, проти вдачі. Він закрив очі на можливість власної ставки, на ту обставину, що свідома відставка гри… це всього лише партія у тій же грі, що гра включає в себе роботу смислу чи смисл роботи" [3, с.147-148]. Власне, перетлумачуючи гегелівську "феноменологію духу" не в термінах знання, а в термінах запису, Ж. Дерріда вказує на те, що смисл є однією з функцій гри. Розчленовуючи тексти Гегеля, як і "Шпори Ніцше", перемішуючи їх, філософ розставляє власні акценти, з'єднуючи і по-новому "зшиваючи", отримує нові тексти, які несуть новий смисл [2, с.118-143].

Таким чином, метафізична гра породжує нові тексти і творить новий тип дискурсу, в якому класика, наприклад, Гегель, має нове смислове навантаження, працює на сучасну ситуацію. Це своєрідне паразитування на філософській класиці, де сучасність не витлумачує чи інтерпретує Гегеля, а потребує його для своїх ігор в інших режимах відчуття і буття філософа. Ці вправи з минулою філософською свідомістю мають на меті позбавитись філософії, філософ стає маріонеткою, яка змінює образ сучасної філософії, при цьому філософ набуває властивості "вчуватись у буття" (М. Гайдеггер), чого не робила попередня філософія, яка вважала поняття буття зрозумілим, таким, що не потребує дефініцій [4].

Використовуючи поняття внутрішнього досвіду і співставляючи його з буттям, можна виділити основні типи сучасного філософування:

1) філософію як результат творчої активності свідомості, конструювання реальності у цій свідомості;
2) філософію як результат експлікації чисто соціального досвіду, зумовлену соціальними зв'язками і відносинами;
3) філософію як пошук смислу.

Всі ці варіанти філософської свідомості, яка уособлює і відображення буття, і його творення у намаганні не лише пояснювати світ, а й змінювати його, і пошук нового смислу, і його логіку, так само як і намагання слідувати його стереотипам. Яким би внутрішнім не був досвід, він має предметний характер: філософ надає цим предметностям смисл в широкому означенні, смисл, який не є досвідом, але без якого досвід неможливий, оскільки всякий досвід має предметний характер. І проблема не у внутрішньому досвіді, а в тому, від якої філософії хоче звільнитись філософська свідомість сучасності і який тип філософування поіменовано сучасним. За свідченнями більшості дослідників філософського процесу у контексті сучасної культури "найсучаснішим" є така спонтанність філософського дискурсу, в межах якого можливий перехід від одного до другого, третього і т.ін. типів філософування як метафізичних чи міметичних ігор за інтелектуальною схемою, яка змінюється. Зрозуміло, що саме буття, як предмет філософської рефлексії, не потребує цих ігор, в яких немає і намагань відображувати буття чи займатись пошуками в ньому смислу, але саме філософія вимагає розуміння і претендує на роль інтерпретатора.

У М. Гайдеггера такими онтологічними силами виступають Буття, Час, Турбота.. Вони конструюють смислове поле гайдеггерівської екзистенціальної аналітики буття, знаходячись по той бік внутрішнього досвіду філософа, надаючи їм смислу.Хоча М. Гайдеггер справедливо вказує на те, що ми не можемо ставити питання про світ, знаходячись поза ним, метафізична гра кожного разу фіксує певне розуміння світу, історії, соціального простору, в якому ця історія розгортається і де присутній внутрішній досвід як досвід соціуму, культури, історії. Саме метафізична гра філософської свідомості описує відносини філософа і світу, творить знакові системи філософії, надає їм смислових зв'язків, уособлених в основному питанні філософії – ставленні філософської свідомості до буття, генеруючи смисловий зв'язок, який є результатом внутрішнього досвіду філософа, здатного мислити немислиме [5].

Немислиме можливе, завдячуючи об'єктивації пізнання, мистецтва, моралі, релігії, соціальних інститутів, що складає археологію гуманітарного знання (М. Фуко). Все це по суті – різні означення певних видів досвіду: досвіду тіла, досвіду пізнавальної діяльності. Граничні підстави аргументації в подібних метафізичних іграх беруться з ототожнення певної модифікації внутрішнього досвіду з самим досвідом. Присутність внутрішнього досвіду в соціальному досвіді, досвіді тіла вказує на те, що знаходиться за межами присутності філософської свідомості і між чим встановлюється причинний чи функціональний зв'язок, як зв'язок внутрішнього досвіду і досвіду соціального.

Аргументація між зумовлюючим і зумовлюваним може бути різною: на користь практики у Маркса, психоаналізу у Фрейда, археології знання у Фуко і т.ін. Переконливість аргументів не відрізняється за силою впливу на формування певного образу філософії, а роль філософа і його внутрішнього досвіду, навіть такого, що заперечує філософію, є формою метафізичної гри. Ж. Дельоз вважає, що головний принцип філософії не у тому, щоб відображати чи рефлектувати з приводу явленої форми, а у творенні понять. Десятою серією в логіці смислу Ж. Дельоза є ідеальна гра з поняттями про щось, але не про те, що передіснує і вимагає свого осмислення, а з тим, що ще повинне стати об'єктом, чого поки що немає. Це протипокладання класиці, яка вважала смисли наперед даними, є принципом некласичного філософування. Події і аналізу цього смислу-події присвячені всі роботи Ж. Дельоза, які виходять за межі традиційних побудов (трансценденталізму феноменології). Межа, яка з'єднує і роз'єднує одночасно, дуже тонка, і утриматись на ній – велике мистецтво.

Таким чином, дослідження метафізичної гри дає підстави стверджувати, що коли замикаєшся на внутрішньому досвіді, то вже ніяк не можна вийти з нього, щоб поглянути на себе збоку. Що ж залишається поза увагою в такій аргументації? По-перше, той факт, що розмаїття досвіду не означає небуття підстав: непредметність досвіду свідомості знаходиться у підвалинах досвіду людства і досвіду взагалі. Контекстуально його присутність очевидна в метафізиці, яка конституює смисли, де власний досвід поєднується в свідомості з досвідом інших, відбувається синтез і ідентифікація їх смислових зв'язків. Прикладом останньої є метафізична гра як філософська діяльність, пов'язана з типами філософування як результат творчої філософської свідомості.

Широко пропагований сьогодні плюралізм філософських шкіл і ідей є характеристикою того типу соціальності, який продукується сучасною філософією і робить важливий внесок в історію як особливий спосіб буття філософії в часі. Сама історія – це не просто існування в часі, а процес самоздійснення і самостановлення людства. Сучасна історія не є усвідомленою необхідністю, а є вільно прийнятим рішенням народу країни на виклик історії, прийнятим не тільки на підставі знання і розрахунку, але і таке, у якому дозволено помилятись, розкаюватись, жалкувати з приводу помилок і прорахунків. Це і є виявом відповідальності за історію, виявом свободи волі духу народу, як момент істини, що продукований філософською думкою, яка усвідомила відповідальність за історію власного народу. Сучасності відкрилась правота гегелівського поділу епох і народів на філософські і нефілософські. Віднесеність до нефілософських народів пов'язана з відсутністю духу критики покинутих або таких, яких ніколи не відвідував Абсолютний дух, не залишає їм місця у сучасній філософії історії і у самій історії. Коли народ втрачає смак до самокритичної філософської думки, потяг до філософії як школи думки, позбувається елементарної філософської грамотності, гине свобода і паростки самостійного мислення в атмосфері ворожості, своєрідної інтелектуальної ксенофобії. У такій ситуації демократія закінчиться перейменуваннями вулиць, майданів, станцій метро, руйнуванням пам'ятників, а народ піде чіткими лавами у демократичний рай, скеровуваний "історичними народами", які так вдало приписали собі роль творців історії і оберегів демократії.

Це не може статися з народом, який зберіг філософську культуру, тяжіє до філософії навіть у ситуації кризи відчужених форм соціальності. Ще не "кінець історії", оскільки живе філософія, яка є умовою народження нової соціальності на шляху самоорганізації. Філософують тільки історичні істоти, і філософія прямо формує ситуацію, коли такі істоти народжуються, через досвід свідомості, який формує людину. Знищення філософської культури, філософьского мислення

призводить до агонії соціальної системи. Орієнтування останньої на позавчорашні традиції нічим не краще за ту соціальну пам'ять, що чіпляється за вчорашні цінності. Ідоли і ідеали дідів нічим не кращі за ідеали і ідоли батьків, вони також ідоли, а якщо ідеали, то позавчорашні.

Може, було б краще запозичити філософські дискурси, як і форми соціальності, які виправдали себе у інших народів, але демократія "з чужого плеча", як і свитка "не на того шита" може тріснути. Для того, щоб врости в Європу, треба бути хоч трохи європейцем. Стосовно запозичення ідей, варто згадати мудру думку, що найбільш цінуємо те, в що вклали власну душу і легко розтаємося з чужим, навіть таким, що звичне, як то було з марксизмом. Та філософія, яка є життєвим покликанням, життєвою установкою і способом індивідуального існування особи, – цінна і здатна резонувати. Для нас сьогодні важливо пройти через "дозволений плюралізм" до органічної плюралістичності вільного мислення.

1. *Ницше Ф.* Веселая наука // Сочинения в 2 т. Т. 1. Литературные памятники. Пер. с нем. – М., 1990. – С. 491-720.
2. *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше // Философские науки.-1991.-№2 - С.118-142. – № 3. – С.114-149.
3. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994.
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997.
5. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. – 1995. - № 11. – С.119-139.

И.В. Карпенко

ПСИХОСОЦИОКУЛЬТУРНАЯ МАТРИЦА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Если философия «сама себе праздник», не нуждающийся в каких-либо санкциях извне, то и в этом случае он, длящийся более чем две с половиною тысячи лет, имеет свою историю. При ее написании, впрочем, нет особой необходимости коррелировать ее с историей общества. Акцент исследования в этом случае смещается в сторону поиска «внутренней» логики. Если же исходить из «необходимости философии в культуре», то тогда её историю следует «увязывать» с историей общества, а ее «внутренняя» логика «размыкается» при этом во внешний контекст. Речь идет о традиционной методологической проблеме соотношения интернализма и экстернализма как двух конкурирующих стилей исторического подхода к философии

Методология всякого исторического исследования начинается с периодизации. Различная динамика экономических, политических, социальных, духовных процессов общества вызывает к жизни различные «отраслевые» периодизации историков, каждый из которых преследует цели своей дисциплины. Историк философии в своем исследовании, как правило, обращается к ним. Казалось бы, что таким образом максимально реализуется идея связи развития философии с развитием общества и культуры. В действительности же это не совсем так. Трудно не согласиться с аргументом Э. Гуссерля и А. Шюца суть которого в том, что соотношение «жизненного мира» и «объективирующей науки» однотипны соотношению между жизнью и мыслью, «живым опытом» и «объективирующей рефлексией». А. Шюц сравнивает рефлексию с лучом света, высвечивающим из тьмы отдельные части потока опыта, расчленяющим его и выявляющим в нем значимые (дискретные) элементы. Телеологическим началом рефлексии является актуальное «здесь и теперь» живого *Ego*, которое есть вершиной, откуда исходит луч, освещающий ушедшие в прошлое части временного потока и отделяющий их от остального потока. Непосредственная очевидность, интуитивная достоверность феноменального мира, непосредственность переживаний заменяются рефлексией. Это не проходит бесследно для процессов определения значений и смыслообразования. Если по отношению к активности Я «жизненный мир» представляет собой «горизонт» всех его целей, проектов, интересов, желаний, независимо от их временных, пространственных, ценностных и прочих масштабов, то организующая, рефлектирующая деятельность ведет к сосредоточению на том или ином аспекте «жизненного мира», ведет к возникновению закрытых миров («мир специалиста»). А. Шюц полагает, что всякая попытка «тематизации» интерсубъективности позитивными науками об обществе является искажением, «убийством» этой реальности [1, p.70].

А ведь именно общественная наука предлагает ту периодизацию развития общества, которой пользуется историк философии. Мы оперируем понятиями «философия средневековья», «философия Нового времени» и т.д. не задумываясь, что эту периодизацию истории философии производим по «тематизированному» исторической наукой основанию. Сами историки подобную периодизацию считают весьма условной. Ле Гофф пишет, о «долгом Средневековье», отмечая при этом, что с антропологической точки зрения Новое время не столь радикально отличается от Средневековья, как это считается традиционно, поскольку архаическое проступает в нем снова и снова сквозь новые, казалось бы, социальные формы. Аналогичные трудности возникают и с понятиями, опирающимися на хронологические («философия XX века»), географические («философия Ближнего Востока»), социально-стратификационные («философия зарождающейся буржуазии»), национально-этнические («немецкая философия») и другие основания.

Иначе говоря, философия, которая так многотрудно отстаивает свое право быть не наукой как история философии (в университетской традиции) оказывается в плену научного, формируемого общественной наукой, образа социума.

При попытке установить периодизацию развития философии историк должен исходить, прежде всего, из социальных интеграций (зачастую относительных), которые позволяют людям чувствовать себя принадлежащими к одному социуму, времени, пространству, этносу, поколению, социальной группе и т.д. В этой связи понять сущность философии того или иного периода намного труднее, чем философию того или иного мыслителя. В последнем случае на помощь приходит его биографическая ситуация, его сознательные (часто декларируемые) намерения относительно содержания своего творчества, его целей и результатов. Философия же одного периода возникает как сцепление и усреднение неопределенного множества индивидуальных философских усилий мыслителей, работающих под воздействием сходных социально-культурных условий. Но, во-первых, сходство условий автоматически не трансформируется в сходство чувств, настроений, переживаний и мыслей, а во-вторых, возникают разночтения и самих сходных условий: «Одни видят во Флоренции Лоренцо Великолепного золотой век, а другие – чуть ли не пир во время чумы» [2, с.104].

В этой связи можно говорить о том, в какой истории общества испытывает потребность историк философии, пытающийся отойти от прежней схемы периодизации истории философии. По всей видимости, он посчитал бы продуктивной попытку Ш.О. Сент-Бёва и И. Тэна «скрестить» историю с психологией. Ведь для них история воплощалась в человеческих характерах и судьбах, которые они стремились истолковать исторически. Он согласился бы с подходом к изучению истории, который получил название «история ментальностей» и который отражает призыв основателя «Анналов» М. Блока изучать «способы чувствовать и мыслить» [3].

Речь идет о том, как эксплицировать связь развития общества и культуры и мира философии, чтобы, с одной стороны, избежать упрощений и вульгаризаций, а с другой - показать, что эта связь существует и ею нельзя пренебречь. Речь идет о выявлении и категориальной фиксации опосредующего звена, которое, воспринимая воздействия внешней среды, трансформирует их затем таким образом, что они влияют на философию внутренним, идущим от субъекта философствование, способом.

Нечто аналогичное происходит и в исследованиях по истории науки. В социологию науки все более проникает сознание возможности достижения консенсуса между учеными, социального признания инноваций, роли тех компонентов, которые основаны на здравом смысле и усваиваются учеными из вненаучной деятельности. И если в 50-60-е годы эта мысль отстаивалась преимущественно представителями феноменологической социологии, а позднее этнометодологами, то в 70-80-е годы её начинают разделять и профессиональные историки науки. Так, Дж. Холтон вводит более фундаментальные предпосылки, которые предшествуют формальным интерпретациям и которые ученые «контрабандой» переносят из своего личного опыта в сферу общественного. Ученые склонны «уяснять отдаленное, неизвестное и трудное в терминах близкого, самоочевидного и известного по опыту повседневной жизни» [4, p.102].

Исследование развития науки на микроуровне (лаборатория, институт и т.д.) высветило проблему чрезмерной релятивизации её результатов. И её попытались снять введением понятия «трансэпистемологические арены исследований» [5, p.101-130]. Наряду с вариабельными, изменчивыми, субъективно трактуемыми феноменами научной активности Кнорр-Цетина фиксирует инвариантные, устойчивые структуры, выступающие скрепами научного труда и коммуникации ученых. Трансэпистемологические арены исследований включают ряд научных и вненаучных компонентов, в частности, технико-экономические сферы приложения научных исследований, формы социально-экономической поддержки науки, обеспечение её ресурсами, кадрами и др. Иначе говоря, вводятся такие инвариантные структуры, которые выходят, собственно, за рамки познавательного процесса, но в то же время являются социально конструируемыми. Однако они конструируются не в актуальной деятельности данной группы ученых, а как бы заданы им извне и образуют контекст соотнесения их актуальной деятельности с деятельностью прошлых поколений, с научным сообществом и обществом в целом.

В отечественной философской литературе была предпринята попытка категориальной фиксации опосредующего звена, которое, воспринимая и аккумулируя в себе влияние внешнего окружения человека, трансформирует его таким образом, что оно влияет на развитие духовной

культуры (в частности, философии) глубинным внутренним способом –от самочувствия человека [6].

Таким опосредующим звеном авторы считают «структуру духовного производства». С их точки зрения последнюю можно зафиксировать и проанализировать двумя способами. Во-первых, структура духовного производства предстает в своем объективированном бытии как особые социальные образования, институты и взаимоотношения между ними. Предметом исследования здесь становятся объективированные и типичные для общества на данном этапе его развития формы разделения, обособления умственного и физического труда, экономическое, социальное, политическое, правовое положение и соответствующий статус субъектов духовного производства, институты, где организуется и осуществляется духовная деятельность, формы и способы трансляции знаний в обществе и т.д.

Во-вторых, структура духовного производства предстает как особая организация субъективности самого агента духовного производства. Предметом исследования здесь становятся те переживания, которые испытывает индивид, занимающийся духовной деятельностью. В них фиксируются его объективное экономическое, социальное, политическое положение и они «отливаются» в его настроении, эмоциях, чувствах, душевных состояниях и т.д. Именно эти переживания в своем обобщенном и абстрактном виде фиксируются философскими категориями, разработкой которых и занимаются философы-профессионалы. Но поскольку они сами включены в этот мир, то разработка именно этих, а не иных категорий, использование их в своих объяснительных схемах, происходит для них как бы априорно. «Категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными живыми людьми, занятыми исследованием и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее обработанного «схематизма сознания», архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности» [7, с.34].

Здесь возможны два предположения. Во-первых, объективированная структура духовного производства подвержена значительному историческому динамизму и может быть соотнесена, скоррелирована с историей развития общества и с существующими его периодизациями. По всей видимости, именно эта объективированная структура духовного производства будет существенным образом влиять на формирование архитектоники и топологии философского пространства культуры в его синхронном и диахронном срезе. Во-вторых, что касается структуры духовного производства как особой организации субъективности его отдельного агента, то, вероятно, что её корреляция с историей развития общества и принятой её периодизацией более сложна, если и вообще возможна в качестве предмета анализа. Ведь исторически различные (с точки зрения науки) объективные условия бытия индивидов, живущих в разные исторические эпохи, могут вызывать у них сходные (типичные) настроения, переживания, духовные состояния. По всей видимости, особая организация субъективности человека существенно будет влиять на архитектонику и топологию его индивидуального философского пространства.

Введение понятия психосоциокультурной матрицы - это попытка уточнить содержание опосредующего звена влияния внешней среды на философию, не сводя при этом всю её специфику к изменениям в той или иной сфере материального бытия. Ведь философское пространство культуры не является сферой коллективного и безличного воспроизводства психосоциокультурной матрицы. Оно является результатом индивидуального творчества и предвидит возможность вызревания и рождения в нем таких вариаций, которые выходят за рамки устойчивых психосоциокультурных матриц. Собственно, и природа константных элементов психосоциокультурных матриц такова, что делает возможными подобные индивидуальные вариации. Психосоциокультурная матрица есть категориальная фиксация того «грубого бытия порядка» (М. Фуко), которое содержит в себе тысячи неразвернутых возможностей, несогласованностей, оппозиций, никогда не покрываемых одной философией. Одной - и в смысле одной - единственной из многих философий, и в смысле одной только философией, исключая иные духовные образования культуры. Исследование психосоциокультурных матриц

позволит понять, почему «там, где одна мысль предвидит конец истории», там «другая возвещает бесконечность жизни» [8, с.365].

Безусловно, ни жизнь человека, ни жизнь социума не покрываются полностью типологическими формами и не делятся на них без остатка. Психосоциокультурный заказ не всегда совпадает с внутренней логикой развития философии. Но требует объяснения массив фактов от компаративистских исследований в философии, которые свидетельствуют о частых повторах и параллелях в трансисторической жизни философии, которые свидетельствуют об определенном ритмическом характере ее развития. Если философия, являясь средством диалогического смыслообразования, выходит собственно за пределы мира философии и находит свое подтверждение в широком социокультурном контексте, то, очевидно, что импульс к появлению этих параллелей исходит не только от философии, но и от чего-то, что вызывает их к жизни. С другой стороны можнго предположить,что психосоциокультурная матрица присутствует в мире философии в виде своих определенных следов, которыми и являются повторы и параллели. И в этой связи их исследование может помочь в реконструкции психосоциокультурной матрицы философствования.

Речь, таким образом, идет об особом типе связи философии и повседневности, берущим свое начало в психосоциокультурном субстрате. В этом отношении можно говорить о наличии дальнодействующей зависимости между психосоциокультурной матрицей и поэтикой философствования, архитектоникой и топологией философского пространства, которые реализуют эту зависимость и тем самым о ней дополнительно свидетельствуют. Философское содержание (проблемы, взгляды, идеи и т.д.), вырабатываемое индивидуальными усилиями философствующих (в том числе и с опорой на традицию), как бы вливается в отлитую для него матрицу.

Поскольку ближайшим предметным полем философской рефлексии являются феномены сознания, интенциональность которых задается Я в ситуации «здесь и теперь», постольку проблема детерминации внешней социокультурной средой процесса философствования тематизируется как проблема ее влияния на формирование психосоциокультурных матриц философствования. С одной стороны, Я в ситуации «здесь и теперь» означает, что оно пребывает в конкретно-исторической, биографической, постоянно меняющейся ситуации. Но, с другой стороны, это означает также и то, что оно пребывает в ситуации, когда все меняется, но меняется то, что меняется всегда и в этом смысле остается неизменным. При этом связь психосоциокультурного с философствованием будет тем доказательнее, чем чаще и настойчивее оно будет воспроизводиться в нем, нередко, будучи кодируемым им своим языком с удивительным однообразием.

Какой должна быть природа психосоцикультурной матрицы, чтобы она побуждала философию «прислушиваться» к «философским инициативам» повседневности. Во-первых, она должна быть обоснована на интенциональном уровне и, во-вторых, она должна обладать качеством трансисторичности. В свою очередь это означает, что философия, периодизированная и типологизированная в соответствии с этим основанием, во-первых, будет иметь больше возможности участвовать в процессах смыслообразования повседневности, и, во-вторых, будет участвовать в этих процессах всем богатством накопленного её историей мыслительного материала. Утверждения об интенциональности и трансисторичности психосоциокультурной матрицы не будет звучать декларативно лишь в том случае, если удастся показать, что константные величины, которые образуют ее структуру, обладают этими качествами. Кроме того, константные величины психосоциокультурной матрицы должны быть по природе своей бинарными, то есть способными стимулировать семантическую активность, и амбивалентными, то есть способными инициировать индивидуализированное видение мира и понимание. Последние качества константных величин психосоциокультурной матрицы обосновываются сущностной характеристикой самого мира философии – разнообразием индивидуальных смыслов, продуцируемых множеством философствующих.

Дальнейший анализ психосоциокультурной матрицы как опосредующего звена между миром философии и внешними по отношению к нему рядами культуры должен быть анализом

ее константных величин. Мы предполагаем, что ими являются, во-первых, чувства радости и страдания, как крайние полюсы трансисторического чувственно-эмоционального состояния человека. Во-вторых, стабильное и переходное состояние социума, как крайние точки ритмического движения истории. В-третьих, социал-органический и социал-атомистический типы социальной связи, как таких характеристик взаимоотношения человека и социума, которые конституируют нелинейное разделение исторического бытия. Но прежде отметим, что понятие «психосоциокультурная матрица» с набором ее константных величин является как бы «понятием на вырост». Оно открыто для дальнейшего содержательного наполнения.

Константные величины психосоциокультурной матрицы характеризуют дофилософский субстрат как нелинейное развитие. Очевидным в этой связи является основное требование мира повседневности к миру философии. Оно состоит в том, что адекватным миру повседневности будет мир философии, где линейность будет дополнена нелинейностью, а прогрессивность - ритмичностью. Психосоциокультурная матрица, с одной стороны, объясняет наличие многообразия, которое есть в мире философии и которое представлено индивидуальными философствованиями. Но, с другой стороны, основное ее предназначение не в том, чтобы анализировать ее влияние на каждого философствующего, а в том, чтобы очертить тот образ философии, который приемлем и необходим миру повседневности, и который может участвовать в решении жизненно-мировых проблем человеком повседневности

В свете психосоциокультурной матрицы философствования, мир философии должен предстать не корпусом разрозненных идей, не полем индивидуальных философских спекуляций, воплощающихся в традиционном или новомодном изложении истории философии. Каждая философия своей автономией обязана силе своих аргументов, но при условии, когда последние не изымаются из их психосоциокультурного контекста.

Не только философские рассуждения отдельных мыслителей, но и целые философские направления или философские эпохи опираются на определенные психосоциокультурные очевидности. И когда они меняются, то меняется и сам способ философского рассуждения. Классическая философия, например, не дает определения разума, а исходит из него как из данности. По-видимому, это связано с тем, что разум обосновывается всем обширным психосоциокультурным контекстом, который не входит в содержание гносеологической рефлексии мыслителей этой эпохи. В этой связи будет справедливым также и утверждение о том, что проблематизация разума в собственном смысле слова обозначается тогда, когда выкристаллизовывается в нечто мировоззренчески устойчивое (то есть обоснованное психосоциокультурной матрицей) его главный противник – иррационализм. Последний становится соизмеримым с рациональным умонастроением. В XX веке он теснит рациональное, перестает быть периферийным элементом философского пространства и претендует на его центр. А в самом философском пространстве активизируются размышления о проблеме возможностей и границ разума, осознаваемых и неосознаваемых социальных зависимостей, а также допустимых социальных применений.

Естественно, мы далеки от мысли упрощенного отношения к развитию философии и не стремимся свести всю его специфику только к особенностям психосоциокультурной матрицы. В определении направлений и перспектив развития философии принимают участие и длительная философская традиция, и новые рефлексивные эксперименты. И все же именно психосоциокультурная матрица, в конечном счете, определяет жизненность или нежизненность той или иной традиции и возможность или допустимость тех или иных рефлексивных инноваций.

Именно психосоцикультурная матрица определяет временную перспективу повседневности. Суть её в том, что в типических ситуациях обнаруживается как бы стояние времени - вечное настоящее. Оно образуется на пересечении субъективного (внутренне переживаемого) времени и интерсубъективного. Двигаясь, изменяя положения и состояния объектов, человек внутренне связывает эти акты с предметно-смысловыми характеристиками своих воспоминаний и предвосхищений, тем самым включая свои действия в длительность интерсубъективного времени. В этом «вечном настоящем» и живут «вечные современники».

Вместе с тем любое философское произведение, а также текст истории философии в целом существует не только как самодостаточная ценность. Они открыты к распредмечиванию как современниками, так и последующими поколениями. В историческом изменении философствования фиксируется множество разнообразных характеристик. И все они (и меняющиеся, и неизменные) являются знаком не только внутренней философской эволюции, но и зеркалом меняющегося и неизменного в самом человеке, в его самоощущении и самопознании. Речь вовсе не о том, чтобы редуцировать философское в его целостности к повседневному. Речь о том, что нельзя игнорировать то, как особые исторические, психосоцикультурные состояния человека отражаются в развитии тематической направленности, жанрового многообразия, изменении языка философствования и т.д.

Складывающаяся психосоциокультурная матрица задает общий фон субъективно-личностного смыслообразования под которым понимаются личностно-типические перекодировки общепринятых нормативных значений в диапазоне от личностно-индивидуальных до социально-типических.

Анализ психосоциокультурной матрицы (ее константных величин и их констелляций) позволит, по-нашему мнению, выяснить архитектонику и топологию того целого (философского пространства культуры), во внутренних формах которого неизменно предстоит размещаться смыслам и значениям, которые будет вырабатывать человек, равно как и тем, которые у него уже имеются. Психосоциокультурная матрица анализируется в большей степени не для того, чтобы прояснить ее влияние на индивидуальное философское пространство отдельного конкретного мыслителя, а для того, чтобы прояснить топологию философского пространства (и индивидуального, и культуры) и чтобы определить тот образ философии, которым она соучаствует в жизни культуры не отдельной системой отдельного мыслителя, не своим последним этапом, а всем своим историческим достоянием. Учет трансисторического дальнодействия психосоциокультурной матрицы существенно проясняет онтологические основания ритмической пульсации философского пространства культуры.

1. *Shutz A.* The phenomenology of the social world. - London, 1972.
2. *Баткин Л.М.* Типы культуры как историческая целостность // Вопросы философии. - 1969. - № 9.
3. См. *Ле Гоффф Ж.* Существовала ли французская историческая школа «Annales»? // Французский ежегодник. М. 1968, *Дюби Ж.* Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // Одиссей, 1991. - М., 1993, *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». - М., 1993.
4. *Holton G.* Thematic component in scientific thought. - Austin; Cambridge (Mass.), - 1973.
5. См. *Knorr-Cetina K.* Scientific communities or transepistemic arenas of research? A crititique of quasi-economic models of science// Soc. Stud. Sc. 1982, Vol.12. № 2, p.101-130.
6. См.: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия // Вопросы философии. – 1971. - №4, другой вариант статьи этих авторов: Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. - М., 1972.
7. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии.
8. *Фуко М.* Слова и вещи. - М., 1977.

В.Н. Леонтьева

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КОНСТАНТЫ?

«Существуют ли универсалии в сфере культуры?» – спрашивал в 1989 году Т.И. Ойзерман [12], – и культурологические словари последних лет дистанцируют понятия «культурная универсалия» и «универсалия культуры»... «Существуют ли константы в сфере философии?» – правомерна ли вообще такая постановка проблемы? Ведь философия – «живая душа культуры» – по природе своей должна всегда находиться в движении, сама себя преодолевая и развивая. Даже понятие «философской парадигмы», обозначая «самое общее», идеальную модель создания философских теорий, интерпретируется по-разному: применительно к истории западноевропейской философии речь идет о последовательной «смене парадигм» античного, средневекового и т. д. типов философствования; тенденции развития мировой философии описываются как противоположность «восточной» и «западной» парадигм, а «внутри «восточной»» могут выделяться более конкретные модели философии – китайская, индийская и т. п. Возможен и такой подход к выделению/воссозданию философских парадигм в истории культуры, в основе которого – опять-таки исторически изменявшееся понимание предмета философии, что позволило В.А. Коневу обозначить границы парадигм «on he on» (онтологизма), «cogito» (эпистемологизма), «existenz» (существования) и «affirmo» (утверждения) [6].

Состоявшаяся в истории европейской философии «логика» изменений понимания предмета философии как бы подвела к трансформации её предметного поля от «чистых» *бытия* и *познания* через их синкретизм в *человеческом существовании* – к *бытию мира культуры* как к бытию, созданному человеческим существованием, вместе с органично «встроенным» в последнее познанием и его результатами – теориями, целями, ценностями. В современной – постсовременной – познавательной и ценностной ситуации философия становится «критикой культуры» в кантовском смысле, то есть стремится вычленить «абсолютную способность культуры», сродни «абсолютной способности познания». Основания для этого указал еще Эрнст Кассирер, говоря о том, что все интеллектуальные символы, «в которых особые дисциплины рассматривают и описывают действительность», скорее мыслятся не как «просто рядоположенные», но «их следует понимать как различные выражения одной и той же фундаментальной духовной функции. ...Это не различные способы, которыми одно сущее в себе действительно открывается духу, а пути, которыми дух следует в своей объективации, т. е. в своём самовыражении... И чистую функцию познания, и функцию языкового мышления, и функцию мифолого-религиозного мышления, и функцию художественного мировоззрения следует понимать таким образом, чтобы стало видно, как во всех них происходит не столько определённое оформление мира (Gestaltung der Welt), сколько формирование мира (Gestaltung zur Welt), объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума, – заключает Кассирер, – становится ***тем самым*** [выделено мною. – В. Л.] критикой культуры» [5, с.167-168, 169, 170]. Необходимо отметить, что здесь содержится ещё одно весьма важное методологическое допущение: символическая функция – это *творческая* функция, и творится посредством этой функции не что-либо, а культура – «мир смыслов», «мир ценностей».

Таким образом, в предметном поле философии (которая благодаря феноменологическим и экзистенциалистским усилиям *уже* стала «антропологической») поснеклассической эпохи, чем бы философия ни занималась, **всегда**, т. е. «на правах константы», оказывается некая реляция человека и культуры, само предметное поле философии осознается – и называется – ценностно-смысловым универсумом [7]. Для философской критики культуры необходимо важно найти тот абсолютный культурный акт, *в котором* и *благодаря которому* культура становится возможна.

Культурный акт в отношении любого культурного явления аналогичен акту «чистого познания» трансцендентального субъекта (по Канту) в отношении актов конкретного научного познания.

Чистый культурный акт должен быть актом утверждения культуры: не актом мысли (cogito), не актом действия (praxis), не актом существования (existenz), а именно *актом утверждения* (affirmo), который своеобразно вбирает в себя как мысль, так и действие. Утверждение (аффирмация) ведет к появлению, во-первых, того *что* утверждается, во-вторых, того, *кто* утверждает, то есть к становлению бытия, отличного от бытия натурального («бытия вообще»), – к реальности культуры. Поэтому исходным пунктом философского анализа культуры и должно стать «Affirmo ergo est» – «Утверждаю, значит есть». Чистый культурный акт – это не акт конкретного «Я», а акт «Я» абсолютного, то есть практически акт бессубъектный, но в affirmo содержится возможность Я-культурного, как в cogito скрыто Я-трансцендентальное, и это возможное Я-культурное есть Я-транскультурное (трансцендентально-культурное). Транскультурное «Я» как способность аффирмации утверждает определенное бытие – мир культурных явлений, в котором живет человек, – и одновременно несет в себе бытие «Я» как личности. Философия в парадигме «аффирмо» лишается субстанциалистского характера и не содержит принципа редукционизма именно вследствие того, что мир культуры, чтобы иметь *бытие* и быть *познаваемым* и *оцениваемым* (обживаемым), должен каждый раз как бы *твориться заново*, делаться «здесь-и-теперь». По словам М.К. Мамардашвили, «...человеческие вещи или человеческие институции отличаются тем свойством, что они сами по себе не существуют – они все время, непрерывно, заново рождаются. Вчерашняя добродетель не имеет значения. Hit et nunc – здесь и теперь. Но ведь «здесь и теперь» – каждый раз» [9, с.186].

Основные «параметры» парадигмы «аффирмо» таковы, что в задаваемом ею концептуальном пространстве оказывается возможным преодоление тех норм рационально-логического мышления, которые для классики и неклассики субстанциалистской философии играли роль аксиом. Прежде всего, *мир культуры*, этот аналог «бытия» в парадигме «аффирмо», а также образ этого мира (в который интегрирован сам человек) не реализует аристотелевскую логику – логику формальную, лежащую в основе «языка науки» и носящую преимущественно маскулинный характер. Вслед за В.А. Коневым отметим, во-первых, то, что утверждение чего-либо в мире культуры не просто допускает, но и предполагает существование небытия, в то время как в парадигмах онтологизма и эпистемологизма невозможно было помыслить (без противоречия, – это запрещалось «по определению») небытие существующим.

Во-вторых, логика такого бытия, в которое «впущено небытие», не содержит принципа противоречия и, следовательно, не выполняет закона исключенного третьего; эта логика не может требовать движения мысли по схеме «или – или» (не этим ли объясняется исключение из постмодернистского философствовании бинарных оппозиций?). Любое явление культуры и любой акт утверждения (=культуротворческое усилие) заключают в себе «вечное» противоречие чувственного и сверхчувственного, и выявить их «логическую субординацию», на чем настаивала редукционистская субстанциалистская философия, не представляется возможным. Но именно в этом же и заключена возможность понимания культурного акта как культуротворческой «монады», как того, что поддерживает бытие культурной реальности, как того, из последовательности чего и складывается культуротворческий процесс.

Наконец, в-третьих, парадигма «аффирмо» позволяет принципиально иначе отнестись к традиционной для всей истории философии *проблеме истины*: истина перестает быть не только «соответствием», но и «адекватным знанием» о наших действиях с объектом – истина начинает *быть* в культуре (не это ли имел в виду М. Хайдеггер, говоря о том, что истина на «дана», истина «бытийствует»?). Иными словами, истинность чего-либо проверяется в том, будет ли это «что-либо» утверждаться в культурной реальности. Истинность культурных явлений (а человеческие представления о мире и о себе самом – это, безусловно, явления культуры) «измеряется» их действительной аффирмацией в ценностно-смысловом универсуме. Указывая на то, что с культурными явлениями связано не одно, а минимум два отношения истинности, В.А. Конев говорит о близости культурного явления к акту аффирмации как о *мере истинности* данного культурного явления: «Насколько данное культурное явление может решать проблемы

настоящего, настолько оно и значимо. А кроме того, настолько, решая проблемы здесь-и-теперь, оно помогает утверждению самой способности существования для человека его постоянного «теперь», его способности быть и утверждать бытие. Иными словами, культурное явление ... одновременно должно утверждать саму культурную способность человека, способность утверждения культуры и своей жизни. Следовательно, подлинное, истинное культурное явление должно быть носителем самой силы аффирмации как силы креативной» [6, с.27].

Особое место в понимании сути парадигмы «аффирмо» занимают наследие М.М. Бахтина и – вслед за ним и вместе с ним – исследования сознания М.К. Мамардашвили, поскольку в их работах не только заявлена и обоснована «рефлексивная задача» философии *как философствования о культуре*, но даны образцы исследования именно в этой парадигме: ведь что такое, если не культуротворчество, «единственное единство» «единственного события свершаемого бытия», в котором могла бы быть преодолена «дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни» [2, с.82-83]? Полностью вписывается в парадигму «аффирмо» зафиксированное М.М. Бахтиным: «Всякая оценка есть занятие индивидуальной позиции в бытии» [1, с.113], «всякая общезначимая ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте» [2, с.108-109].

Сделанное М. Бахтиным в отношении «философии поступка» и М. Мамардашвили в отношении «мысли в культуре» [8] органично проецируется на всё поле культурной деятельности, понимаемой как культуротворчество, т. е. преимущественно эстетические и/или гносеологические установки в рамках парадигмы «аффирмо» могут (и должны) быть экстраполированы на ценностно-смысловой универсум в целом.

Постнеклассическая философия культуры «есть акт сознательного культурного творчества (подобно, например, искусству), результатом которого является моё осознанное бытие в культуре» [11, с.11], – рефлексия в парадигме «аффирмо», поскольку она утверждает некую ценностно-смысловую определенность мыслящего, каждый раз – если она «состоялась» – является событием в культуре, то есть проявлением «живого» культуротворчества – его остенсивной формой. Более того, парадигма «аффирмо» как бы перерастает рамки философствования как профессиональной духовной деятельности, превращаясь в культурную – общемировоззренческую – парадигму современности. Последнее необходимо прокомментировать трояким образом.

Во-первых, это даёт возможность подтвердить правомерность «культурологизации» категории истины, мерой для которой оказывается утверждение (аффирмации) некоего смысла в бытии культуры. Это означает, что «выбор» тех или иных методологий (в эпоху методологического полифонизма) имеет отнюдь не «дополнительное» основание в личности самого исследователя, – и тем самым снимается классическая дихотомия «знания – мнения», «убеждения – веры», ибо в данном случае искренность оказывается предусловием самой возможности рефлексивного мышления, пытающегося «синтезировать» разнородные (но с точки зрения поставленных задач – равноценные) методологии и установки. Не случайны оценки философии эпохи постмодерна как буквального выражения свободы совести каждого философа. Но у этой, казалось бы, безграничной свободы есть совершенно определенная мера – ответственность, вытекающая из необходимости (если речь идет о парадигме «аффирмо») «признать, что понятие и тем са́мым само философское знание представляет собой масштаб ***всякой*** [выделено мною. – В.Л.] истины» [3, с.155], что связано – и это во-вторых – с необходимостью признать, что, будучи «самосознанием культуры», размышляя над конечными основаниями культуры (т. е. эксплицируя культурные универсалии своей эпохи), философия не только выявляет эти основания, но и, обосновывая их, их задает, проектирует, тем самым формирует направленность культурного развития. Так, философское мышление, ориентированное парадигмами онтологизма и эпистемологизма, было не только средством формирования новоевропейской культуры, но и фундаментом, на котором эта культура взросла, вследствие чего развились такие «атрибуты» культуры Нового времени, как рационализм, технологизм, операционализм, прагматизм и прогрессизм. Принятие парадигмы «аффирмо» тождественно признанию культуротворческой «природы человека» и означает возможность сознательного формирования/укрепления не только таких культурных реалий, как толерантность,

биархатные гендерные отношения, но также и того, что Абрахам Маслоу назвал самоактуализацией, «полной человечностью» [10].

В-третьих, философствование в парадигме «аффирмо» снимает бинарную оппозиционность не только «субъекта и объекта», но «внутреннего и внешнего». Если речь идет об аффирмации как таком утверждении бытия культурного явления (которое всегда есть конкретное единство культурного смысла и культурной формы; в данном случае – некоего философского построения), в котором утверждается сам утверждающий, то преодолевается и традиционная противопоставленность «причины и следствия», а также «содержания и формы». Философствование *как процесс* («причина») оказывается ничуть не менее значимым, чем его результат – произведение («следствие»); более того, в постнеклассике *процесс* рефлексивного мышления о культуре (=о человеке) воспринимается (и осуществляется) как результативная («реальная натуральная» – М.К. Мамардашвили) философия, оправдывающая самоопределение «мышления вслух». В этом отношении, быть может, самый яркий пример (остенсивная форма!) – доклады и лекции М.К. Мамардашвили, каждый раз подтверждавшего (= утверждавшего в своей «живой» профессиональной – специализированной и в любом случае, хотя бы частично, институциализированной – деятельности) поддерживаемую им истину: «Философия может лишь сообщить определенный способ мысли, который постоянно должен воссоздаваться человеком на свой собственный страх и риск» [9, с.26]. Овладение философской *формой* не просто «предоставляет возможность состояться» философскому содержанию, но обнаруживает свою тождественность «рождению философа» – как профессионала. И дело здесь отнюдь не только в том, что постнеклассическое философствование в известной мере уподобляется художественному (поэтическому) творчеству (о чем, например, писал Г.-Г. Гадамер, рассматривая проблему сущностного единства поэтического и философского языков [4, с.144-146]). Любая культурная форма задаёт меру культуротворческой свободы: ведь в том, *каким конкретным образом* оформлен-передан-понят-усвоен-утверждён смысл, свобода (=творческая мера ответственности) и ответственность (=культурная мера свободы) сливаются в культуротворческое тождество, акт смыслопорождения (или «смыслоудержания» – в небытии, то есть отказ от оформленности смысла) становится актом «мышления-поступания».

Установив, что именно в культурной форме происходит «слияние» свободного воления и содержательной свободы аффирмации: в предпочтении (обществом, эпохой, социальной группой, индивидом) тех или иных культурных форм обнаруживает себя взаимное соответствие, или несоответствие культуротворческой свободы и ответственности, – парадигма «аффирмо», быть может, впервые в истории европейской философии (и культуре в целом?) открывает возможность действительно *свободного* индивидуального культуротворчества. – Так не затратить ли усилия на то, чтобы парадигма «аффирмо» стала «философской константой»? Тем более, что, по сути, любое философствование, всегда и везде – если это *философствование*, – есть творимый «здесь-и-сейчас» образ мира…

1. *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
2. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. – М., 1986.
3. *Гадамер Г.-Г.* Лирика как парадигма современности // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – М., 1991.
4. *Гадамер Г.-Г.* Философия и литература // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – М., 1991.
5. *Кассирер Э.* Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995.
6. *Конев В.А.* Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. – 1991. - №6.
7. *Крымский С.Б.* Ценностно-смысловой универсум как предметное поле философии //Философская и социологическая мысль. – 1996. - № 3-4.
8. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М., 1990.
9. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. – М., 1997.
10. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.
11. *Межуев В.М.* Культурология как наука // Культура, культурология и образование (материалы «круглого стола») //Вопросы философии. – 1997. - № 2.
12. *Ойзерман Т.И.* Существуют ли универсалии в сфере культуры? // Вопросы философии. – 1989. - №2.

С.В. Жеребкин

ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЖЕЛАНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛАКАНА

Лакан делает желание центральной категорией психоанализа, посредством включения определенных тем Феноменологии духа в психоаналитический и структуралистский контекст. При этом Лакан отличает свое понимание желания от гегелевской концепции самосознания как желания в ее интерпретации Александром Кожевом [3, с.5-8], подчеркивая, что желание не может идентифицироваться с фундаментальными структурами человеческой рациональности. Эрос и Логос у Лакана противостоят гегелевскому соединению. По мнению Лакана, в отношении желания более нельзя сказать, что оно обнаруживает, выражает или тематизирует рефлексивные структуры сознания, но оно скорее выступает как определенный момент непрозрачности сознания [5, с.27]. Желание — это то, что сознание в его рефлексивности стремится раскрыть. Желание — это момент влечения, которое сознание претерпевает, от которого страдает, но которое обнаруживается посредством замещения, смещения, обрывов и расщеплений самого сознания [6, с.12]. Следовательно, желание у Лакана, определяется только через прерывность в сознании и таким образом понимается как внутренняя несогласованность самого сознания.

Согласно Лакану, желание указывает на невозможность внутренне согласованного субъекта как сознательной и самодетерминирующейся инстанции. Эта инстанция является всегда уже заранее означенной посредством белее первоначального и более действенного означающего — бессознательного. Субъект выступает у Лакана как определенный через разрыв с первоначальным либидинальным единством с материнским телом [4, с.106]. Выражаясь в терминах психоанализа, разрыв является первоначальной репрессией, которая производит индивидуацию. Желание, таким образом, является выражением влечения вернуться в область, которая, будучи достигнутой, предполагает разрушение самой субъективности. Следовательно, желание предназначено к воображаемой жизни, в которой оно остается захваченным и управляемым либидинальной памятью, которую субъект не может собирать и хранить как пассивный запас информации. По Лакану, это невозможное влечение полагает субъект в качестве предела удовлетворению желания. Идеал удовлетворения с необходимостью вызывает воображаемое разрушение субъекта. Субъект у Лакана более не может быть понят как инстанция своего желания или как сама структура желания, так как субъект желания содержит внутреннее противоречие. Возникший как необходимая защита против либидонального слияния с материнским телом субъект понимается у Лакана как продукт запрета. Желание выступает при этом как остаток первоначального союза, эффективная память об удовольствии, предваряющем индивидуацию. Таким образом, желание, по Лакану, является попыткой разрушить субъект, который преграждает путь к этому удовольствию и, одновременно, свидетельством невозвратимости этого удовольствия.

В отличие от Гегеля, Лакан считает, что внутреннее противоречие субъекта не может быть разрешено посредством создания диалектического синтеза и также не может быть понято в терминах неразрешимого парадокса [1, с.152-153]. Препятствие или запрет, который отделяет субъект от бессознательного, является, по мнению Лакана, негативным отношением, которое не способно опосредовать, соединить то, что оно разделяет. Другими словами, негативность репрессии не может быть понята на основе модели гегелевского снятия и различие между бессознательным и субъектом не является внутренним различием в структуре некоторого единства. Неизбежно возникающая в процессе желания расщепленность субъекта должна быть, согласно Лакану, концептуализирована как полагание различия между единством, которое является основополагающей претензией субъекта и разъединением, которое постоянно воспроизводится бессознательным. Однако, это различие является конститутивным для субъекта,

как необходимо расщепленного феномена. Несогласие Лакана с гегелевским пониманием снятия проясняется в его дискуссии с Ипполитом по поводу понятия отрицания во время семинара "Фрейд, Гегель и машина" [2, с.96-114]. Для Ипполита негация, характеризующая акт отрицания, является двойной негацией и, следовательно, продуктивной синтетической структурой. Отрицание любого данного события или желания является одновременно способом, которым задается бытие того, что отрицается. Другими словами, для Ипполита отрицание является позитивным актом, который стремится осуществить негацию данной вещи, но при этом кульминацией отрицания становится оборачивание первоначальной интенции, в котором отрицаемое получает новое значение. Отрицание, таким образом, понимается как детерминированная негация, особая модальность, в которой данная вещь полагается. Более того, то, что отрицается само является формой негативности, некоторой формой влечения или желания, некоторым событием или сценой, которая уже забыта, некоторым содержанием бессознательного, так что само отрицание становится двойной негацией парадоксальным способом, которым негативность привносится в язык. Ипполит понимает это действие как двойное отрицание самой структуры эротического, конструктивное или созидающее движение, делающее негативность позитивной. Полагание негации осуществляется как ее тематизация посредством выражения модальности негации.

Лакан, в отличие от Гегеля и Ипполита, исходит из того, что "нехватка", характеризующая содержание бессознательного, никогда не может быть соответствующим образом тематизирована и что отрицание, в котором она воплощена, никогда не действует как позитивное отношение, внутренне связанное с тем, что отрицается. Отрицание, согласно Лакану, оперирует посредством механизма замещения и замены того, что отрицается следствием отрицания, но это следствие только ассоциативно связано с тем, что подвергается отрицанию. Поэтому Лакан оспаривает гегельянский тезис о том, что язык способен репрезентировать негативное, трансформируя негативное в позитивное бытие и что язык является позитивной средой, которая делает возможной данную трансформацию [5, с.65]. В отличие от Гегеля, Лакан утверждает, что означивание негативного осуществляется только посредством смещения означаемого и что язык, предназначенный для того, чтобы репрезентировать или обозначать негативное, может лишь еще более отодвигать и скрывать негативное. Другими словами, возможность языка Лакан рассматривает как составляющую стратегии самого отрицания и репрезентация в целом понимается им как необходимо основанная в репрессии бессознательного. В качестве того, что полагается, знак только случайным образом связан с тем, что отрицается, означивается и, согласно Лакану, не существует никакой логической возможности обнаружения означаемого посредством анализа знака [1, с.154]. Таким образом, для Лакана, отрицание не является двойным отрицанием, которое с необходимостью выявляет то, что оно должно скрывать, но, скорее, выступает как негация, которая вызывает серию замещений, рассеивание позитивного, цепь метонимических ассоциаций. Ассоциативные связи между этими замещениями репрезентаций повторяют негацию в своих сферах, выявляя вновь и вновь разрыв между языком и бессознательным, без того чтобы выявить, обнаружить что-либо определенное. Язык у Лакана более не понимается как внутренне связанный с негативным, но рассматривается как то, что не только не остается после отделения субъекта от бессознательного, но постоянно вызывает это разъединение посредством механизма замещения и подмены. Это есть "различие", которое не может быть вытеснено, но только бесконечно повторено. Оно является фундаментальной характеристикой сигнификации как конститутивное различие знака и означаемого.

Следуя интерпретации гегелевской диалектики раба и господина у Кожева, Лакан соглашается, что желание всегда есть желание Другого, но он утверждает, что это желание никогда не может быть удовлетворено в той мере, в какой Другой, бессознательное остается хотя бы частично неясным, непрозрачным [2, с.107-108]. Более того, желание, по мнению Лакана, не идентифицируется с некоторым рациональным проектом субъекта, как предполагали Гегель и Кожев, но существует как разногласие между потребностью (биологическим влечением) и требованием, которое всегда есть требование любви, признания через восстановление доэдипального единства. Лакановское понимание отношения между желанием и языком

существенно отличается от интерпретаций языка у его гегельянских предшественников. Очевидно, что для Кожева речь о желании внутренне связана с самим желанием; речь выступает как риторическое представление желания, его необходимое дополнение и выражение. Позиция Лакана принципиально отличается от позиции Кожева тем, что Лакан исходит из концепции Соссюра, утверждающего, что означающее детерминирует означаемое, но не манифестировано в нем непосредственным образом [1, с.154]. Следовательно, существует разрыв между означающим и означаемым, который вызывает значение, но не обнаруживает их прежнее скрытое единство. Желание в результате возникает как следствие разрыва, разногласия, отсутствующего означающего, которое появляется только как то, что не может быть выявлено. Речь о негации не приводит к разрешению этой негации. Следовательно, желание никогда не материализуется и не конкретизуется посредством языка, но обозначается посредством языка как то, что язык не может репрезентировать.

Для Лакана желание всегда связано с проектом невозможного восстановления, где то, что должно быть восстановлено, является одновременно подвергшимся репрессии либидинальным полем, конститутивным для бессознательного, или, в терминах психоанализа, "утраченным объектом", доэдипальной матерью. Этот проект восстановления является невозможным именно потому, что субъект желает идентифицироваться с означающим, тогда как такая идентификация исключается самой структурой языка. Однако, субъект выступает как то, что замещает утраченный объект и может быть понято как воплощение этой утраты. Следовательно, субъект, согласно Лакану, является "включением утраты в реальность" и речь такого утраченно-освобожденного субъекта сама нагружена отсутствием. Более того, эта речь одновременно означает "утрату" и репрезентирует и проговаривает желание преодолеть эту утрату. Следовательно, эта речь управляется созданием фантазма о Другом, который безвозвратно утрачен [6, с.78]. Для Лакана, таким образом, речь субъекта с необходимостью является речью замещенного желания, которое постоянно приравнивает утраченный объект к существующим объектам и конструирует обманчивую определенность на основе отношений частичного подобия, отдаленного сходства. Субъект, который говорит — это "исчезающий" субъект, который исчезает в бессознательном, которое репрезентирует субъект и одновременно его утрату. То есть, согласно Лакану, в языке субъект все время колеблется между своей собственной отдельностью и утратой Другого, который в результате также им репрезентируется [6, с.84].

Таким образом, Лакан понимает желание как принцип лингвистического замещения, присутствующий в метонимической функции всякой сигнификации. Эффект артикуляции желания заключается в постоянном замещении означаемого. Поскольку требование любви, присутствующее в желании, является требованием доказательства или выражения любви, желание координирует не с объектом, который мог бы его удовлетворить, но с первоначально утраченным объектом. Этот объект, понимаемый психоанализе как доэдипальная мать, в терминологии Лакана, является объектом, запрещенным Законом Отца, которому соответствует закон привилегированного означающего [4, с.115]. Когда Лакан, вслед за Кожевом, утверждает, что "желание человека есть желание Другого", это является, таким образом, его версией гегелевского Абсолюта, в которой желание Другого есть одновременно источник и конечная цель требования любви. Этот Абсолют, это бытие, которое отсутствует, обозначается им как наслаждение (jouissance), полнота удовольствия, которая, в терминологии Лакана, всегда нарушается болью, страданием, связанным с эдипальной индивидуацией. Так как, по словам Лакана, "желанием управляет кастрация", то "желание выступает как защита и запрет против jouissance, выходящего за пределы всякой лимитации" [4, с.77].

Таким образом, для Лакана желание все еще является поиском Абсолюта, но это желание специфицировано как мужское желание и этот Абсолют понимается как фантазия о воплощении материнского, которое вынуждены репрезентировать женщины в отношениях любви. Позиция Лакана ставит вопрос о психоаналитической конституции Абсолюта, то есть о конституции веры в возможность полного и окончательного удовлетворения, которое одновременно является памятью об утраченном инфантильном jouissance и фантазией о его восстановлении. Следовательно, субъект постоянно заблуждается в отношении Абсолюта, постоянно неверно

определяет Абсолют подобно тому, как лакановский субъект желания остается соблазненным всегда иллюзорным jouissance. Однако, остается неясным, может ли это первоначальное, внутренне неразличенное удовольствие рассматриваться как действительно существующее, учитывая, что наш единственный доступ к этому удовольствию осуществляется только посредством языка, который выступает его отрицанием.

1. *Лакан Ж.* Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. - М., 1997.
2. *Лакан Ж.* Семинары. Книга 2. "Я" в теории Фрейда и в технике психоанализа. - М., 1999.
3. *Kojeve, Alexandre*, Introduction to the Reading of Hegel (Ithaca & London, 1980).
4. *Lacan, Jacques*, Feminine Sexuality (New York, 1982).
5. *Lacan, Jacques*, The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan. Book VII, 1959-1960 (New York & London, 1992).
6. *Lacan, Jacques*, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis (London, 1977).

Л.В. Стародубцева

ПЕРЕВЕРНУТОЕ ЗЕРКАЛО И СОЗНАНИЕ ПЕРЕХОДА:

МОТИВЫ ПАМЯТИ В ТИБЕТСКОЙ КНИГЕ МЕРТВЫХ "БАРДО ТХЕДОЛЬ"

Не всякая философия есть "размышление о смерти" и, тем более, не всякое размышление о смерти — занятие философское. В древнейшем из искусств, которое именуется "ars moriendi", или "*искусство умирания*", возможно отыскать множество уровней: от метафизических систем и религиозных доктрин до психотехнических практик "внутреннего делания". Этические оттенки и смысловые лики понимания "искусства умирания" бесконечно разнятся в различных духовных традициях. Между римским "memento mori" и "памятью смертной" христианского подвижника — глубочайшая пропасть. И отнюдь не менее глубокая — между египетской и тибетской "книгами мертвых". Пожалуй, единственное, что объединяет различные "жанры и стили" искусства умирания, — сквозная тема памяти, которая пронизывает культурные толщи вековых размышлений о смерти. Остановимся, к примеру, на одном из "мнемонических" пластов понимания искусства умирания, отраженном в "Тибетской книге великого освобождения", Бардо Тхедоль.

Все то, что возможно обнаружить в секуляризованном понимании памяти смертной: ясность бинарных схем, моральную непримиримость "или-или", четкость и стройность сознаньевых построений — отсутствовало в буддийском взгляде на мир, с его тысячелетними традициями метафизических размышлений, с его уходом от дуальности, нюансными переливами смыслов и той завораживающей, непостижимой глубиной, которая не одно столетие влекла западных мыслителей от Платона до Шопенгауэра и Гессе совершать "паломничество в страну Востока". Переводя взгляд из культурных миров прагматической цивилизации в тибетские метафизические ландшафты, невольно приходится менять фильтр черно-белого видения на многоликий, призрачный, переливающийся тысячами оттенков. Буддистское существование "я" — не более чем крупица в безначальном потоке, песчинка в вихре дхарм, звено в цепи перевоплощений. Здесь пробуждаются во сне, а наяву "живут словно бы во сне"— окутаны неведением, ослеплены кажимостью, погружены в нереальное.

В. Джемс называл буддизм "прибежищем всего скрытого от нас" [1, с.472]. Среди ве́домых буддистам и "скрытых от нас" явлений — не только кармическая память и за-бытие нирваны, но и лежащие за порогом памяти обычного человека "измененные состояния" сознания. *Пхо-ва* — так последователи тантрийской школы тибетской махаяны (ламаизма) называли способность выхода из тела и переноса сознания в "посмертный" мир. Считалось, что в состоянии медитативного забытья они сохраняли воспоминания о прежней жизни, а, вернувшись в память, помнили о видениях во время медитации. Эта "двойная память" экстраполировалась и в представления о посмертном существовании. Искусством *пхо-ва* тибетские гуру эпохи раннего буддизма владели в совершенстве, описывая в деталях ступени и переходы "жизни после смерти" и переменчивые видения, будто бы открывающиеся взору умерших, о чем свидетельствует знаменитый литературный памятник, известный как "Тибетская книга мертвых".[1] Это условное название, возникшее не так давно, в 1927 г., по аналогии с египетской книгой мертвых, принадлежит переводчику У.Й. Эванс-Вентцу. Тибетское название этой "тайной", "сокровенной" книги — "*Бардо Тхедоль*", или *учение перехода*, буквально: "Освобождение путем слушания (тиб. *тхос-грол*) в промежуточном состоянии", т. е. состоянии между смертью и новым рождением, которое, согласно тибетским учителям, длится 49 дней. В своем "Психологическом комментарии к Тибетской книге великого освобождения" К.-Г. Юнг давал высочайшую оценку этой книге как прозрению в миры подсознания, непревзойденному психологическому описанию "скрытого",

исторгнутого из памяти вместилища забытых воспоминаний человека и человечества [2]. Не имея возможности подробно анализировать *Бардо Тхедаль*,[2] остановимся лишь на нескольких моментах, принципиально важных для понимания буддийской идеи памяти.

Наиболее существенным с этой точки зрения является представление об "**обращении сознания вспять**", заставляющее вспомнить не только платоновский миф об обращении времени,[3] но и один из основных внутренних конструктивных "*механизмов припоминания*" как воскрешения временных пластов в порядке, обратном последовательности их возникновения в реальном бытии. Согласно известным психологическим гипотезам, припоминание сновидений также протекает в "обратном времени", от последнего сна в миг перед пробуждением ко все более ранним. Платон описывал мифологических людей, которые рождались стариками, а умирали младенцами. Тот же путь описан в Тибетской книге мертвых как странствие умершего в Бардо в "изнаночном" времени, которое течет от смерти к рождению. Пробуждая "спящий миф" об обращении времени вспять, Платон делал вывод: "из того, что старческая природа переходит в природу младенческую, следует, что и мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут, следуя перемене пошедшего вспять рождения", ибо "способность к обратному движению врождена Вселенной"[4]. Тибетские мудрецы также описывали мир, в котором все движения сознания, все перемещения мыслеформ умершего противонаправлены обычным. "Знай, что в это время вся сансара повернется вспять" — говорили гуру[5], но делали из этого иной вывод: необходимо воспрепятствовать "обратному движению" в посмертном мире, которое ведет к новым рождениям и страданиям в мучительном круговороте сансары; остановка этого "вывернутого времени" и есть "освобождение", слияние с Великой Пустотой.

Этот перевернутый путь был своего рода аналогией *пущенного вспять* процесса порождения и творения космоса, символической *инволюцией*. Метафорически обращенное "припоминание" описывалось как возвращение в пустоту материнской утробы, в первоначальное состояние, вмещающее в потенции все существование очередного воплощения в круговороте сансары. В посмертном переходе Бардо умерший словно бы "моделировал" космический процесс и "ускорял" его. То, что в космогенезе занимало тысячелетия и целые мировые эоны, в "странствиях Бардо" соответствовало 49 дням[6]. Все этапы развития макрокосма повторялись в обратном порядке с "ускорением", т. е. словно бы в "сжатом" времени[7]. Так память, возвращаясь в прошлое, "сжимает" время и обращает его вспять.

С другой стороны, в *Бардо Тхедоле* описан путь, обратный не только в хронологическом смысле. Это был путь, *обратный познанию*, дорога нисхождения от высшего Света Истины к покрытым покровом иллюзии низшим мирам забвения и неведения. Все в потустороннем мире виделось вывернутым наизнанку, даже предметы, которые видел умерший, рисовались ему то в виде *вогнутых зеркал* светил, то в виде *перевернутых коралловых чаш* мудрости.[8] Вогнутость сферы, перевернутость чаши, поворот движения вспять — образы инверсии реальности в мире воспоминаний. Учение буддийского посвящения: от тьмы физического иллюзорного мира через символическую смерть к просветлению — умерший переживал в памяти своих посмертных видений в обратной последовательности, подобно прокручиванию киноленты вспять. В странствиях в промежуточном мире умерший проходил три Бардо:

1) *Чикхай Бардо* (первые четыре дня) — видение ослепительно Яркого Света. Если в этот момент человек "знающий", привычный к медитациям, находился в *полной памяти*, он сливался с высшим светом, достигал "освобождения". Но если память его была "замутнена" тяжелой кармой, он словно бы переживал состояние "обморока", забвения, и спускался вниз, на следующую ступень.

2) *Чёньид Бардо* (с четвертого по пятнадцатый день) — выход из "обморока" и воспоминания о прожитой жизни в виде страшных кармических иллюзий. В это время умерший получал новое иллюзорное "тело", напоминающее прежнее и существующее лишь в памяти умершего. Приобретая качество призрака, он мог видеть знакомые места и родственников, совершать чудеса мгновенных перелетов и проходить сквозь предметы и стены (ср.: шаманские превращения в духов). В видениях божеств, пьющих человеческую кровь под ужасные шумы, звоны и треск, в визуализации грехов, в мыслеформах разрывания тела на части чудовищами и

духами-мучителями открывалась ступень *памяти, помраченной иллюзиями.* Сзади дул ветер кармы, впереди разверзалась тьма. Если читавший *Бардо Тхедоль* гуру в это время "*напоминал*" умершему о Совершенном, тот мог остановить поток "сонных видений" памяти и, "*вспомнив*", что это не более чем иллюзии, отождествить себя не с этими призрачными кошмарами, а с "Истинным" Светом. Но если он все же и на этой ступени "*забывал*" о возможности освобождения, он погружался все ниже и ниже в "сумеречный свет" забытья. Его воспоминания о прожитой жизни постепенно тускнели, и он опускался на следующую ступень.

3) *Сидпа Бардо* (с пятнадцатого по сорок девятый день) — время суда над умершим и последующий путь к новому воплощению. Увидев в "зеркале кармы" свое прошлое, умерший, добрые и злые дела которого (белые и черные камни) были взвешены на весах справедливости, следовал, если приговор суда был отрицателен, вниз. Угасшие воспоминания о прежней жизни сменялись беспокойством "отсутствия тела", вожделением, влекущим в новое рождение. Видя брачующиеся пары, умерший избирал лоно, в котором будет зачата его новая жизнь. Память о прошлом окончательно стиралась, тело будущей жизни становилось все явственнее. И на этой ступени чтец *Бардо Тхедоля* пытается напомнить умершему о возможности переноса сознания в чистые сферы, но если тот, забывшийся по причине тяжкой кармы так и не вспомнит слов учения, он входит в нечистую утробу и возвращается в сансару. И снова начинает жизнь в мире с сознанием, покрытым пеленой забвения.

Первая ступень была отмечена явлением *света*, на второй царили *сумерки*, третья погружала во *тьму*. Первая была *над* пределами памяти, в сверхбытии, вторая открывала волю "*воспоминаниям*", третья опускала *ниже* порога памяти о прожитой жизни. Граница жизни и смерти, "Высший Свет" как состояние, запредельное для обычного сознания и памяти, "ослеплял" ум, заставлял его "забыться", и именно в этот момент максимального напряжения более чем в иные моменты необходимо было суметь "сместить порог памяти": "познать себя" в высшем Свете и остаться в этом состоянии, "вспомнить" о тождестве "я" и Абсолюта, узнать себя в Великой Пустоте и слиться с нею. Возможность освобождения сохранялась и на более низких ступенях, но выбор был все тяжелее и шансов "освободиться" становилось с каждым шагом все меньше.

Сама возможность "выбора памяти" была в *Бардо Тхедоле* описана как развилка в каждой точке, оппозиция, раскрытая на каждом шагу странствия. Так, перед умершим в *Чикхай Бардо* светили рядом *Два Света*, которые открывали два пути: памяти и забвения. С одной стороны, это страшный, пугающий, яркий свет (он отталкивает, но именно он и ведет к освобождению, для этого нужно лишь вспомнить о тождестве: "Яркий свет и есть Ты"[9]). С другой стороны — тусклый, мутный, едва мерцающий свет (он приятен и притягателен, к нему-то привязывается умерший и идет вслед за ним в забытье). Этот ежесекундный выбор между ярким светом памяти и тусклым огоньком забывания мог бы служить универсальной аналогией мнемонической жизни сознания.

Жизнь в Бардо представлялась не вечной наградой и не вечным наказанием, а всего лишь "переходом", призрачным, как и все кармическое существование, промежуточным состоянием нисхождения в слепую тьму рождения. Словно бы *перевернутое зеркало памяти* было установлено на границе жизни смерти. Вспомним шопенгауэровское сравнение памяти с *перевернутым биноклем*: находящемуся в точке начала жизнь видится в бинокль, обращенный к глазам объективами, под конец же — подобно вещам в бинокль, который повернут к глазам окулярами[10]. В чем-то сходное **переворачивание линз памяти** было описано и в *Бардо Тхедоле*. Прохождение через смерть отражалось в "обратном пути" воспоминаний. Если жизнь от рождения во "тьме забытья" до самой смерти виделась восхождением по ступеням просветления "памяти" до состояния полной очищенности, прозрачности сознания (вершиной пирамиды учения была смерть иллюзорного: вспышка Света подлинного сверхбытия), — то жизнь после смерти, напротив, виделась деградацией, спуском от озарения ярчайшим Светом *по ступеням замутнения памяти к новой тьме забытья*. Основание этой пирамиды — тьма забвения. Вершина - пик выбора между прыжком в сверхбытие и возвращением в бытие.

Вершина сознаньевой пирамиды света с ее выбором между воспоминанием (освобождением) и забыванием (новым падением в мир) определяла необычайное значение

памяти в учении тантрийского буддизма. И потому не случайны слова молитвы, которые должен был повторять усопший: "**Да не забуду я ничего и буду помнить мою прошлую жизнь или жизни**"[11]. Цель чтения *Бардо Тхедоля — сохранить непрерывность сознания и памяти* и в этом и в том мире, не дать возможности обмороку-забытью ввести человека в новую кармическую иллюзию.

Санскритскому понятию памяти "*смрити*" соответствовало тибетское слово "*drapa*" (букв. "поток сознания"), которое обычно переводится как "воспоминание", "сознание", "память". Как утверждалось в тибетской книге мертвых, в Бардо *память (drapa) в девять раз лучше*, чем была раньше, при жизни[12]. Считалось, что если человек всю жизнь упражнялся в медитации и ему хорошо знакомо учение, он не нуждается в чтении книги мертвых. Его память и так просветлена и ведет его в потустороннем мире к освобождению. Но если память человека помрачена, а его карма тяжела, чтец *Бардо Тхедоля* может помочь ему "напоминанием". Сам путеводитель по Бардо и был "*напоминанием*" об учении, которое человек должен был усвоить при жизни.

Рефрен всей книги: "**Помни**", "**Не забывай**". Чтец книги мертвых, приблизив уста к уху умершего, шептал мантры и молитвы и, поясняя ему, в каком из Бардо находится сейчас *пхо* (тибет. *Hpho*), т. е. "принцип сознания" умершего, чего ему следует страшиться и что следует делать, перемежал свои наставления выражениями: "помни учение, помни учение"; "не забывай то, что я тебе скажу"; "внимательно слушай и запоминай"; "храни эти слова в своем уме"; "вспомни наставления своего гуру"; "помни о чтеце *Бардо Тхедоля*"; "кто бы ни был твоим богом-хранителем, вспомни о нем сейчас"; "важно помнить о методе"; "поступай так, чтобы не забыть об этом"; "не забывай эту тайную мудрость"; "это спасительный метод, запомни его хорошо"; "слушай внимательно и помни об этом"[13]. В инструкциях к чтецам указывалось, что прочитать *Бардо Тхедаль* следовало так, чтобы текст запечатлелся в уме, чтобы каждое слово учения сохранилось в памяти даже если по пятам гонятся "семь овчарок" или "сто демонов", - так по пятам памяти, уносящей за собою мыслеобразы существования, гонится забвение-ничто.

Игра иллюзорных образов в Бардо — не более чем череда порожденных сознанием галлюцинаций, "пустые отражения" мыслей, подобные сновидению. За ними нет ни физической, ни метафизической реальности. Эту мысль постоянно повторяли чтецы *Бардо Тхедоля*: "**Ты должен помнить, что эти явления есть твои собственные мыслеформы**" [4, с.99, 158, 211 и др.]. Странствие в Бардо нереально, — говорили Учителя, — оно разворачивается в *пхо* и *drapa* — в сознании и памяти умершего. Сам переход от смерти к новому рождению в Бардо есть перенос *пхо*, поток воспоминаний. И потому в состоянии перехода освободиться означало "вспомнить об Освобождении"; слиться с Пустотой — "вспомнить о Пустоте". И напротив, избежать опасности означало "вспомнить об опасности": так, необходимо было "вспомнить" об отвращении к рождению, чтобы предотвратить его. Воспоминание о запретах определяло траектории и пути сознаньевого движения. Воспоминание об учении служило путеводителем. Воспоминание о Великом Символе могло положить конец пути. Здесь сам метод "освобождения" был связан с духовной "мнемоникой": припоминанием после смерти накопленного в жизни опыта достижения дхьяны, воспоминанием о высших состояниях сознания. Все в этом изнаночном мире иллюзорных сознаньевых видений было предопределено воспоминанием. О чем *пхо* "вспоминает", тем оно и становится.

И в этом смысле нельзя не подчеркнуть многократно указывавшееся сходство тибетской и египетской книги мертвых. Они были разделены более чем существенной дистанцией: во времени — около двух тысячелетий, в пространстве — несколько тысяч километров, в типе миросозерцания — той пропастью, которая пролегла между верой в воскресение и идеей инкарнации. Тем не менее, два эти текста объединял ряд поразительных совпадений. Их предопределяло некоторое сходство погребальных ритуалов (изготовление статуи-двойника умершего, создание его изображения, чтение умершему жрецом или гуру книги мертвых; тела далай-лам бальзамировали способами, похожими на древнеегипетские; похоронные процессии и в Египте, и на Тибете сопровождались музыкой и песнопениями. Во многом сходны были и цели ритуалов, направленных на "возвращение" умершему магической способности жить в призрачном состоянии, вернуть ему память, мольбы об избежании опасностей трудного пути). Очевидны и "содержательные" переклички двух текстов. И египетская, и тибетская книга мертвых

представляла собою путеводитель для путешествия в потусторонних "ландшафтах памяти". В обеих пространственные перемещения были метафорами пути сознания, или "воспоминания", а сама возможность движения должна была быть "мнемонически" обеспечена еще при жизни: в Египте — знанием "магических имен" и заклинаний, в Тибете — посвящением в тайное учение, упражнениями йоги, умением сосредоточивать свой ум на высшей сущности. В обоих случаях "неподготовленность к смерти" сознания и памяти вела к небытию: в Египте умершего ждало превращение в ничто, в Тибете — падение в новое рождение (что тоже в какой-то мере было равносильно небытию, отпадению от сущности). Обе книги в конечном счете были направлены на то, чтобы помочь усопшему достичь состояния "Высшего Света". В обеих рисовались сцены взвешивания на весах истины и Суда над мертвыми. В обеих книгах умерший вначале отрицал грехи, но его признание после этого "перепроверялось". Тибетские аналоги "табличкам" египетского Тота — "**зеркало кармы**" Дхармараджи[14], в котором отражались прежние деяния, и "Судная книга", которая именовалась также "**Книгой Памяти**" — ее чтение представляло собой воспоминание умершего обо всей его земной жизни [4, с.61]. Были и удивительные совпадения в деталях: обезяноголовый бог на суде, божества-Привратники, грозящие смертью чудовища, опасные узкие тропы, небесные города. Подобные точки схождений при условии исключения прямого заимствования давали основания для не раз высказывавшихся гипотез о существовании некоего неизвестного общего источника, из которого происходили оба текста[15].

Однако не менее, чем сходство египетской и тибетской книги мертвых, очевидны их различия. Отметим лишь самые яркие из них. Само название египетского текста, "Главы о восхождении к Свету" [7] , указывало на восходящий путь движения сознания, от тьмы к Свету. Тибетский текст повествовал о нисходящем "переносе сознания", от Света к тьме. Оба, и египетский жрец, и тибетский лама, стремились, чтобы усопший достиг высшего состояния, но первый "помогал" душе *подняться*, а второй, как бы через отрицание, пытался *воспрепятствовать падению*. Итог египетского текста — воссоединение души усопшего с Богом. Окончание тибетской книги — падение *пхо* в лоно земной матери, возвращение в колесо страданий. В египетском тексте время течет естественным путем, от прошлого в будущее. В тибетской книге мертвых время обращено вспять. Весь египетский текст проникнут наивной верой в истинную реальность тех божеств и созданий, тех местностей и городов, с которыми встретится и которые посетит умерший. Значительно более "философский" тибетский текст утверждает, что все видения в загробном мире — всего лишь иллюзии (и даже тибетские небесные города Dri-za: города духов, "питающихся ароматами", — состояли из облаков фантастической формы, которые на миг появлялись и тут же растворялись в небытии). Все мыслеформы тибетской книги великого освобождения — мыльный пузырь, мираж. Может, поэтому, если египетская книга мертвых призывала усопшего идентифицировать свое "я" со всеми являющимися в воспоминании образами, которые как бы "встречаются на пути" как нечто объективное, внешнее, то *Бардо Тхедаль*, напротив, призывала ни в коем случае не отождествлять свое "я" с призрачными мыслеформами памяти, которые "выходят из собственной головы умершего"; идентифицировать же "я" следовало только лишь с Великой Пустотой, которая не имеет ни форм, ни границ, ни образов, и в которой сосредоточена подлинная сущность всего.

Таким образом, египетская книга мертвых исходила из стремления сохранить "я", а тибетская — из стремления разрушить заблуждение, что "я" вообще существует. Первая утверждала связь в памяти имени и сущности, вторая выводила сущность за рамки меняющихся имен. Первая утверждала реальность и объективность Вечности, разворачивавшейся в пути воспоминания, а вторая описывала всего лишь "промежуточное состояние" сознания пустых эманаций субъективного мира. Вечности же оставлялось место вне описываемых иллюзорных видений потусторонних метафизических ландшафтов. Если попытаться свести суть этих различий к краткой формуле, можно сказать, что египетская книга мертвых была "*мнемонической катофатикой*" — утверждением бессмертия "я" в вечной памяти, а тибетская — "*мнемонической апофатикой*", отрицанием "я" и вечности воспоминаний. И тем не менее, обе книги мертвых можно с полным основанием именовать книгами о "памяти смертной".

По словам ламы Анагарики Говинды, применение Бардо Тхедоль состояло в том, чтобы "*вспоминать то, что нужно, в нужный момент*" [4, с.51]. Но к этому необходимо было готовить себя в течение всей жизни. Учитель, по сути, говорит умершему: ты должен постараться вспомнить все, что привык, служа учению, исполнять при жизни. Считалось, что тот, кто хоть раз слышал учение при жизни, вспомнит его слово в слово и в промежуточном состоянии[16]. Весь жизненный путь тибетский буддист рассматривал как странствие "в различных Бардо", среди которых обычно выделялись шесть состояний сознания: бодрствования, сна, дхьяны (состояния сверхсознания в глубокой медитации), состояния в момент смерти, состояния познания Реальности и состояния, предшествующего воплощению. Последователь учения Будды, знавший, что русло, в котором течет поток жизни, есть непрерывное изменение и что каждый миг есть смерть и рождение, любое мгновение этого потока должен был уметь рассматривать как последнее. Так под видом учения о смерти книга *Бардо Тхедоль* раскрывала тайну жизни. Именно такой она и была изначально, книгой "напоминания" о посвящении в учение, и лишь впоследствии она была превращена в заупокойный требник, трактат о ритуалах, совершаемых над умирающими и умершими. Живой должен был "напомнить" умершему о высших состояниях сознания и попытаться не допустить его нисхождения.

Буддийская "жизнь после смерти" являла itus et reditus, уход и возвращение. Она парадоксально вмещала и движение сознания из настоящего в будущее воплощение и, вместе с тем, возвратный путь из смерти к рождению, продолжая в обратном порядке порожденное иллюзиями "помраченной памяти", кармически обусловленное существование. Символическая жизнь в Бардо определялась совершёнными в прошлом деяниями и "уроками памяти", которые человек вынес в качестве жизненного итога. "Вспомнить" в странствиях в Бардо можно было только то, что знал ранее; узнавание и выбор между Светом и сонными видениями возможны были лишь в соотнесении с тем, что человек уже познал в жизни. Чтец книги мертвых всего лишь помогал "вспомнить" учение, чтобы воспользоваться им, "вернуть память" умершему. "Благодаря этой молитве, — говорил гуру умершему, — **память вернется к тебе** и придут к тебе знания и освобождение"[17]. *Бардо Тхедоль* - не столько наставление умершим (согласно буддистам, умершие должны следовать своим кармическим путем), сколько *напоминание живым*, книга посвящения через символический опыт смерти. Это та самая "память смертная", которая помогала выстроить сознание в отношении к смерти, отделить "Неистинное и иллюзорное"[18] от подлинного и наполнить жизнь светом знания. "Не зная жизни, как познаешь смерть?" — говорил Конфуций[19]. Буддисты, скорее, сказали бы наоборот: не зная смерти, как познаешь жизнь? "Научись умирать, и ты будешь знать как жить" — утверждало буддийское "искусство умирания".

* * *

Забвение символической глубины истоков, из которых прорастала современная прагматическая цивилизация, превращает чтение книг, подобных *Бардо Тхедолю*, в праздное занятие, нечто вроде изысканного интеллектуального излишества. За несколько последних столетий сознание, лишенное переживаний "страха и трепета" предстояния перед Абсолютом, должно быть, уже успело отвыкнуть от постоянства волевого усилия памяти смертной. Так же, как история, которая учит лишь тому, что она ничему не учит, священные тексты ушедших культур — не руководство к мышлению, а всего только открытие "возможных миров" мысли. Остается лишь пытаться прочесть древний священный текст не как повод для философской иронии, феноменологической редукции или предмет эстетического любования, но "просто так", медленным, не заинтересованным прочтением: не пытаясь анализировать и извлекать какие-либо этические "уроки". Не окажутся ли в таком случае тексты о странствиях в Бардо описанием захватывающих дух путешествий, мыслительных скитаний между сознанием и подсознанием в мерцании границ памяти и забвения, бытия и небытия, перетекающих вдруг в друга?

Философия "всегда несвоевременна"[20] и именно в силу этого — вечно актуальна. Тем более, если речь идет об экзистенциальной философии, метафизике сознания и памяти, психологии подсознательного. Именно об этом — тексты Бардо. О переворачивании зеркальных отражений в памяти и о сознании вечного перехода, неуловимого скольжения мысли к

непостижимому. Отнюдь не только в пограничности дня и ночи, в переходе в сновидение как "маленькую ссуду, взятую у смерти", человеческое сознание преодолевает порог памяти. Пересечение ускользающих мнемонических границ памятуемого и забываемого происходит каждое мгновение. Каждый миг сознание перед выбором: "перенести" смысл ушедшего в бытие следующего мига или "потерять его" в за-бытии. Бесконечное кружение в мнемоническом круге: память-забывание-забытье-припоминание образует жизненную ткань привычных будней мнемоники любого мыслительного процесса. Память - символическое присутствие отсутствующего, изменчивый зеркальный след прошлого в настоящем, "иного" в "этом". И если сознание, устремляясь за пределы, перерастает себя, преодолевает собственные границы, то это означает, что человек либо "*забывает*" то, что находилось в его памяти; либо, напротив, "*припоминает*" то, что было им забыто. И то, и другое — две стороны мнемоники "внутреннего превращения", тайной "внутренней алхимии" духа.

Перевернутое зеркало памяти, в котором смыслы присутствия отсутствующего и отсутствия присутствующего взаимно отзеркаливаются, каждый носит в своем сознании. Память живого о смерти, переворачиваясь, отсвечивает от зеркальной границы, отделяющей нечто от ничто, и превращается в воспоминание о будущем: память умирающего о том, что оставлено им в жизни. Философствовать, или упражняться в искусстве умирания, это прежде всего *помнить* — находясь в миру, сохранять память о том, что не от мира, присутствуя отсутствовать. И — именно благодаря дару припоминания отсутствующего — учиться переживать полноту присутствия, вкушать сладость каждого мига. Мнемоника сознания, как и странствие в "Бардо", есть вечный сознаньевый переход. Два противоположных мнемонических движения протекают друг в друге: припоминание отсутствующего — забывание присутствующего; забывание отсутствующего — припоминание присутствующего. В само-отстранении и само-отчуждении сознание замыкает мнемонические круги, "забывая" самого себя и все сущее и тем самым "припоминая" нечто непостижимое, ибо непамятуемое: лежащее в за-бытии начал. К этому непостижимому и устремлено искусство умирания, его цель — "*забыть непамятуемое и вспомнить незабываемое*". И потому чтение книг, подобных *Бардо Тхедолю*, уже само по себе своего рода акт трансценденции, возвращения вечно отсутствующего "иного" в "это", или, как говорили древние философы, "припоминание" забытого истинно сущего. Каждый миг жизни отражается в зеркалах памяти смертной. В лабиринтах отсветов и отражений подвижных зеркал памяти существование удваивается, слоится, дробится в игре зеркальных мыслеформ - отблесков несуществования. Может, именно так, вглядываясь в свои миражные двойники, бытие избегает ощущения "невыносимой легкости" беспамятства и ищет оправдание перед вечностью небытия.

[1] Существовало предание о том, что эта книга во времена Падмасамбхавы была спрятана в пещере и открыта тертёнами, "открывателями сокровищ". Примерная дата *записи* текста — VIII в. н. э., но дата его *возникновения* уходит ко значительно более ранним временам. Как отмечают исследователи, тибетская книга мертвых впитала в себя такие древние пласты верований, как добуддийскую религию Тибета бон, шаманские представления, даосские учения о Великой Пустоте и др., ассимилированные буддизмом махаяны.

[2] Текст Бардо Тхедоля, уникальный по глубине постижения скрытого от сознания мира "забытой" памяти о всех событиях, произошедших в жизни и предположительно прошлых жизней, был отнюдь не единственным в своем роде. Так, индуистской традиции известна "*Гаруда Пурана*", в V главе которой, "*Претакхандху*", описывались совершаемые над умирающим ритуалы, акт смерти, погребальные церемонии, создание с помощью ритуала *преташраддха* нового тела для умершего (*прета*) взамен тела, уничтоженного огнем, суд над умершим и различные последующие состояния, через которые тот проходит, пока не родится снова на земле.

[3] *Платон.* Политик. 268 e -273 e [3, с.18-23].

[4] *Там же.* 271 b; 270 d. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

[5] *Б. Тх.* I. II. Бардо, в котором познается реальность. Седьмой день [4, с. 158].

[6] Число 49: идеальное 7x7 — соответствовало качественному пониманию 49 ступеней перехода, реальная же "длительность" посмертного странствия, как считалось, зависела от кармы. Поэтому ее невозможно было

измерить во временных отрезках: "дни" Бардо были не земными днями, но космическими ступенями.

[7] Во многом сходные представления существовали в даосизме, в учении о "возвращении в материнское лоно" Великой Пустоты Дао, ставшие основой даосской техники пробуждения (*мин*) и "внутренней алхимии" (*нэй дань*) [5, с.125, 172].

[8] *Б. Тх.* I. II. Бардо, в котором познается реальность. День шестой [4, с.172].

[9] И это припоминание тождества "я" и Абсолюта аналогично брахманическому "Tat Twam asi".

[10] *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. VI. О различии между возрастами [6, с. 408].

[11] *Б. Тх.* Приложение. Пути благопожеланий. IV. 11. Путь благопожеланий, ограждающий от страхов в Бардо [4, с.237].

[12] *Б.Тх.* II. II. Путь к новому воплощению. Пятый способ закрытия входа в лоно[4, с. 218].

[13] Б. Тх. I. II; II. I. и др. См.: Чикхай Бардо и Чёньид Бардо. Бардо, в котором познается реальность; Сидпа Бардо. Жизнь после смерти [4, с. 157, 172, 191, 198, 213, 215 и др.].

[14] Индийское наименование *Ямараджа*, китайское — *Яньлован*.

[15] Эти гипотезы не нашли подтверждений, но так или иначе они продолжают оставаться в качестве одного из возможных предположений. В начале XX в. подобной точки зрения придерживался комментатор *Бардо Тхедаля* Джон Вудрофф, издатель "*Тантрийских текстов*"(1919) и книги "*Тантра Великого освобождения*" (1913), перед этим несколько лет проведший в Египте и изучавший египетские погребальные ритуалы.

[16] *Б. Тх.* II. II. Заключение, раскрывающее великую пользу учений о Бардо [4 , с.193].

[17] *Б. Тх.* II. I. Жизнь после смерти. Все определяется мыслью [4, с.211].

[18] "*Неистинное и иллюзорное*" (тибет. Bden-ned-sgyu-itabu) - название тибетского трактата о нереальности явлений.

[19] *Лунь юй.* 11. 12 [8, с.108].

[20] *Хайдеггер М.* Введение в метафизику [9, с.146].

1. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993.
2. *Юнг К.-Г.* Психологический комментарий к "Тибетской книге великого освобождения". – М., 1994.
3. *Платон.* Собр. соч. В 4 т. – Т. 4. – М., 1994.
4. *Тибетская* книга мертвых. – М., 2000.
5. *Торчинов Е. А.* Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. – СПб, 1998.
6. *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М., 1992.
7. *Бадж Е. А. Уоллис.* Путешествие души в царстве мертвых. Египетская книга мертвых. – М., 1995.
8. *Конфуций.* Я верю в древность. – М., 1995.
9. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Сб. – М., 1991.

Текст подготовлен благодаря поддержке
Research Support Scheme of the Open Society Foundation
(грант 1385/1999)