

№ 437



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ  
УКРАЇНИ

ФІЛОСОФСЬКІ  
ПЕРИПЕТІЇ

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО  
ДЕРЖАВНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ

№ 437'99

СЕРІЯ : ФІЛОСОФІЯ

Заснований у 1965 р.

Харківський державний університет

1999



В данном сборнике представлены статьи, посвященные широкому спектру философских проблем.

Для преподавателей философии, научных работников, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется философскими проблемами современности.

Рекомендован в печать Ученым советом ХГУ 25.06.99 г. , протокол № 6.

У даному збірнику подані статті, присвячені широкому колу філософських проблем.

Для викладачів філософії, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

Рекомендований до друку Вченою радою ХДУ 25.06 99 р. , протокол № 6.

#### **Редакційна колегія:**

Мамалуй Олександр Олександрович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського державного університету (відповідальний редактор);

Бурова Ольга Кузьмівна — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського державного університету (відповідальний секретар);

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

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

Руденко Дмитро Ігорович — 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 державного університету;

Шкода Володимир Васильович — доктор філософських наук, професор кафедри прикладної соціології Харківського державного університету;

Якуба Олена Олександрівна — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології Харківського державного університету.

Адреса редакційної колегії:

310077, Харків, майдан Свободи, 4.

Харківський державний університет.

Кафедра філософії.

Т. 45-72-71.

\*\*\*

Спасёмся ли детьми, когда пробьёт наш час  
держать ответ пред Тем, кто дал нам эти души —  
не во владенье, нет, во испытанье чад:  
свой Дом возвесть, чужого не разрушив?

А как велик соблазн построить по подобию,  
не видя, что до нас, без нас и вопреки  
вознёсся чудный храм — войди в него с любовью,  
замри в его тиши, замаливай грехи!

Спасёмся ли детьми? Не знаю, не уверен.  
Но здесь, на свете сём, я одного страшусь:  
не оборвалась бы та ниточка доверья,  
что нам дана «за так»... Держусь её, держусь!  
1995

*М.М. Красиков*

\*\*\*

Тишина о губы бьётся,  
будто бабочка — в стекло.  
Что от жизни остаётся,  
если время истекло?

Налетает сон кондовый,  
веки мне смежить спешит.  
И улов-то ерундовый,  
и не мне принадлежит.

Дети? Книги? Не стыдиться  
я хочу хотя бы их.  
В них — не я, но хоть  
частицу вбрось души моей,  
мой стих!  
1994, 1999

*М.М. Красиков*



## МИР ПОВСЕДНЕВНОСТИ И МИР ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМА КОММУНИКАЦИИ

**П**люральность и пластичность Вселенной (У. Джемс) обуславливают наличие многообразных миров человеческого опыта: повседневность, религия, искусство, наука, философия и т.д. Поскольку многие из них приобретают игровые формы (Г. Зиммель), и поскольку каждый из них характеризуется определенным когнитивным стилем (т.е. представляет собой конечную область значений (А. Шюц), постольку между ними нет прямой коммуникации. Вместе с тем, различие этих миров — это не различие в онтологических структурах их объектов, а различие специфических форм восприятия, переживания и выражения. Следовательно, возможность коммуникации между ними сохраняется, хотя она и сопровождается резкими изменениями многих психологических валентностей.

Нашей целью будет тематизация проблемы коммуникации мира повседневности и мира философии. При этом мы исходим из факта “необходимости бытия философии в культуре” (Ф. Ницше) и не редуцируем последнюю только к “вершинным” её достижениям, а включаем в неё также и повседневное человеческое бытие.

Вначале обратим внимание на те основополагающие черты мира повседневности, которые были исследованы Э. Гуссерлем, А. Шюцем, Г. Горфинкелем, П. Бергером, Т. Лукманом, Б. Вальденфельсом и игнорирование которых делает, по нашему мнению, коммуникацию философии и мира повседневности проблематичной (невозможной). Такими чертами повседневности являются её Я-центрированность, затем типизация жизненных проявлений и возможная на этой основе intersubjectивность, достигаемая “подгонкой” индивидуальных значений и, наконец, специфический механизм смыслообразования в повседневности, реализуемый посредством функционирования её языка.

Именно язык повседневности превращает для большинства людей значения и смыслы, вырабатываемые специализированными отраслями общественного сознания, в “вещи для нас”. И поскольку подавляющая их часть имеет источником своего происхождения не личный, а социальный опыт человека, постольку и создаётся непрерывная цепочка его генетической социализации. Следовательно, свой шанс на участие в реализации дела повседневности — упрочении основ человеческого бытия в мире — любой феномен культуры имеет лишь в той мере, в какой он будет способен участвовать в процессе воссоздания (сравни: “перевоссоздание” (О. Фрейдбергер) этой цепочки. Иначе говоря, этот шанс будет использован лишь тогда, когда этот феномен будет, во-первых, доступен и, во-вторых, понятен повседневности и её языку. И не стоит при этом упрощать до примитивности язык повседневности, сводя его к языку “подсобных рабочих” (Б. Вальденфельс), как не стоит опасаться и профанации феномена культуры. Наука, к примеру, давно уже осознала, что ей не обойтись без беллетристики и того, что называют “наукой лёгкого поведения”.

Мир философии можно изучать как определенную систему знаний и теорий, имеющих аналоговое сходство с научными знаниями и теориями, а можно исследовать этот мир как определенного рода знание, пребывающее, с точки зрения науки, в совершенно “непристойной” форме. Нас же интересует в мире философии то, что открывает для него возможность коммуникации с миром повседневности: возможность философского знания участвовать в реализации механизма intersubjectивности повседневного знания — без чего немислимо его участие в процессе смыслообразования повседневности; возможность применения к философскому знанию тезиса о “взаимности перспектив” (А. Шюц) философа и человека повседневности; возможность участия философского знания в социальном распределении знания в повседневности, то есть возможность включения философского знания в конструируемую повседневностью типологию знаний.

Иная тематизация этой же проблемы может приобретать вид проблемы соотношения философа как творца философского знания и философа как человека повседневности. Или, что то же самое, насколько и как отражается в дискурсе философа (явно или неявно) факт его “двойного гражданства”, как жителя двух миров — мира философии и мира повседневности.

Человек, становясь философом, профессионально занимаясь философией, в своем представлении как бы покидает мир повседневности и зачастую провозглашает противоположность своих философских устремлений стремлениям повседневным. Он отвлекается от своей позиции “здесь и теперь” в мире повседневности и рассматривает, и оценивает её и связанную с ней систему понятий как безразличную (это в лучшем случае) по отношению к его философской работе. Наличный запас знаний философа, необходимый для занятия этой работой, — это, прежде всего, не его субъективные, конституированные в ходе предшествующего повседневного опыта значения и смыслы, а массив, ставшего ему доступным, философского знания, которое он принимает, доверяясь преимущественно своим

философским интуициям.

Но отвлекаясь от своей позиции “здесь и теперь” в повседневности, от позиции, включающей и социальное окружение и индивидуальное чувственно-эмоциональное состояние, философ может, действительно, лишь в своем представлении. Во-первых, испытывая воздействие повседневной среды, философы еще с момента своего появления на арене культуры ставили в центр своих исследований либо отвлеченные и умозрительные проблемы, решая которые они удовлетворяли свой интеллектуальный “голод”, либо проблемы жизненные и практические, желая тем самым помочь человеку в осознании им своего места и своей роли в мире. Впоследствии склонность к той или иной проблематике у философов определяется особенностями их темперамента, характера, чувства долга и т.д. Но все они ищут (и находят) в прошлом своих предшественников, пополняя их суждениями свой наличный запас знаний. Причем, отношение философов к мыслям своих коллег “по цеху” может быть различным. Г. Лейбниц, например, обладал удивительной способностью извлекать из самых различных учений то, что могло быть ему по душе, а Б. Спиноза, напротив, считал, что его истина развясняет заблуждения всех остальных учений.

Во-вторых, индивидуальные склонности и философско-вкусовые пристрастия авторов во многом определяют их философские учения. Р. Декарт писал о четырех возможных способах достижения мудрости: постижении самоочевидных истин, чувственном опыте, знании, получаемом из общения с другими людьми, и, наконец, чтении хороших книг. Кто сможет отрицать, что не последнюю роль в выборе того или иного способа достижения мудрости, наряду с существующими общественными стереотипами, играют индивидуальные предпочтения. В философском творчестве связь творения с индивидуальностью автора не меньше, чем в искусстве.

В-третьих, в ситуации разно- и многообразия предметов философствования, когда энциклопедическая образованность сохранилась лишь как приятное воспоминание культуры, кто сможет одинаковым образом охватить их. Какие факторы скажутся на предпочтениях? Здесь невозможно сбрасывать со счетов ни подробности биографической ситуации мыслителя, ни страны, ни времени, в которых он живет. Скажем, спустя несколько веков в истории философии будут анализировать причины переориентации проблематики философских исследований 90-х годов на огромных просторах нашего бывшего государства. О ней будет свидетельствовать тот же банальный частотный анализ языка публикаций. Возможно, что среди причин будут рассматриваться и “усталость духа” и “выработанность прежнего предметного поля” и многие другие не менее интересные и оригинальные причины. Но мы-то знаем, что “ларчик просто открывался”.

Другими словами, мир философии структурируется так же, как и “покинутый” философом мир повседневности. Он организуется вокруг философа как центра, структурируясь в соответствии с его наличными знаниями и целями, но уже не как человека повседневности, а как философа. Мир философии, как и мир повседневности, оказывается индивидуализированным и Я-центрированным. И когда философ декларирует, что он пытается найти (или нашёл) другую точку отсчета для философской ориентации, кроме своего Я, находящегося в ситуации “здесь и теперь” — это полнейшая иллюзия. Хотя при этом он может утверждать, что более не считает себя и свои собственные интересы центром этого мира. Субъективные значения и смыслы, между которыми разыгрываются различные сценарии в мире философии, приписываются (и не могут не приписываться) философом, который является центром этого мира.

Философ живет одновременно как бы в двух мирах: в мире повседневности, где его интересы и цели инициируются этим миром и в мире философии, который также захватывает его своими интересами и целями. И когда они осознаются философом, если не совпадающими, то хотя бы соприкасающимися, то это делает жизнь философа, действительно, пограничной и мучительной, а, значит, и остро реагирующей на все изменения, как в повседневной жизни, так и в мире философии. И тогда актуализируется и становится острой проблема коммуникации этих миров, которая тематизируется как проблема коммуникации языка философии и языка повседневности.

Следует отметить, что далеко не всегда и далеко не каждым философом эта проблема осознается как действительно острая и требующая решения. Одной из причин этого, возможно, является банальный, хорошо всем известный факт философско-педагогической практики, когда студенты сетуют на то, что не могут связать некоторые положения философских построений с фактами собственного опыта и с характеристиками непосредственно им знакомого мира. Они не могут вписать в мир своих субъективных значений трансцендентальные медитации философа. Как следствие, студентам, осваивающим философский способ мышления (что сопровождается горячим призывом преподавателя “подняться над повседневностью”), невольно приходится “принимать на веру” те понятия, значения и смыслы, которые, по мнению философа, описывают мир в его подлинности. Причем, в качестве непроговариваемой предпосылки считается, что мир в его подлинности и не известен, и не доступен студенту.

Что затем следует из такого “принятия на веру”? Во-первых, студент, овладевший философской лексикой (зачастую это лексика одного из направлений философии) считает, что ему тем самым открылся доступ к миру в его подлинности, а о своих первоначальных сомнениях относительно связи философских объяснений с непосред-



ственно воспринимаемым им миром он забывает. Мир повседневности как бы остаётся по эту сторону мира философии. Пройдя затем все необходимые ступени посвящения в “жрецы вечного философского огня”, он будет приходить в мир философии как “на работу” (М. Хайдеггер) или как “на праздник” (С. Аверинцев) и будет ставить вопросы перед миром от имени (как ему кажется) всего человечества, а в действительности ставя вопросы и отвечая на вопросы, которые интересуют только его как философа. Человеку же повседневности эти грандиозные лингвистические сооружения философов представляются экзотическими храмами, двери которых открываются только для избранных и посвящённых. Иными словами, такое “принятие на веру” есть скорее всего “отложенный платёж”, который чаще всего не погашают по причине своей принадлежности к кредитовавшей тебя организации.

Во-вторых, это “принятие на веру” философских понятий и значений скорее всего имеет отношение не к “воле к вере” (У. Джемс), которая позволяет человеку совершать выбор на эмоциональных основаниях при отсутствии рациональных обоснований, а к “философской вере” (К. Ясперс), которая есть одновременно “верой в коммуникацию”. Ведь каждое сообщение ориентировано на определённую аудиторию и только в её сознании оно может полностью реализоваться.

Текст, создаваемый философом, рассчитан на коммуникацию. Ведь уяснение вопроса “для себя” скорее исключение, чем правило. Тогда неизбежен вопрос о партнере этой диалогической коммуникации. Именно диалогической. Потому что монологический текст формирует образ не философа, а пророка. Последний же является действующим лицом мира религии, но не мира философии. И если подлинным партнером в диалоге может быть только Ты (ибо Ты для меня другое Я, тогда как Он — безличен, пассивен, подчинен), то, следовательно, какое (чье) Ты имеет в виду философ, создавая свой текст. Если в качестве адресата он видит Ты другого философа, то тогда совершенно естественно его язык тяготеет к формированию интимной философской лексики, которая не будет им помехой для сотворчества (сравни: “софилософия”) в продуцировании новых значений и смыслов, в созидании пространства для разыгрывания их нового сценария.\*

Но в таком случае отношение философа к иному читателю (иной аудитории) будет его отношением к “Он” со всеми вытекающими из этого отношения подробностями коммуникации. Его текст будет восприниматься как монологический, не инициирующий соучастия в смыслообразовании. Если речь идет только о том, чтобы сообщить или передать информацию, которая должна быть распространена в обществе, то тогда текст, порождаемый этой потребностью, может быть монологического типа. Но если речь идет о потребности выработки новой информации совместными усилиями партнеров коммуникации, которые передают друг другу не готовые сообщения, а такие, которые рассчитаны на их интерпретацию, творческое осмысление, трансформацию и своей целевой причиной такая коммуникация имеет выработку программы деятельности, то такая потребность рождает тексты диалогического типа и диалогические языки.

Отношение к адресату из повседневности как отношение к “Он” — это то, что сближает классического и неклассического философа. Различие лишь в том, что первый находясь как бы на полюсе должного свой опыт, свое видение мира, свое мышление пытается представить как единственно возможные и правильные для всех и с благими просвещенческими намерениями пытается их навязать всем, тогда как второй, находясь как бы на полюсе сущего, с такой же непоколебимой уверенностью считает, что его опыт, его видение мира, его мышление есть наиболее полным и адекватным воплощением опыта и мышления всех. Свою же исключительность последний компенсирует высокомерным интеллектуализмом и соответствующим языком, которые оберегают его от растворения в повседневности. Но и в первом и во втором случаях — это мышление за другого, это отношение философа к человеку повседневности как отношение к “Он”.

Философ формулирует описание мира как бы в двух плоскостях. Первая плоскость — это его повседневная жизнь, где он стремится представить рефлексивным образом свой собственный опыт и свои практические действия в контексте опыта и практических действий других людей, используя при этом язык повседневности. Вторая плоскость — это его профессиональные занятия философией, где он стремится представить рефлексивным образом опыт и практические действия других людей в контексте трансцендентального Я, от имени которого он представляет, используя при этом язык философии. Проблема коммуникации мира философии и мира повседневности — это проблема совмещения этих плоскостей, сокращение дистанции между ними. Последнее является возможным в той мере, в какой профессиональные занятия философией являются частью повседневной жизни философа. Дистанция же имеет устойчивую тенденцию к увеличению. И не последняя причина этого в том, что философ и “на работе” в кругу своих коллег, и “на празднике” в кругу пирующих, синхронно и диахронно перемещаясь в пространстве философии, занят объяснением мира, трактуя его в понятиях рационального и связанного контекста философских значений. Но это не контекст повседневного опыта знания и языка, а контекст философского знания и философского языка. Так что, хотя этот мир или его определенные события или явления изначально или внутренне и не связаны, связь привносится в них рефлексивно в ходе самого их описания в философских понятиях.

Общим моментом описания действительности и процесса смыслообразования человеком повседневности и философией является рефлексивная система, которая придает целостность и упорядоченность и объяснению, и приписыванию значений. В первом случае ею является язык повседневности, который, несмотря на всю свою ситуативность, индексичность и т.д., является средством типизации. Он позволяет описать действительность и сформулировать значения в их вербальном выражении и, что самое главное, сопоставить свою деятельность с деятельностью других и достичь желаемой интерсубъективности. При этом, несмотря на диалогическую природу языка повседневности как языка коммуникации, не лишним бывает обращение к оговоркам относительно границ или условий приписывания значений. Во втором случае язык философии придает целостность и упорядоченность философскому способу приписывания значений. Он также является средством типизации и интерсубъективности в мире философии и также предполагает в качестве условия понимания ограничения или оговорки в качестве значимого контекста. Только в их рамках философское объяснение может иметь смысл с точки зрения адресата, к которому оно обращено. Соответственно и адресат должен знать или должен уметь вообразить себе эти ограничения, чтобы понять философское объяснение. По нашему мнению, одним из условий диалогической коммуникации мира повседневности и мира философии является феноменологическое прояснение языка философии. Это обеспечит участие философа (философского знания) в процессе смыслообразования в мире повседневности или (и) участие человека повседневности в философской игре означающих в мире философии.

Феноменологическое прояснение языка философии побуждает философа создавать абстракции высших порядков из тех значений и смыслов, которые преемственны по отношению к жизненному миру индивидов и языку повседневности. Философское объяснение должно допускать возможность обратного перевода на язык, которым пользуются люди, осмысливая свою собственную деятельность, и свой опыт. Если философское объяснение не удовлетворяет этому требованию, значит, оно не обосновано на интенциональном уровне. Обоснованным на интенциональном уровне можно считать такое объяснение, когда достигнуты преемственность и совместимость философского объяснения и повседневной интерпретации, которые выдвигаются участниками коммуникации. Причем, эта преемственность и совместимость — не цель, а лишь средство для диалогической коммуникации партнеров общения.

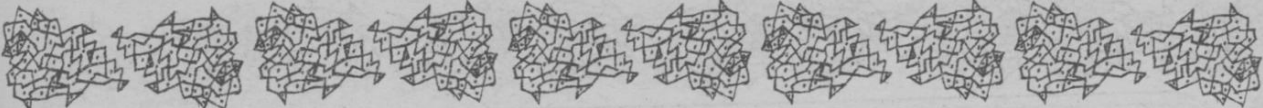
При всей важности и значимости внутрифилософских проблем, связанных с вращением “терминологической машины” Раймонда Луллия, уточнением означающих, делающих их пригодными для участия в философской игре, не менее важным с точки зрения феноменологического анализа отношения мира философии и мира повседневности, является прояснение связи философских значений и повседневной реальности. Прежде всего, социальной реальности, которую они призваны постигать. О любом философском понятии можно (следует) спросить: с какой реальностью и каким образом оно соотносится. Дать удовлетворительный ответ на этот вопрос часто чрезвычайно трудно. Значения “глубинных структур бытия”, “сдвигов”, “просветов”, “разрывов”, “складок” и т.д., подводимые под эти понятия, как правило, не переживаются самими людьми так, как следовало бы, если исходить из их философского описания. И хотя утверждается, что эти “структуры” и т.д. детерминируют индивидуальные и социальные переживания фактически в том виде, как их описывают философы, они вообще могут ровно ничего не значить для самих людей. Сомнительной является в этой связи интерпретация этих “онтологических оснований” в качестве детерминант человеческих переживаний.

Между типологическими конструктами языка повседневности, которыми пользуются люди для обозначения явлений собственного опыта и собственных переживаний, и философскими понятиями, типизирующими философское объяснение мира, должны существовать отношения отчетливо прослеживаемой преемственности. Тем самым философское объяснение будет обосновано интенционально, и будет обеспечена возможность его перевода на язык значений, которые свойственны самой исследуемой реальности — отношения человек-мир. В той мере, в какой не прослеживается связь значений повседневности и философских значений, остается проблематичным взаимосогласование философского объяснения и реального человеческого переживания. А, значит, проблематичным является участие философского знания в определении ситуации человеком повседневности и в процессе его смыслообразования, как проблематичным будет и участие человека повседневности в философской игре.

В идеале феноменологическое прояснение языка философии означает замену его привычных понятий, которыми философ оперирует машинально, такими понятиями, природа которых сознательно прояснена и которые поэтому представляются менее отвлекающими от непосредственно переживаемого опыта, непосредственно переживаемого мира повседневности. Другими словами, наиболее стершиеся философские метафоры должны быть возвращены к своему истоку, то есть к языку повседневности. Изменение же словаря философского языка в этом смысле видится в насыщении его понятиями, выражающими не только рациональную, но и эмоциональную жизнь человека, ведь “первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и эффекты” (Э. Кассирер).

Когда речь идет об установлении прямой связи между значениями мира повседневности и значениями мира философии, не обязательно имеется в виду истинность тех или иных философских значений в плане установления их





соответствия явлениям внешнего мира. Речь идет о понимании философского текста читателем, когда он пытается его верифицировать с помощью собственного опыта переживаний, принятого "на веру" опыта других, наличного запаса знаний. Особенность операционализации в мире философии состоит в том, что она может и не выводить на реальную связь с реальным миром, а может возникать, развиваться и реализоваться исключительно в пространстве сознания человека как понимание текста. В результате операциональной обработки философского текста возникает его интерпретация, которая в такой степени будет отличаться от оригинала, в какой с помощью операционализации не удалось перевести читаемый текст на язык собственных переживаний и представлений. Таким образом, операционализация — это не механическое средство соотношения философских значений с явлениями внешнего мира. Значит, философ не может относиться к ней как к нейтральному механическому средству. Она основана в том числе и на повседневных представлениях человека и может быть реализована лишь благодаря его собственному усилию мысли. Но и философ должен позаботиться о том, чтобы сделать процесс своего мышления более доступным для тех, кто будет знакомиться с его результатами. Другими словами, он должен включать операцию в качестве необходимого элемента в процесс концептуализации.

\* Впрочем, и здесь зачастую возникают проблемы. Достаточно вспомнить И. Канта, который, считая "законным" требование читателя ясности изложения посредством "примеров или других пояснений *in concreto*", все же удивляется сетованиям философов "на недостаточную популярность, занимательность и легкость" изложения "Критики чистого разума" и полагал, что непонятность должен преодолеть сам читатель, которому "должно казаться довольно заманчивым соединить свои усилия с усилиями автора". Для себя же, вероятно, Кант не считал заманчивым соединить свои усилия автора с усилиями читателя. Здесь мы вступаем в плоскость проблемы диалогической коммуникации внутри мира философии. Она представляет значительный интерес, но её исследование выходит за рамки нашей темы.



## От субъектности к трансгрессии

Концепт Модерна связан с принципиальным (бесконечным) господством, – над Космосом. “Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими” (1, с. 83), (2).

В размышлениях крупнейших философов XX в. появляется интересный своей устойчивостью мотив Земли. После того, как “умер” субъект, после того, как его “выдернули(-ло)” из-под мира, первым рефлексом мира, – ещё не бывшего в состоянии помыслить, что можно жить без опоры, – мерцать, скользить, становиться, – было либо вернуть его, либо найти замену. Нужно было что-то устойчивое и несомненное. Вот откуда настойчивые попытки Гуссерля найти аподиктические начала и готовность ради этого пожертвовать всем. Отсюда же и интерес к жизненному миру и Земле как у Гуссерля, так и у Хайдеггера.

Гуссерль указывает, что поскольку все народы, суперэтноты и т.п. живут на Земле, они имеют единую праисторию. “При этом легко возможно, что эта праистория была совокупной историей народов, живущих совершенно разорванно и развивающихся независимо, но только с тем, что все они рядом друг с другом находятся в открытом неопределённом горизонте пространства Земли” (3, S. 319-320). Речь идёт о Земле, как универсальном основании всякого опыта. В результате появляется качественно новое понятие “das Leib”. Наличие в каждом “das Leib” слоя универсального опыта Земли как почвы делает, по Гуссерлю, возможным синтез опыта всего человечества. “Обломок Земли как глыба льда может, вероятно, отделиться, и она получила бы особую историчность. Но это не говорит о том, что так же хорошо Луна или Венера были бы мыслимы в качестве пра-мест в пра-разделении, и было бы только фактом, что для меня и для нашего земного человечества есть как раз Земля. Существует только одно человечество и только одна Земля, ей принадлежат все куски, которые отделяются или отделились” (там же, S. 324), (4).

Итак, где бы мы ни находились, мы, как крестьяне, будем “от земли”. Земля – тот неподвижный опыт, абсолютный покой, в котором движется и относительно покоится всё остальное. От себя не убежать. Где мы, там и этот опыт, потому что он – это мы.

Мир Хайдеггера – земной мир. Он не ограничивается Землёй, поверхностью земли. Он включает в себя и небеса, и божественное, и человеческое. Земля делает земной мир основанием. Земной мир – это мир четверицы (das Geviert). Мир четверицы – земной мир.

Человек является собой только на Земле. Соответственно, Хайдеггер считал, что будущая судьба человека должна быть связана с Землёй, а не с космосом. Помимо всего прочего, это означает, что определяющую роль в его жизни должно играть не абстрактное, техническое пространство, а конкретное, естественное, земное.

Основной метафорой, характеризующей мир Вещи (мы пишем так, поскольку выражение “мир вещей” звучит нивелирующе (“порядок вещей”, “мир предметов” и т.д.) и не содержит хайдеггеровских коннотаций) выступает “близость” (Nahne). Примерно то же значение имеет и выражение „отдаление“ (Ent-fernung). Не удаление, а как бы отодвигание для того, чтобы лучше рассмотреть, потому что „лицом к лицу лица не увидать”; остранение, чтобы избавиться от шаблонного восприятия. Здесь дистанция между человеком и вещью определяется вещью, релевантна ей, а не взгляду субъекта.

Человек озабочен вещью, а не собой („его бытие к миру есть по сути озабоченность“ (М. Хайдеггер)), но именно поэтому он в этот момент соответствует и себе („вот-бытие“ там, где ты имеешь дело с вещами, а не объектами; в мире четверицы, а не поставы; где ты смертный, а не субъект, в тайне от себя добывающийся бессмертия).

Мир четверицы в наше время существует преимущественно в языке. Но не просто языке, а в диалекте и определённого рода (не во всякой!) поэзии. „Диалектное произнесение (Mundart) – исполненный тайны ключ зрелого языка“ (М. Хайдеггер), а поэтическое мышление упомянутого рода – топология бытия, т.е., говоря в целом, „язык – дом бытия“.

Непостижимым образом хайдеггеровская четверица оказывается близка славянской соборности и миру (собственно говоря, суть первого и второго тождественна). „Четыре суть изначально единое по отношению друг к другу. Вещи остаются покоиться при себе в квадрате четырёх“ (5, S. 22), т.е.

они становятся самими собой, именно вещами, благодаря тому, что попадают на перекрёсток четверицы. Da Sein, - и человека, и вещей, которыми „озабочены“, которые „подручны“ и т.д.

Вещи суть вещи, когда собирают, „призывают к себе небо и землю, смертных и божественное“. „Снегопад приводит человека в ночи к померкшим небесам. Звуки вечно́го колокола приводят его как смертного к божественному. Дом и стол связывают смертных с землёй...“. „Это собирающее оставление-в-покое“ и есть суть четверицы или мира (Welt weltet, „мир мирует“) (там же).

Мы сказали, что четверица близка соборности непостижимым образом. Впрочем, почему „непостижимым“? Католическое и православное христианство не настолько далеки, чтобы не признавать Святую Троицу. Неслиянность и нераздельность её ликов и может быть одним из прообразов и аурой четверицы.

Земля и земной мир – не одно и то же. Земля – один из элементов земного мира. Основной, но не центральный. Четверица асимметрична.

Вещь не существует в пустом пространстве. Нет самостоятельного пространства помимо вещи. Хайдеггер примыкает здесь к грекам (и к современной физике!), которые „не имели слова для обозначения „пространства“, поскольку „тогда они понимали пространственное не от extensio, но из места (Tornos)...“ (6, S. 50). Граница, в старогреческом значении, имеет характер собирания, а не отделения. Она как бы выписывает некое место или вещь, тем самым давая им существование. Точнее, сама вещь, возникая, очерчивает свои границы. Место совпадает с вещью, т.к. любое место и представляет собой совокупность вещей, собранных четверицей.

Тема вещи и пространства тесно связана с темой пути. В топологическом пространстве нет простого, произвольного передвижения, есть путь. „Человек „проходит“ лишь то пространство, в котором вещи не ограничиваются пространственными интервалами, т.е. между ними не существует пространств, лишённых вещей и присутствия человеческого (а какого ещё? Звериного? – В.Г.) Dasein“ (7, с. 272).

Путь экзистенциален и судьбичен: им нельзя ходить „туда-сюда“ (или это тоже судьба), он прокладывается самостоятельно и однажды. „Проделать путь в таком смысле значит не просто пройти туда или обратно по уже готовой дороге, но впервые отыскать доступ, путь к ... (den Weg zu...) и тем путём быть“ (цит. по: 7, с. 273).

Путь, однако, проходит в миру и должен постоянно сверяться с силами четверицы. В противном случае было бы возможно невероятное: „что означает быть на лесной тропе“ (там же, S. 30-31) знали бы не только дровосек и лесник, но и... Генри Киссинджер! („Путник, дорог не существует. Дороги творит идущий“ (8, с. 763)).

Путь переживается. Характер переживания зависит от скорости. Если прочесть текст без „чувства, толка, расстановки“, информация, возможно, сохранится, - переживания не будет. Ритмика танца и прогулки различны. Характер пути определяется тем как и с какой скоростью движется тело. „Естественно предположить ... что хайдеггеровское путешествие является п е ш и м движением“. „Здесь всё определяется его медленностью и устойчивостью – быстрота под запретом“ (7, с. 274). Путь прослушивается. Через толчок ноги земля передаёт свою мощь телу, кровь, совершив полный круг, вызывает „цветение уст“ – бытие сказывается. Но сказаться сегодня оно может на высоте 1150 метров, „на крутом склоне широкой горной долины южного Шварцвальда“. Нужно убежать (за-бежать!) сюда, чтобы „труд над языковым выражением“ стал „подобен противостоянию ели, вздымающейся навстречу порывам бури“, стал переживанием ландшафта (9, S. 9-10).

Мы говорили уже о том, что земля у Хайдеггера послужила точкой опоры, основой земного мира, обеспечивающей его устойчивость, после того как разум перестал быть субъектом. Но с исчезновением субъекта не должна была исчезнуть определённая динамика, она тоже должна была стать естественной. Дерево покоится, если смотреть со стороны, но внутри не прекращается сокодвижение.

Постав был (да и есть, - его никто не отменял) противоположностью Земли, природы. В конечном счёте он „перегонял“, переплавлял (и переплавляет) биосферу в техносферу. Это раз-рыв (русское слово, не немецкое Riss), противоположность и борьба двух сущностей. Нужно было найти такое противоречие, которое естественно проявляло бы себя внутри земного мира. „Вздмалось“ бы. Не разрыв, а некоторая складка, различие. „Спор – это не разрыв как обнажение простой трещины (blossen Kluft), но глубинная взаимопроникновенность спорящих сил („тождество противоположностей“ – В.Г.). Этот разрыв вовлекает (reisst) противонаправленное в становление их единства из общего основания („Основание – это сущность, тождественная с собой в своей отрицательности“



(10, с. 74)). Поэтому он является основополагающим наброском (Grundriss), росчерком (Auf-riss), набрасывающим основные пути просветления сущего. Сотрясая, этот разрыв не даёт распасться противонаправленными силами, но приводит их к мере и границе в едином очертании (Umriss)...

Такой разрыв – это единое сцепление росчерка (Auf-riss) и основополагающего наброска (Grundriss), прориси и очертания (Durch und Umriss)“ (7, с. 298). („Различие, взятое таким образом как единство себя и тождества, есть в себе с а м о м о п р е д е л ё н н о е различие. Оно не переходит в иное, не соотношение с иным, находящимся вне его“ (10, с. 39). Последнее „характерно для противоположности, моменты которой в одном тождестве разные“ (там же, с. 46), т.е. тяготеют к переходу в иное. Однако, несмотря на „самостоятельность“ – „исчезают в основании“ „единства с самими собой“ (там же, с. 60)).

Мы сопоставили текст Хайдеггера с гегелевскими высказываниями для того, чтобы обнаружить, с одной стороны, сходство, с другой – различие. Сходство очевидно. Хотя у Гегеля можно говорить о борьбе, даже о войне противоположностей, а у Хайдеггера „только“ о „споре“, главное, что оба мыслителя рассматривают конфликт как средство единения мира (Хайдеггер – всегда, Гегель – только в конечном счёте). У Хайдеггера нет Земли и мира как таковых, есть только их единство („разрыв“, „вздымание“). Самое же существенное различие в том, что устами Гегеля говорит Мировой дух (а устами Мирового духа – наука), устами же Хайдеггера – Земля (Поэзия).

„Спор“ земли и неба у Хайдеггера резонирует с их отношениями в мифологиях многих культур (Уран и Гея – в греческой, инь и ян – в китайской и т.д.). Отношения эти ассоциируются с отношениями мужчины и женщины. Правда, в мифологиях они иногда приобретают трагический характер, у Хайдеггера же – принципиально гармоничны. Но во всех случаях итогом является про-из-ведение: новый ландшафт, храм на скале (Хайдеггер), (прусское) государство (Гегель), новый Космос (в мифологиях).

Философы Франкфуртской школы используют слово „природа“ вместо метафоры „Земля“. Но речь здесь о том же: Землю-природу, поработённую репрессивной культурой, нужно освободить. Природа – это, прежде всего, человеческое тело. Его освобождённые инстинкты не должны быть разрушительны по той же причине, по которой не разрушительны инстинкты животных. Во всяком случае, человеческие инстинкты м о г у т быть неразрушительны. Техника не враждебна природе, если имеет исключительную цель – „ослабить /её/ жестокость“.

В пространстве „франкфуртской“ философии Земля понимается конкретно-реалистически. Несколько иначе – в философии Делёза. Уже само название, – „геофилософия“, – знаменательно. Земля претерпевает едва ли не „Вечное возвращение“ в сериях различий. Истоком тут (как и у М. Мерло-Понти) выступает Гуссерль. „Земля всё время осуществляет на месте движение детерриториализации, тем самым преодолевая границы любой территории: она является и детерриториализующей, и детерриториализуемой“ (11, с. 110). „Движущийся“ покой Земли коррелирует с „покоящимся“ опытом Земли у Гуссерля. „Земля – это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единых объятиях, зато пользуется той или другой из них, чтобы детерриториализовать территорию“ (там же, с. 111).

Пока что речь шла о Земле в реально-конкретном плане. Но самое важное – „новая земля“. Здесь встречаются реальный и идеальный план. Новая земля, безусловно, утопия, но утопия означает „смычку ... концепта с наличной средой“ (там же, с. 130), зн. всё-таки также и реальность. Новая земля, конечно, регулятив, но не „мечта, нечто нереализуемое“ (там же). Это вечная трансгрессия капитализма, который здесь подобен, скорее, просто реальности, так же, как революция – просто „пассионарности“, трансцендированию реальности, „не содержащему в себе ничего рационального или даже просто разумного“ (там же, с. 130) (нехай гірше, аби інше (укр.)). „Но что тут утверждается? Земля, жизнь...“ (12, с. 48).

М. Мерло-Понти употребляет метафору Земли, рассуждая о „плоти мира“ как всеобщем элементе (chose generale). Речь снова идёт о всеобъемлющей стихии, которая не является „ни материей, ни духом, ни субстанцией“ (М. Мерло-Понти). Земля – та ткань, складками которой являются моря, поля, туманы, мы и т.д.

Тут можно пуститься в рассуждения о телесности и нейтральной модальности, но цель нашего эскерсиса гораздо скромнее. Не является ли столь частое произвольное упоминание Земли „оговоркой по Фрейду“? Причём оговоркой человечества, если допустить, что самые авторитетные философы репрезентантны в отношении его? „Прекрасное конечно, бесконечна только глупость“. „Бесконечный“ Модерн потерпел крах как вглубь („дочерние“ элементарные частицы начали по-



рождать “материнские”), так и вширь (караваны ракет не помчались “вперёд, от звезды до звезды”. Космос пока имеет “околоземное” значение и осваивается в основном с помощью аппаратуры). Не толкнуло ли это постмодерн на “конечно-неограниченное” обустройство глобальной квартиры, “как можно назвать всякую ситуацию с участием силы, где ограниченное число составных частей даёт практически неограниченное количество сочетаний” (13, с. 170)? Это ведь тоже, так сказать, актуальная бесконечность (обои, кафель, гбода, образ жизни и т.д. можно менять бесконечно). Вопрос только в том, какие это вызывает ощущения: Возвращения Того Же Самого или Вечного Возвращения?

Для дальнейшего рассуждения необходимо обратиться к бинарной оппозиции биосфера – техносфера. Все философы, о которых шла речь, вольно или невольно, были сторонниками биосферы. Не в том смысле, конечно, что отрицали необходимость техносферы, а в том, что отводили ей вторичную роль (при биосфере).

Инверсия происходит в 50-х – 60-х годах. “Философия делается не в глухих чащобах и не на лесных тропах. Она творится на городских улицах – на самых искусственных из них” (14, с. 346). Наступило время трансгрессии: балансирования на границе (в данном случае, – природы и техносферы). В крайности больше не впадают, их деконструируют. И тогда всё представляется в модусе “как бы”, “вроде бы” и т.д. Всё кончается, не кончившись: природа, техносфера, история, человек и т.д. Границы культур преодолеваются в том смысле, что их (границы) разрешается преступать. Но это преступание не отменяет (не снимает) основы культур. Очевидно поэтому современной жизни свойственно общее, “итоговое” самоощущение неопределённости.

Каким же образом снять “труд траура” (З. Фрейд), покончить с ним; “рассчитывать на некий “конец/цель” траурного труда, который не был бы “нормальным” завершением траура, но чем-то вроде (! – В.Г.) вовне принципа траура. Это едва ли вообразимо...” (15, с.4). Да уж, заклинило...

Полупартийный

ПолуСтенькаРазин

Полуидёт

на полушафот.

(Е. Евтушенко).

Что же предлагает постмодернизм (например, Ж. Деррида) вместо “охраняемого” бытия, вместо логоса? – Разлишие (differance) как рассеянный логос. Хранение Хайдеггера сохраняется в своей полисемии и метафоричности (земной мир является заменой субъекта). Рассеяние же Деррида есть движение непрестанной, – разрыв непрерывен! – утраты семян, смыслов. “Семя так же неисчерпаемо, как электрон и атом, смысл бесконечен” (В.И. Деррида).

Деррида (и вообще все постмодернисты) должны были (долг, разумеется, в-себе-и-для-себя) отвечать на вопрос: как жить, если нельзя ни по-старому, ни по-новому. “По-старому” и “по-новому” означает некий проект, следовательно, нечто осуществляющееся при помощи разума. “Непроективность” будущего, после краха фашизма и реального коммунизма, стала очевидна всем. Рассуждают, по крайней мере, так: “Может быть после, только не сейчас”. Современное настоящее (или прошлое) рушится. Пессимизм говорит: вот конец, “я его вижу, я это знаю, говорю тебе это, теперь вот и ты это знаешь, иди (viens). Мы все умрём, мы исчезнем, и эта задержка или приговор смерти лишь рассудит нас, мы умрём, ты и я... и все другие тоже, все те, кто не разделяет нашей тайны, но они этого не знают” (да, совсем дурачки, знают, но молчат). Это всё равно как если бы они были уже мертвы. Мы – одни на свете, я – единственный, кто в силах раскрыть тебе истину или назначение, я её тебе сказываю, я её дарю тебе, иди, побудем мгновение ... перед концом единственными пережившими, единственными бодрствующими... Мы будем сектой, мы образуем вид, пол или род (или “недород” (С. Хоружий)), племя (Geschlecht) для нас одних, мы себе сделаем имя” (там же, с. 70-71).

Как же преодолеть этот пессимизм, пережить его, переживать, пере-жевать? Мудрый Восток предлагает притчу. Один человек, спасаясь от дракона, прыгнул в колодец. Смотрит – а внизу другой дракон. Человек уцепился за стебли какого-то растения на стенах колодца и от страха закрыл глаза. Случайно шевельнув языком, почувствовал сладкий вкус растения, за которое держался. Начал лизать его. Иди, иди! Лиж, лижи!

Деррида обращает внимание на то, что голос, которому принадлежит апокалиптическая интонация, бессубъектен. Его субъекта невозможно отождествить, он обитает в “крипте” (“что спит на дне, мрачнее крипта” (О. Мандельштам)). По Деррида, апокалиптический голос Откровения Иоанна Богослова, говорящий “иди ... бодрствуй”, является сочетанием множества голосов. Текст стано-

вится апокалиптическим именно тогда, когда определить, кто его пишет или произносит невозможно, вследствие множества резонирующих (резонёрствующих) голосов.

В рамках апокалиптики Деррида, центральное значение имеет анализ возгласа “Иди!” Этот “шизофренический” голос никогда не реализуется, не атрибутируется, но всегда звучит. Во взаимном резонировании голоса “раскрывают ...пространство своего движения, но “в то же время” аннулируют его одним махом” (там же, с. 88-89). Любой дискурс об апокалипсисе не в силах отстраниться от своего объекта, - от иного, - к каким бы ухищрениям он ни прибегал. Какова же природа возгласа “Иди”?

“Иди” вызывает к пришествию некоторого события, которое выходит за пределы онто-эсхатологической, вообще метафизической, философской интерпретации. Уникальность “Иди” абсолютно целостная и абсолютно членимая одновременно. Деррида отмечает, что в своём утвердительном тоне “Иди” не отмечает ни желание, ни приказ, ни просьбу, ни мольбу, ни веление. Тем не менее, оно поддаётся фальсификации и симуляции, его можно вывести “к водительскому насилию, к авторитарному водительству. Этот риск неизбежен, он угрожает тону как его двойник” (там же, с. 94).

Это событие-вывод “Иди” Деррида называет апокалипсисом апокалипсиса, или апокалипсисом без апокалипсиса, т.к. “здесь возвещается как обещание или угроза..., апокалипсис без видения... без истины, без откровения, послания (“...без слёз, без жизни, без любви”. – В.Г.), - ибо “иди” принадлежит многим, и вновь неясно – кому? – без последнего суда, апокалипсис по ту сторону добра и зла.

Нет добра и зла, нет Откровения, нет Истины, Судьбы, нет Послания, уверенного в своём событии. Нет, нет, нет...

Что же есть?

1) “За каждой пещерой ещё более глубокая пещера, более обширный, неведомый и богатый мир над каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым “обоснованием”” (Ф. Ницше).

2) “Загадочные невнятные зовы, улыбки, приветы, излучаемые каждым лицом...”, “...и ночь надо изведать”, “каждая песчинка камня, каждый вспыхивающий в ночи отблеск руды, вкраплённой в гору, сами по себе образуют целые миры” (А. Камю).

3) “Дунс Скот просунул голову через круглое окошко в будку часового в Люксембургском Саду; он щеголяет впечатляющими усами; они принадлежат Ницше, задрапированному под Клосовски” (М. Фуко).

4) “мы с тобой, как в последнем трамвае: остановок не будет, будет только дорога” (из песни).

5) “нажимай педаль как можно сильнее, всё равно возможно только удовольствие” (из молодёжных девизов).

И т. д.

P.S. ““Иди” не исходит от какого-то тождества и не адресуется какому-то тождеству, оно “есть невы выводимый вывод-дрейф из тождества определения. “Иди” – (только) выводимо, (абсолютно выводимо), но лишь из иного” (там же, с. 95).

– Иди! Иди!”

Знаки поменялись. Точнее; меняются всё время. Нужно срочно стать женщиной. Или архи-мужчиной. Потому что общество женское. Это не так просто. Женское не значит немужское. Это только мужчина (по Фрейд) знал лишь различие мужского: женщина была для него “немужчина” (нечеловек, т.к. человек = мужчина = man = der Mann; - “насекомое супротив человека, — всё одно что плотник супротив столяра”). У женщин же и женщина есть, и мужчина есть, — притом как архи-(но)

| Также животным, вообще всем организмам, присущи: | Только женщине свойственны:              | Только человеку, точнее мужчине, свойственны: |
|--------------------------------------------------|------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| аморфность                                       | Индивидуация                             | Индивидуальность                              |
| узнавание                                        | Избирательная память                     | Память                                        |
| наслаждение                                      | Наслаждение (также и духовное)           | Ценность                                      |
| половое влечение                                 | Чувственная любовь (не путать с половой) | Любовь                                        |
| узость сознания                                  | Избирательное внимание                   | Внимание                                      |
| влечение                                         | Компромисс                               | Воля                                          |



- Хочешь гулять, доченька? – Ну гуляй, гуляй. Оставляй ребёнка, иди, гуляй. Иди! Иди! – Только роди.

- А ты что, сынок-муженёк? – Ну не мужчина – ты, кто ж виноват? Колонизаторы, рабство проклятое... Ничего, ничего, – я всё сделаю, всё...

- Ты иди, иди... Ну к дочке, к кому же? Не хочешь?

- Ну так к другой... Ты только не стой... Иди! иди!

«Всемогущие бабушки, стоящие во главе семей», «одобрительно-относятся к тому, что дочери, живущие с ними до тех пор, пока не перестают рожать, оставляют своих детей на них». Они исполняют роли отцов и дедушек: постоянно формируют «правила материальной ответственности мужчин-отцов. Они следили за соблюдением запрета на инцест.

мужчина (16), а не как “неженщина”, притом оба – человеки, -короче, всё есть- “и то, и то”, - “да-да”!.

Мужчины же похожи на компетентных и слабоумных хранителей-архивистов, вульгарных до непоколебимой уверенности в том, что есть аутентичное, а что – апокриф и побочное дитя (15, с.93). Для женщин – всё аутентично, побочных детей не бывает.

Мужчина – монумент, женщина – рассеяние (монумента?). Мужчина – башня, женщина – блудница. Так вот кто разрушил Вавилонскую башню. Рассеял. По всему свету. А на Бога подумали. Мышление, достойное Отто Вейнингера (См. 17, с. 310).

Главное... – что только они после порабощения мужчин обладали сознанием того, что ребёнок представляет собой ценность независимо от того, кто его родители” и каков их экономический статус (18, с. 301).

Женщина и Деррида

Мини-пьеса

Действующие лица:

Женщина.

Деррида.

Деррида: - Ах, милая, ты знаешь – история кончилась! Я этого не переживу! Смысл, Справедливость, Счастье – всё пропало! “Я никогда не был ни марксистом, ни коммунистом, *stricto sensu*” (19, с. 35), но “это никогда не мешало мне в духе надежды и ностальгии разделять что-то от безоружной страсти или инфантильного воображаемого Этьембля, от его любовной привязанности к советской Революции. Я ощущаю волнение, когда слышу “Интернационал”, я дрожу от возбуждения и всегда в таких случаях испытываю желание “выйти на улицу”, чтобы бороться с Реакцией” (там же). Ах, милая! “История моих отношений с коммунизмом ... проходит через детство” (там же)! Ты же знаешь, что детство незабываемо! От этого аффекта, от этой привязанности “я не могу, да по правде говоря, и не хочу полностью отречься” (там же, с. 35-36).

Женщина: - Так отрекись наполовину!

Д: - Ах, милая! В том-то и беда! Что это за жизнь – наполовину? Ни то, ни сё (*ne-uter*: ни то, ни это). “Я не полицейский, я не люблю РР, разве я сторож брату моему?” (20, с. 47). Ну вот ты бы могла быть наполовину беременной?

Ж: - ??

Д: “Я сам всё чаще задаюсь вопросом, во что я превращаю собственную жизнь, путешествуя со своими странными лекциями и выступлениями между Иерусалимом, Москвой и Лос-Анджелесом, путешествуя в этот, как справедливо отмечают, очень конкретный исторический момент” (19, с. 21)?

Ж: - Успокойся, дорогой! Ты как все мужчины. Они “желали бы ускользнуть от смерти – чудной народ! А [когда не удаётся. – В.Г.], иные кричат: умереть! умереть! – потому что они желали бы ускользнуть от жизни... Это прискорбно и странно, это ошибка” (21, с. 279). Не “ни то, ни то”, а – и то, и то! И даже это, и ещё вот это!

Д: - Да?

Ж: - Да!

Д (как в беспамятстве): - Да! да! Да! да! Да! да!



Ж: - Успокойся, милый. Тебе надо отдохнуть. Я пойду и ты тоже иди.

(Уходит)

Д: - Иди! Иди! – Иди! Иди!

(останавливается)

Ах, как это здорово, что на свете есть существа, которые никогда не говорят жизни “заткнись!” и никогда смерти – “проваливай!”. Это почти всегда женщины, прекрасные создания” (там же). Иди! Иди! Гряди! Гряди! Прииди! Прииди! (Уходит)

### Примечания

1. Речь Гегеля, произнесённая им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г. // Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. - М., 1974.
2. Духовное наслаждение, наслаждение познания, основанное на онтологическом призвании духа (не тела) человека господствовать над конечной Вселенной, ещё скрывает идею бесконечного материального прогресса.
3. Husserl E. Grundlegende Untersuchungen zum Phaenomenologischen Ursprung der Raumlichkeit der Natur // Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl, Ed. by M. Farber. – Cambridge, Harward Univ. Press, 1940.
4. Весьма актуально в современной социально-политической ситуации, когда повсюду отделяются “куски” разных государств.
5. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. - Tübingen, 1965.
6. Heidegger. M. Einführung in die Metaphysik. - Tübingen, 1965.
7. Подорога В. Выражение и смысл. - М., 1995.
8. Киссинджер Г. Дипломатия. - М., 1997.
9. Heidegger M. Denkerfahrungen. Fr/M., 1983.
10. Гегель. Наука логики. Т. 2. - М., 1971.
11. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998.
12. Делёз Ж. Ницше. Петербург, 1997.
13. Делёз Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке // Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 160-171.
14. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. – Екатеринбург, 1998.
15. Derrida J. Etrnois//La carte postale. - P., 1980.
16. Ср. с архи-женщиной и архи-письмом у Ж. Деррида.
17. Вейнингер О. Пол и характер. – М., 1992.
18. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
19. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. – М., 1993.
20. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). – М., 1989.
21. Derrida J. La loi du genre // Parages. – P., 1986.

Загурская Н.В. (к.ф.н., преп., ХГУ)

## К ОСНОВАМ НАТУРФИЛОСОФИИ В БУДУАРЕ: ЦВЕТЫ И НАСЕКОМЫЕ

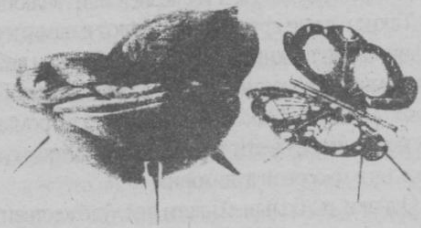
То чёрная бабочка небо сосёт.

В. Хлебников.

ПРЕДМЕТ НАСЕКОМЫХ

ИСКХОДЯЩЕ ФИГУРЫ  
С ИМВОЛАМ  
МЕДИУМ. СМЕРЬ. ТУТ.  
СН. АУРА. ПЕРВ.  
СН. ПЕРВ. СМЕРЬ.

Г. Сапгир.



Мебель от R. Dalí и M. Umeda.

П-324-118

Несмотря на то, что большинство авторов, творчество которых можно отнести к философской постклассике, предлагает избавиться от представления о доминирующем положении человека в мире, приходится констатировать, что современная тематика философствования продолжает оставаться в рамках антропоцентризма. Конечно, вполне объяснимым представляется то, что человек обдумывает ответы на вопросы, касающиеся человеческих же жизни и смерти, общества и культуры, творчества и любви, духовности и сексуальности, etc. Тем более, что сегодня это делается без акцента на исключительности или тем более единственности таковых, а также предлагается избавиться от объективированного и дистанцированного подхода к миру.

Представление о кризисе европейских наук, со времен Э. Гуссерля широко распространившееся в философии, привлекает ее взор более к гуманитаристике и философской антропологии, чем к натурфилософии. В некотором смысле критикуемый Э. Гуссерлем психологизм как раз и презентует натуральное в человеке в противовес духовному, экзистенциальному, etc. Однако, такой подход еще более усугубляет вышеупомянутый кризис, поскольку естественные науки не менее гуманитарных нуждаются в сотрудничестве с философской мыслью.

Но пока эта мысль не избавится от назидательного отношения к естественным наукам, не перестанет навязывать им те или иные методологические схемы, она не сможет внести позитивный вклад в это сотрудничество и отбросив неумеренные амбиции вступить с ними в диалог. А вступление в этот диалог тем более необходимо, что в нем нуждается и сама философия, поскольку без этого она обречена на бесконечные блуждания в лабиринтах Духа, ведь выходом из этого лабиринта является как раз конечность Жизни. "Спекулятивная и практическая цель натуралистической философии — это знание и удовольствие, не идущие вразрез друг с другом" [де, 249], залогом чего является естественное многообразие, — пишет Ж. Делез, развивая мысль М. Фуко о том, что "заборони [...] були в основному юридичної природи. "Природа", якщо це її стосувалося, була теж в своєму роді правом" [фу, 100].

В качестве примера равноправного диалога гуманитарного и естественного знания можно привести картографию



человеческого сознания С. Грофа. В ней природное не тождественно инстинктивному или телесному и не является или является далеко не только низшим уровнем бессознательного (как, например, Id у З. Фрейда) или протомоделью культурного развития (как у О. Шпенглера), а топологически закреплено в том числе и в трансперсональных областях бессознательного.

Схема индивидуальное-коллективное-живое-планетарное-метапланетарное-вселенское здесь не является иерархией или вектором, а обозначает районы этой области и конфигурацию разделяющего их, хотя и мобильно-пунктирного контура. Например, индивидуальное здесь не рассматривается как элемент социального, хотя граница между ними имеет гораздо большую протяженность, чем, скажем, между индивидуальным и метапланетарным.

Таким образом, компоненты “живое” и “планетарное” (под первым здесь понимается живая природа, а под вторым — природа в целом) являются суверенными топосами трансперсональной области бессознательного. Этот подход знаменует собой совершенно новый тип отношений между психологией и биологией, потому что теперь не только психология является одной из отраслей биологии, изучая один из аспектов жизни человека, как одного из видов живых существ, а и биология или, точнее говоря, некий аналог “природоведения” является одной из отраслей психологии.

В работе С. Грофа “Холотропное сознание” описывается несколько случаев, иллюстрирующих вышеописанный подход [2, 111-116]. Индивиды, профессиональная деятельность которых никогда не была связана с естественными науками, в измененном состоянии сознания осознают себя в качестве неких живых организмов. После выхода из измененного состояния они описывают такие детали морфологии, анатомии и физиологии этих организмов, которые позволяют определить их виды. Диалог с биологом-специалистом показывает такую точность описания этих деталей, которая может быть достигнута только при использовании специального оборудования при исследованиях, к которым данные индивиды не могли иметь доступ. Следовательно, можно предположить, что их осознание данными организмом не было его иллюзией или галлюцинацией.

Такие случаи сразу же вызывают в памяти многочисленные художественные отражения метаморфоз человека в различные виды живых организмов. Забегая вперед, нужно отметить, что чаще всего этими организмами оказываются насекомые. В качестве примеров показа подобных метаморфоз в искусстве можно привести киносиквел “Муха”, а также “Голый завтрак” Д. Кроненберга по роману У. Берроуза. Конечно, невозможно переоценить влияние литературных источников на эти фильмы, но в данном случае именно кино является признаком популярности подобного рода сюжетов в массовой аудитории.

Однако, по большей части эти художественные отражения являются фантазиями авторов на темы превращений или передают особенности сознания *человека*, превратившегося в какой-либо другой живой организм, как это делает Ф. Кафка в “Превращении” [7]. Вероятно, это объясняется тем, что вербализация подобного рода опыта более чем затруднена. Но даже учитывая этот факт мы не можем окончательно ответить на вопрос, отражен ли здесь трансперсональный опыт автора или его фантазии на тему этого опыта. В случае же “Превращения” Ф. Кафки можно предположить и символический (или аллегорический) характер этого сюжета.

Вышеописанный же случай из терапевтической практики доказывает тот факт, что психика данного пациента содержит подлинный материал о жизнедеятельности этого организма. Фактология о содержании психического таким образом существенно расширяется. Ведь до недавнего времени широко обсуждались, например, факты овладения иностранными языками или историческими сведениями после пребывания в измененном состоянии сознания. Это означало, что индивидуальное сознание предположительно содержит коллективный материал. Теперь же предполагается, что оно содержит также и материал о живом в целом, планетарном и т. д.

Масштабность информации, которую содержит сознание в таком случае, поражает воображение. Несколько умеряет такую масштабность представление о том, что в индивидуальном сознании содержится не вся информация о вселенной, а только та ее часть, которая имеет отношение к системе (или системам) конденсированного опыта (СКО) данного индивида. То есть, если СКО этого индивида, в связи с предшествующим реальным трансперсональным опытом, связана с пребыванием, скажем, в Древней Индии, а до этого в колонии термитов, то в измененном состоянии сознания он сможет “вспомнить” санскрит и осознать себя термитом, но вряд ли вспомнит суахили или осознает себя фиалкой.

Как видно, данная проблема пока еще очень далека не только от решения, но даже от оформления в качестве таковой. Но если так обстоят дела в психологии, то в философии подобного рода проблематика еще только размечается. Данная статья является попыткой внести лепту в эту разметку с помощью осмысления некоторых аспектов натурфилософских представлений в работах мыслителей двадцатого века.

Автор надеется, что неумеренный пафос первой части статьи компенсируется выраженной частностью тематики второй его части.





Если маркиза де Сада наряду с французскими просветителями можно считать одним из первых выразителей духа нововременной европейской культуры, то символиста Мориса Метерлинка — одним из последних ее представителей: “Метерлинк был самой судьбой поставлен на границе двух миров, двух культур, двух возрастов человечества” [11, 10]. Он замкнул круг представлений о разумности естественности обоснованием представлений о естественности разумности в работах “Жизнь пчел” (1901), “Разум цветов” (1904) и др.

Если де Сад дает нам протообраз(ы) ницшевского сверхчеловека, то Метерлинк в своем философском эссе “Мудрость и судьба”, предлагает нам протообраз(ы) уже не ницшевского, но делезовского сверхчеловека, мудрого и сильного, но ни в коей мере не тяжеловесного. Да и сам автор, по свидетельствам современников, вполне соответствует описанному им же идеалу: “в собственных глазах он и есть такой благоприятствуемый судьбою человек, обладающий богатством, здоровьем, молодостью [...] славой, могуществом” [11, 4]. Он — лауреат Нобелевской премии и боксер, мистик и ученый, поэт и земледelec.

Не удивительно, что он обращает свой взор на проблему соотношения разумного и инстинктивного, а также сопоставляет возвышенный энтузиазм человека, находящегося в процессе поиска истины и возбуждение пчелы, озабоченной поиском пищи и материала для изготовления жилища. Но почему из всего многообразия живой природы он выбирает именно цветы и насекомых?

По М. Метерлинку, разум, содержащийся в природе, есть разумом скорее не в понимании Руссо, но в понимании именно де Сада: он исключительно суверенен и волюнтаристичен, индивидуалистичен и подчинен машине желания. Даже домашнее животное остается таковым только в присутствии человека: “все запрещенные поступки становятся вполне дозволенными одним тем, что они совершаются без ведома хозяина” [10, 36], — пишет Метерлинк, а страницей ниже дает четкое различие “двух миров, столь различных между собой” [Там же, 37] — мира людей и мира животных.

Тут мы уже сталкиваемся с одной из натурфилософских мифологем Метерлинка, ведь широко известны факты поразительной и, главное, проявленной по собственной инициативе, преданности домашних животных своим хозяевам. Однако для него естественность — это прежде всего стихийность, только на первый взгляд покорившаяся человеку. Это совершенно другой мир, часто весьма дружелюбно настроенный по отношению к нему, но всегда инаковый.

В силу этой инаковости он в большинстве случаев воспринимается как враждебный. Вспомним отношение людей к главному герою-жуку в уже упоминавшемся “Превращении” Ф. Кафки. Это явный страх перед необъяснимыми поступками героя и постоянные сетования на то, что тот их не понимает. Хотя на самом деле герой сохраняет человеческого сознание, несколько трансформированное, однако, телесностью насекомого; вполне понимает обращенную к нему речь и пытается наладить контакт с окружающими. Но эти окружающие с подозрением относятся ко всякому действию героя, как с подозрением относится и М. Метерлинк к даже к домашним животным: “стоит нам отвернуться от них, они спешат изменить нам и возвращаются к своей прежней, дикой, злой свободе. Будь у них крылья роза и пшеница улетели бы при малейшем приближении, подобно птицам” [10, 39]. Тут, конечно, сразу же представляются не оперенные птичьи крылья, а прозрачные крылья насекомых. И это сопоставление даже на первый взгляд выглядит вполне естественным: ведь мы привыкли видеть цветы одновременно с насекомыми, которые на них питаются и находят кров.

Так, мы постепенно понимаем, что образ насекомого в литературе во многих случаях можно рассматривать в качестве метафоры инстинктивного. Чего стоят одни Люди-Насекомые Берроуза, несущие предательство и угрозу [1, 227] и поглощающиеся в основном в виде насекомых опасных своей непредсказуемостью: на страницах романа “Нова Экспресс” мы не встретим человека-бабочку или человека-стрекозу, но зато людей-скорпионов — сколько угодно: “лица из прозрачного розового хряща, пылающие внутри... жало, сочащееся печным ядом... Глаза их вспыхнули электрической ненавистью” [там же, 286]. Отражение традиции связывать мировое зло именно с этой формой жизни мы видим еще у Данте. По его мнению именно опасные насекомые встречают грешников уже у врат ада, знаменуя своим появлением первую встречу с inferнальным: “Вовек не живший, этот жалкий люд / Бежал нагим, кусаемым слепнями / И осами, роившимися тут” [да, 25].

К тому же образ насекомого по сравнению с образами других живых существ — наиболее частое содержание галлюцинаций при различных психических заболеваниях. Эти галлюцинации могут быть зрительными, но чаще всего это галлюцинации тактильные, описываемые в виде “ползания [насекомых] по коже или под кожей” [9, 51]. Таким специфическим способом измененное сознание обозначает границы с внешним миром.

Но с образом насекомого как правило неизменно связан образ цветка, своей утонченностью, отсутствием утилитарности (ведь именно “полевые цветы впервые научили наших предков тому, что есть на нашей планете вещи бесполезные и прекрасные” [10, 79]) и явной изящностью уравновешивающий грубость и низменность насекомого. “Мы украшаем наши жилища и мало-помалу увеличиваем *поверхность* [выделено мной] как еще одна тема для

дальнейшей разработки. Интересно сравнить с эпиграфом Г. Сапгира, где насекомым приписывается способность писать, в противовес речевой иерархизации. — Н. З.] счастья и красоты жизни” [10, 95] пишет М. Метерлинк, подчеркивая аспект цветочной медиации между абстракциями “счастье” и “красота” с одной стороны и конкретностью жизни с другой. Он рассматривает по преимуществу насекомых домашних, а именно пчел, что добавляет в стандартный набор характеристик образа насекомого еще и полезность. Для иллюстрации же своих размышлений по поводу цветов, М. Метерлинк часто приводит примеры из жизни диких цветов, подчеркивая вышеупомянутое отсутствие утилитарности. (Хотелось бы отметить следующее его высказывание такого рода: “Я уверен, на нашем языке нет ничего, что было бы названо нежнее и любовнее, чем наши деревенские цветы. Тут слово заботливо одевает мысль с легкой точностью, с удивительной удачностью. Название становится разукрашенной и прозрачной тканью, которая точно облекает окутываемые ею формы и имеет подходящий оттенок, аромат и звук [...] название тождественно с цветком” [10, 77]. Сравним эту мысль с известным заявлением В. Крученых о том, что хотя сама лилия прекрасна, слово “лилия” уже давно перестало отражать эту красоту будучи затертым миллионами произнесений. Он предлагает заменить его и отныне именовать лилию “эуы”. Получается, что между естественностью означаемого и означающего существует самая прямая зависимость. Замечательно, что такого рода зависимость вскрывается столь различно ориентированными мыслителями именно на примере названий цветов.)

Позволив себе некоторую вольность в интерпретации, можно сказать, что поскольку для М. Метерлинка сакральна как раз живая природа, а не созданные человеком институты сакрального, то цветы в этом случае — прирожденные католики, а насекомые — протестанты.

(Немного отвлекаясь отметим, что М. Метерлинк вообще уделяет очень много внимания проблеме соотношения природного, человеческого и сакрального. Очень любопытной выглядит следующая поставленная им проблема: как бы чувствовал себя человек, если бы ему пришлось иметь дело не с трансцендентным или мифическим божеством, а с божеством реальным и видимым? По мнению М. Метерлинка с этой задачей вполне справляется собака, которая постоянно сталкивается с человеком, являющимся для нее божеством. Такая аналогия по многим причинам не представляется адекватной, но намечает весьма интересные направления натурфилософских дискуссий.)

Известная мысль О. Шпенглера, который полагает, что растительное сознание связано с культурой, а животное — с цивилизацией, в каком-то смысле согласуется с высказанным предположением и уточняет его, если рассмотреть историю именно европейской цивилизации. Рамки данной работы не позволяют подробнее остановиться на несколько противоречивых интуициях О. Шпенглера. Например, как можно прямо соотносить сравнительно инертное растительное сознание с культурной креативностью, а животное — с цивилизационной рекреативностью? Да и само соотнесение стадий культурного развития с природными формами не выглядит самоочевидным. Логичнее было бы уподобить природу и цивилизацию: “стильность природы построена на повторяемости образцов, а не на индивидуальном вдохновении художника. Это поток, а не штучное производство” [12, 9]. Попытки ответов на этот и другие вопросы могут стать основой для самостоятельного исследования.

Из всего вышесказанного о насекомом понятно, почему именно его образ может олицетворить протестантский дух нового времени. А чтобы осмыслить роль цветочной символики для католической мистики необходимо вначале проделать некоторую классификацию внутри цветочного царства. Для этого мы условно разделим цветы на три группы по степени их агрессивности.

Первая, самая агрессивная группа — это плотоядные цветы, которые теснее всего соприкасаются с животным царством. По мысли М. Метерлинка они с макиавеллической хитростью эксплуатируют в свою пользу страсти насекомых. И даже растениями их можно назвать исключительно потому, что они не наделены способностью перемещаться в пространстве.

Другой полнос олицетворяют хризантемы, “покорные как и самая прекрасная женщина” [10, 80] (еще одна мифологема М. Метерлинка, согласно которому красота и смирение неотделимы друг от друга), разнообразные и универсальные. Он считает, что если “растительный мир должен со временем открыть нам ожидаемое слово разгадки, то, может быть, мы узнаем первую тайну существования при посредстве этого цветка могил” [10, 85], подобно тому, как животный мир — при посредстве собаки. Можно не согласиться с М. Метерлинком в том, что именно хризантемы олицетворяют растительный мир, потому что их излишняя покорность и смирение сближают их с неорганической природой или, в метафорическом смысле — с мистикой православной или, скорее, даже с восточной медитативностью.

На наш взгляд все растительное царство поглощено в розе, которая сочетает смирение и агрессивность [подробнее об этом см. 6]. А роль символики розы для католической мистики и европейской культуры в целом трудно переоценить [см., например, 13]. Явление святости и чуда заключается в том, что терновый венец с шипами и оковы превращаются в венки и гирлянды белых роз [5, 19], — считает Ж. Жене, автор романа “Чудо о розе”. Его роза подобна новоприбывшему к колонии для малолетних преступников:



внешне он уже груб, но внутренне еще по-детски нежен. И эта нежность, возможно, прорвется сквозь колючую проволоку грубости если отрастит пчелиные крылья, но новобранец — это пока еще роза, которую держат за стебель [там же, 245]. В маргинальной среде “достаточно было малости, чтобы [...] жестокое действие стало галантной игрой” [там же, 268], когда “наказанный” оказывался покрытым не плевками, а брошенными в него розами.

Так, по мнению Ж. Жене, роза при всем явленном великолепии являет собой некую абсурдную тайну [5, 172], которую невозможно понять, но которой можно проникнуться. Таится эта тайна “в изгибах лепестков, в их складочках, разрывах, пятнышках, дырочках, проеденных насекомыми” [там же, 202] и видимо, является частью великой тайны пространства.



“Как только оканчивается брачный акт, брюшко самца полураскрывается, масса внутренностей его остается при самке, а сам он [...] как бы пораженный брачным блаженством, стремительно падает в бездну” [10, 301] — смакует М. Метерлинк альковные подробности из жизни пчел, которые как нельзя более ясно подчеркивают, что связь любви и смерти отнюдь не смутна. Так космогонически-агоральная натурфилософия (проникнувшись которой, можно отнести индивидуальное в область чистой рекреации) дополняется натурфилософией будуарной, которая накрепко связывает экзистенциальное с повседневным. И вот современный западный индивид снова и снова садится в кресло-розу, чтобы снова и снова ощутить себя пчелой, а может и слиться с самой розой (см. эпиграф). Этот индивид, деселе успешно преодолевавший “искушение пространством” [8, 113], тщательно избегавший всякого слияния с ним, теперь жаждет быть искушенным и учится этому именно в будуарном мире цветов и насекомых (ведь те представляют как раз маргинальные, а не магистральные пути эволюции), особенно преуспевших в искусстве имитации и мимикрии.

Пожелаем ему не потерять и собственно человеческое на этом пути.

#### Литература:

- 1 Берроуз У. Билет, который лопнул; Нова Экспресс: Избранное: Романы. — К., 1998. — 416 с.
- 2 Гроф С. Холотропное сознание. — М., 1996. — 248 с.
- 3 Данте А. Божественная комедия. — Мн., 1986. — 575 с. Метерлинк М. Разум цветов. — М., 1995. — 493 с.
- 4 Делез Ж. Лукреций и натурализм. // Интенциональность и текстуальность. — Томск, 1998. — С. 241-252.
- 5 Жене Ж. Чудо о розе. — СПб., 1998. — 304 с.
- 6 Загурская Н. Пепел розы. // Философские перипетии. Вестник ХГУ. — № 394. — 1997. — с. 7-9.
- 7 Кафка Ф. Превращение. // Кафка Ф. Замок: Роман; Новеллы и притчи. — М., 1991. — С. 292-337.
- 8 Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психостения. // Новое литературное обозрение. — № 13. — с. 103-119.
- 9 Клиническая психиатрия. Под ред. проф. Н. Е. Бачерикова. — К., 1989. — 512 с.
- 10 Метерлинк М. Разум цветов. — М., 1995. — 493 с.
- 11 Минский Н. Морис Метерлинк. // Метерлинк М. Разум цветов. — М., 1995. — С. 3-28.
- 12 Парамонов Б. Конец стиля. — М. 1997. — 464 с.
- 13 Топоров В. Н. Роза. // Мифы народов мира. — т. 2. — М., 1980. — С. 286-287.
- 14 Фуко М. История сексуальности. Т. 1. Жага познания. — Х., 1998. — 240 с.



## О ПРИОБЩЕНИИ К ГУМАНИСТИЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ

**К**огда человек живет всецело предопределенный какими-то идеалами, ценностями, воззрениями, иными подобными духовными образованиями, — налицо ЭПОХА ГУМАНИЗМА. В другие, негуманистические, эпохи человек не захвачен и поработан порождаемыми им духовными образованиями. В средневековьи либо античности, например, он не относится к Богу или, скажем, родине как к ценности. Ценности, ценностное отношение к действительности утрачивают смысл для человека постгуманистической (событийной) эпохи, «мостом» к коей выступает так или иначе гуманистический период истории. Ближайшим образом — этап ее, переживаемый современным человечеством.

Отсюда понятно (и это со всей убедительностью показал М. Хайдеггер в «письме о гуманизме»): ценности как таковые — всегда гуманистичны; негуманистических ценностей не бывает. Можно только вести разговор о ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ либо ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ценностях. При сем — заведомо гуманистических. Они могут «иметь дело» в негуманистические эпохи лишь постольку, поскольку их там «находит» гуманистический человек. В строгом смысле эпоха гуманизма, следовательно, эпоха ценностей существует в европейской истории с Нового времени. История Нового времени выражает историю и «закат» гуманизма, а значит, соответствующего человека, общества, мира. Поскольку гуманистические ценности, убеждения (в том числе мировоззрение) привнесены в мир Нововременным человеком, вместе с тем, они задают, формируют последнего, причем, до сих пор понятно, что и формирование современного молодого специалиста, в частности вузовского, под знаком гуманистических ценностей, идеалов означает выработку в нем нововременного сознания, жизнепроявления и отношения к действительности.

Сущностью Нового времени (известную ступень становления коего представляет и переживаемая нынешним человечеством пора), равно всего содержания, объемлемого им, одновременно, Способом существования человека здесь выступает ДВИЖЕНИЕ В ФОРМЕ ПРОИЗВОДСТВЕННО-ТЕХНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ. Существо последней, как и особенности человеческого бытия в мире благодаря такой практике, — в том числе его (бытия) антоцеденты, пагубность производственно-технической (иначе говоря, как нетрудно понять, гуманистической) практики вообще, в современных условиях, достаточно полно отражены зарубежными и отечественными авторами; сказано об этом и в наших публикациях (1).

Предельно сжато своеобразие гуманистического существования человека выразимо, звучащим обычно патетически, девизом: «ЧЕЛОВЕК — МЕРА ВСЕХ ВЕЩЕЙ!», каковые (вещи) суть «делом техники». Человек (а в интересующем нас случае студенческая молодежь) при господстве гуманизма формируется (независимо от того, где и как сие происходит) в контексте гуманистических ценностей и идеалов, которые, как и порождающая их практика, также, в конечном счете, технологичны. Точнее, производственно-техничны. Отсюда должно быть понятно, что обучение в так называемом «техническом вузе» при складывающемся положении дел мало чем ПО СУТИ отлично от обучения в каком другом, «внетехническом» учреждении. Разница разве в том, что, в дополнение к собственно техническому образованию тут «примешивается», причем, в качестве безусловно главенствующего, обучение ВНЕШНЕЙ техничности. Речь, иначе говоря, идет о научении будущих специалистов обходиться с техникой, техническими средствами, воплощенными (в форме машин, механизмов, технологий), нацеленных на добычу, обработку, переработку, поставку, обеспечение производства ВНЕЧЕЛОВЕКА-СУЩИМ.

Механизмы и машины же иного характера (куда мудреннее и достойнее), устройства общественного развития, технологии экономической и политической жизни, агрегаты-институты политико-правовые, социальные, культуры, инженерия человеческих душ и межличностных процессов, все это преподносится в данных учебных заведениях как «НЕПРОФИЛЬНОЕ», «второсортное». Одним словом- «гуманитарные дисциплины». То есть, ДОПОЛНЕНИЕ к предмету непосредственной специализации учащихся в порядке, так сказать, «общего развития», «эрудиции», «культуры» (в том поверхностном примитивизированном смысле, как данный термин обычно обиходуется), больше, «идеологии» и т.п. Наивно полагается, что техника (функционирование, механика, алгоритмы, работа) культуры, сознания, взаимоотношений людей и сообществ, их процессирование вообще, есть что-то абсолютно иное нежели то, с чем учащиеся и учителя техники призваны иметь дело. И что, следовательно, будучи навязываемо «сверху» в качестве «идеологии», приходится терпеть. По возможности же от всего этого рассматриваемое техническое сознание пытается всячески отстраниться, избавиться. Доводы же гуманитариев (философов, социологов, культурологов), что они «едят свой хлеб не зря», что дело в учебно-воспитательском процессе обстоит далеко не так как видится «техническим головам», обычно выслушивается с важным и понимающим выражением (поднимается даже известная «шуми-

ха»), и на этом все дело исчерпывается. Как раз потому каждый периодический «прилив гуманитарной волны», как правило, завершается «отливом»: эскалацией «специализации», «профилизации». Или просто — «ПОЛИТЕХНИЗАЦИИ»...

Ряди справедливости следует сказать, что и студенты «гуманитарии» тоже не доходят (не доводятся) до хотя бы приближенного осознания техники постигаемых предметов (а, следовательно, самого гуманизма). Тут срабатывает целый ряд причин. Например, поглощенность устройствами предмета непосредственной специализации, изучаемым языком, киноискусством, библиотечным делом, музыкой, судопроизводством и т.п. Для обычного «гуманитария», как и самих «технарей», техника — это что-то «грохочущее», «вращающееся», «железное», одним словом, «станок», «машина». И, уж конечно, никак не то, что непосредственно ПОД РУКАМИ...

Самая же главная причина близорукости «гуманитариев» и «технарей» (причем, не только отечественных и современных) — неспособность усматривать существа собственных занятий, невидение «своего другого». В соответствии, технизации и гуманизации, непонимание техники и гуманизма как сиаемских порождений одного и того же «лона». Именно потому, повторимся, при господстве производственно-технического (гуманистического) способа существования человека в мире особой разницы в обучении студентов, скажем, институтом культуры, от того, как сие совершается техническим вузом, нет. И там, и тут происходит процесс ТЕХНИЧЕСКОЙ (что то же самое, гуманистической) подготовки; и там, и тут студенты приобщаются к технико-гуманистическим ценностям. Больше того. Вне собственно технического вуза, — как ни парадоксально это звучит, и независимо от того, дают ли себе отчет в том организаторы учебно-воспитательного процесса, соответствующие чиновники, общество, — техническая подготовка поставлена куда более основательней и эффективней. Имеется в виду подготовка специалистов не только в собственно гуманитарных, общее, внетехнических учреждениях, но даже (а может, прежде всего) «на УЛИЦЕ», повседневной вневузовской реальностью.

Не будем касаться данной, пока что достаточно «темной», области. А касательно роли собственно гуманитарного образования в интересующем нас плане проконстатируем еще раз тот совершенно не случайный факт, что в последние годы (впрочем, почти всегда) в обществе ощущается острейшая нужда, — больше того, предпринимаются даже какие-то меры, которые, правда, никогда (по крайней мере, в родном отечестве) не идут дальше обычных разговоров, — в «гуманизации и гуманитаризации» образования технических специальностей. Это, в общем, вполне понятно.

Собственно техническое образование в специализированных на то вузах, как правило, само по себе никак не приобщает учащихся к СУТИ техники, не дает им во всей полноте и многомерности проявлять технико-гуманное отношение к действительности, не поднимает до уровня многопланового, универсального овладения техничностью. В конечном счете, специалисты, подготавливаемые здесь, — «инженеры мертвого». Да и то- в ограниченном (слава богу) ракурсе. От такого инженера («homo fabera») даже в пору триумфа гуманистической эры на людей находит трепетный (пусть иногда безотчетный) ужас. А на заключительных этапах- от него трепещет в предчувствии и факте гибельной агонии весь мир, планета.

Потуги к гуманизации и гуманитаризации так называемого технического образования, равно дело приобщения технико-специализирующихся людей к гуманистическим ценностям (обо всем этом нынче у нас много говорят) в плане сказанного означают самое большее, — если отбросить всяческие «гуманистические идеологемы», мифы, высокопарные и прекраснотушные «желательности», — большую и подлинную технизацию, которая бы позволила ТЕХНИЧЕСКИ ЖИТЬ, творить не только в отношении неживых структур, но также в области живого, общества, духа, человеческого экзистирования. Причем, — творить технически, относиться к действительности повсюдно не под углом зрения той одномерной, формально-количественной, механической, точнее, «колесно-рычажной» (М. Мамардашвили) техничности, коей обычно формируются вузами будущие инженеры, технологи той либо иной области МАТЕРИАЛЬНОГО (вещественного) производства, хозяйствования и на что до сих пор учителя затрачивают так много (и, нельзя не заметить, уже неоправданно, если не преступно) сил. Речь, короче, — о техничности в широком, всеобъемлющем смысле, из которой, собственно, возможна как один из частных случаев ТЕХНИКА, к коей привязывает студентов их специализация (и не только в техническом вузе). Речь, по сути, идет о ТЕХНИКЕ, в отношении которой между специалистом гуманитарием и «техником», между инженером «человеческих душ» и инженером «гаек и болтов» обнажается сродство, совпадение. Можно, наконец, вести разговор о такой техничности и технике, приобщившись к которой лишь так называемый «технократ» по-настоящему стал бы самим собой, заимствуя нарабатываемый опыт техники из областей, где подвизается традиционно гуманитарий. Особенно — из области искусства, даже религиозно-этической.

Понятно, что означенный «трепетный ужас» от всего этого в нынешних условиях ничуть не убывает, напротив, только усугубляется, не оставляя в пределах технологической цивилизации никакой альтернативы. Техника, от кого бы она ни исходила, — «гуманитариев» ли, «технарей», — не перестает быть тем самым ТЕХНИКОЙ с несомыми ею ныне глобальными «головными болями» для всей планеты. Разве что от техника в качестве «homo fabera», «техники»



от лишь внешней, механико-вещественной материи, мир погибнет еще быстрее.

Ныне становится в каком-то смысле очевидной истина (открывая достаточно давно рядом великих мыслителей), что прежде чем та либо иная машина воплощается в неживой материал, стала «овеществленной силой знания», она возникает, функционирует в **МЕЖЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ**, общении, в совместной работе самих людей (Э. Мэнфорд, Х. Скалимоцки и др.), в области духа, наконец. Всевозможными неовещественными машинами и автоматами человеческое общение, социальная политика, культурная жизнь, — располагает в куда большем ассортименте и куда раньше нежели современное индустриальное машинизированное производство. Напомним (ставшее ныне хрестоматийностью), еще задолго до того, как А. Дизель сконструировал свой двигатель, духовные искания мыслителей XVI-XVII столетий данному аппарату уже выдали «путевку в жизнь». Замечательно сказал Хайдеггер: «Атомная бомба уже взорвалась в поэме Парменида». Прежде чем механико-метрические формы и измерения укоренились в физической реальности, делах и умах исследователей естествоиспытателей, они должны были сложиться, выкристаллизироваться и упрочиться в делах, отношениях людей, в жизненном мире их, весьма далеко от того же от забот и «будней» учености. «Небесная механика» Ньютона, — это показал со всей очевидностью Гегель, — поначалу должна была сложиться в труде и общении самих людей, обнаружиться здесь, в культурно-историческом процессе (пусть в неузнанной форме), чтобы затем быть «перенесенной на небо» и обрести превращенную форму. Нельзя не вспомнить в этой связи замечания Ф. Энгельса и А. Герцена относительно истоков и тайны самой Гегелевой универсальной теории развития. «Диалектика идей Гегеля, — вспомним ставшие в свое время ходячей фразой (от того, правда, ничуть не пострадавшие) слова, — гениально угадывает, предвосхищает диалектику вещей».

Укажем также, что без соответствующего задела в анализе языка и культуры усилиями философов структуралистов, герменевтиков, логиков, того, что получило наименование «лингвистической философии» первой половины XX века, была бы принципиально невозможна современная компьютерная техника (не только в смысле аппаратов) и информатика. Вообще, вся современная наука, естествознание, техника, технологии непосредственным и ближайшим образом коренятся и произрастают из тех социально-экономических, духовно-творческих, философско-мировоззренческих, культурных оснований («нарративов»), коими атрибутирована производственно-техническая (гуманистическая) практика изначально. Данное обстоятельство, кстати, позволяет заключить, что, если означенные «основания» и «нарративы», формируя технико-гуманистическое мироотношение и образ жизни, тем не менее, будучи не способны обеспечить полную самоизоляцию и «замыкание» последних на самое себя, не «затмевают» также абсолютно такое отношение к технике и гуманизму, которые бы служили **СПАСЕНИЮ** человечества и мира от самих же гуманизма и техники.

Гуманистический этап человеческой истории, как известно, сам историчен. Потому, естественно, должен иметь не только начало, но так-же завершение. Если на первых порах и в пору зрелости гуманистические устремления, технико-производственный способ существования в целом, отвечая бытийно-историческим призваниям своим, позволили человеку делать «семимильные шаги» прогресса в каждой области общественного бытия, раскрепощали и развертывали человеческие сущностные силы, — если гуманистическая «закваска», ценностная ориентация всемерно утверждала и упрочивала особое место человека в мире (да так, что стала сбываться мечта Прометея о людях как Богах), — то сего не скажешь о периоде упадка гуманистической эпохи в пору «развитого индустриального общества» (Г. Маркузе), переживаемого нынешним человечеством.

Примечательно, в каком-то смысле даже парадоксально: кризис, упадок современности происходит не столько в силу обычного для предшествующих эпох, культур старения, «разложения тела» или ментальности, сколько, напротив, вследствие невиданного роста **МОГУЩЕСТВА** и **СВОБОДЫ** человека, его всепокоряющей **ТЕХНИЧЕСКОЙ «ВОЛИ К ВЛАСТИ»** (Ф. Ницше). Вызвав к жизни **ЭТИ** демонические силы, человек ныне не просто утратил над ними контроль, не просто не способен совладать, но, будучи безоговорочно захвачен их разрушительной противоестественной **ТЕХНОЛОГИКОЙ**, обрекается на самоуничтожение. И здесь, в общем-то, неважно, «гуманитарий» он или же «технар». Или даже — симбиоз того и другого. «Порождение рук и мозга» человека безоговорочно поработило, превратило его в уже собственную поставку и «технику» (средство)...

Говоря, таким образом, о приобщении, в частности, студентов к гуманистическим ценностям, следует руководствоваться принципом конкретно-исторического подхода. Другими словами, нужно принимать во внимание особенности того этапа в становлении гуманистической цивилизации, **ГДЕ** предпринимается означенное приобщение. Если в период утверждения гуманистической цивилизации такого рода работа выглядит в высшей степени значимой, то совсем иное дело — пора **КОНЦА** («заката») реальных гуманизма (значит, и технического активизма).

Потому, в нынешних условиях дело приобщения людей (в том числе студенческой молодежи) к началам гуманизма в том виде, как они выкристаллизовались на сегодняшний день, — поддержание, тем более, пропаганда,



навязывание их, — не отвечает подлинным нуждам самого человека, равно зовам бытия и времени. Затея эта представляет собой уже «цепляние за прошлое», следование означенной гибельной техно-логикой. Короче, ни к чему хорошему, по действительному счету, кроме зла и гибели, данное приобщение не влечет, под какими бы благими намерениями оно ни проводилось.

Если все сказанное справедливо, то работа по приобщению к ценностям гуманизма — далеко не лучший из путей вузовского учебно-воспитательского процесса, где современные молодые люди на самом деле могли бы раскрыть, реализовать свои подлинные призвания достойно и по большому счету послужить собственному народу, миру, истории. Сказанное, разумеется, ничуть не должно вести к выводу, что нашим современным «технарям» нечему учиться у «гуманитариев», что они могут преспокойненько и впредь «вариться в собственном соку»: дескать, «своих хлопот хватает». Аналогичные решения ныне вылились бы для человека и истории при даже наилучшем обороте дел в скоропалительное самоубийство. Но чему в таком случае призваны учиться, воспитываться люди (в частности, молодежь) современного гуманистически-закатного мира? Неужто гуманистические ценности, как, вообще, сам гуманизм, обречены на «свалку истории»? Что должно прийти на их смену, если действительно это так? А как быть с той реальной основой-субстанцией, непрерывно порождающей и поддерживающей собственно гуманистическое отношение к вещам, которую мы называли производственно-технической практикой? Ведь существуй ею человек и впредь, — от гуманно-технической самореализации ему не «откреститься». Следовательно, — от наступающего непременно фатального конца.

В своих работах, на которые ссылались, мы обосновали, что тем типом практики, который способен, предотвращая глобальную катастрофу, уготовленную уже производственно-практическим (гуманистически-техногенным) существованием людей, «положительно упразднить» (К. Маркс) данное существование, следовательно, — быть основанием-субстанцией постгуманистической (пост технической) действительности и мироотношения, где человек обретает перспективу достойного истинствования в мире с бытием и во время, выступает ПРОИЗВЕДЕНЧЕСКАЯ, по сути своей ОСВАИВАЮЩАЯ, ПРАКТИКА. В лоне и благодаря этой практике, высвободившейся из пут частнособственнической присваивающей данности (как она явлена уже достаточно давно, но с нововременной истории обретая невиданную бесчеловечность, безбытийность и деструктивность), утверждается человеческое существование и культура, где человек реализует себя СОБЫТИЙНО. Он теперь на самом деле начинает жить всем миром в качестве «мира человека», непосредственного ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ, «ЭКС-ЗИСТЕНЦИИ» (Хайдеггер). Как таковой он ОТКРЫТ окружающему сущему (в том числе другому человеку и самому себе) экзистенциально; пребывает в истине бытия и событийности. Это существование, далее, характеризуется экзистенциальной ЗАБОТОЙ (во всех глубочайших и сокровенных смыслах данного атрибута описываемого существования) человека о сущем вокруг и внутри себя. Оно отличается подлинной МОРАЛЬНОСТЬЮ, со свойственными последней характеристиками ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ СВОБОДЫ, ВЫСОКОЙ СОЗНАТЕЛЬНОСТИ, СОБОРНОСТИ (в ее высшей, как бы сказал Ю. Хабермас, «коммуницированной» форме). Здесь уже получает свое действительное разрешение извечный для предшествующей истории (особенно гуманистической) «камень преткновения», СПОР между «сущностью и существованием», «родом и индивидом», «природой и человеком», «свободой и необходимостью», «опредмечиванием и самоутверждением человека» (Маркс) и т.д. Существование, совпадающее с экзистенцией, безоговорочно выбирается из-под вековой подчиненности сущности в ее многоликих и разноречивых проявлениях. Отныне не сущность будет определять, задавать существование (как было всегда до сих пор, и почему, собственно, подлинно существовать человек доныне не мог). Напротив, из ближайших забот и нужд соборного существования строится, произрастает сущность. История человеческого существования отныне становится для-себя-бытийным бытийно-историческим процессом. Таковым прежде она была самое большее лишь в-себе, как, собственно, и свою родовую, мировую, человеко-бытийную суть, человек раскрывал тоже таким образом. В сплетении данных и других, неотмеченных, особенностей человек уже не может квалифицироваться ЛИЧНОСТЬЮ (насквозь гуманико-техническим образованием). В этом смысле он, скорей, ПЕРСОНА (Р. Гвардини). Ему, — внутренне свободному, открытому миру, внемлющему и откликающемуся зовам бытия и времени, СО-УЧАСТНИКУ ПОЭТИЧЕСКОГО (Платон), событийного ТВОРЧЕСТВА-ЛЮБВИ, — собственно гуманистические ценности и идеалы самонадеянного, самодостаточного, самоценного человека («человеческое», «равенство», «справедливость», «демократия», «прогресс», «власть», «обогащение» и т.п.), с вытекающими отсюда социально-политическими, правовыми и иными формами жизни, становятся «СЛИШКОМ ЧЕЛОВЕЧНЫМИ» (Ницше). Их, вместе с так называемыми «общечеловеческими ценностями», — в том виде, как они предстают, задаются классически-гуманистическим горизонтом, — должно превзойти. И превзойти уже потому, что именно они суть «иглой бессмертия», гарантией живучести технико-производящей культуры со всеми ее пагубами и злосчастиями. Среди прочего, именно они культивируют потребительски-эксплуататорское отношение своих носителей и субъектов к действительности (включая себя самих). Погоня за ними насаждает сказочное вешнее богатство, неумный произвол и пресыщение одних, господствующих, классов и народов за счет ограбления, обез-

доления, подавления других. Именно они, в конечном счете, несут обезчеловечивание, раздухование, «неистовство имущих людей» (А. Платонов), смерть всему «неимущему», живому, бытийствующему, инакому (инакомыслию, иной жизненной позиции). Неважно, касается ли это одного человека, или целых социальных слоев, народов. Смерть человека в технико-гуманной ЛОГИКЕ на нынешнем этапе запрограммирована, по сути, при любом раскладе дел. И, вообще, она непременно вырождается разного рода проявлениями «своего другого», **АНТИГУМАНИЗМА**.

Если, все же, современному сознанию, по целому ряду причин, дорого слово «гуманизм» (оно стремится держаться и «не расставаться» с ним впредь), если, с другой, более существенной, стороны, гуманизм, его идеи и ценности претендуют на будущее, больше, на непреходящую бытийно-историческую значимость («ХОТЯТ» занять подобающее место в дальнейшей жизни человеческого бытия ради утверждения экзистенциальной истины в мире и самом человеке (если гуманистические реалии достойны сохранения и даже приобщения к себе в таком ключе, им, видимо, предстоит **САМОПРЕОДОЛЕНИЕ** в донынешней данности. Иначе говоря, следует насытить их уровнем сознания и практикования, которые вытекают из отмеченных и других особенностей событийного человеческого бытия. И даже известным образом улавливаются пронизательным взором мыслителей на производственно-практическом этапе. Гуманизму предстоит дорасти, таким образом, до **УТВЕРЖДЕНИЯ** событийного человеческого бытия.

**НЕОБХОДИМОСТЬ** же такого перерождения и, соответственно, переучивания, «перестройки» самого гуманизма (как, вообще, производственно-технической деятельности) — уже давно «стучится в дверь». Однако, **ВПУСТИТЬ** ее, **ОТКРЫТЬСЯ**, тем самым, подлинно будущему, **ОСВОБОДИТЬСЯ** от «груза накатанного» и привычного (чем, среди прочего, выступают гуманистические ценности, сросшиеся с «естеством» человека, живущего технико-практической логикой), **ВОССТАТЬ**, если угодно, против того, как все до сих пор шло, — больше, **БОРЬБА** за посттехническую и постгуманистическую человечность, причем, «через преобразование сердец» (И. Меч), к тому же, **ВОСПИТАНИЕ** этой борьбе и человечности, — видимо, **САМОЕ** сложное и **ТРУДНОВЫПОЛНИМОЕ** из всего, что до сих пор когда-либо приходилось (а может, придется) людям решать. В каком-то смысле дело данное, — особенно при нынешнем мировом социально-экономическом, политико-правовом раскладе сил, при господстве разнузданной классической имперски-гегемонистской агрессивности **РАЗВИТЫХ ИНДУСТРИАЛЬНЫХ** (апогей техничности, причем, капиталистически-промышленяющей) стран, даже отдают утопичностью. И все же, иной, подлинно человеческой (для современных условий), гуманистической (в сверхгуманистическом смысле) альтернативы и, главное, спасительной перспективы у человечества нет.

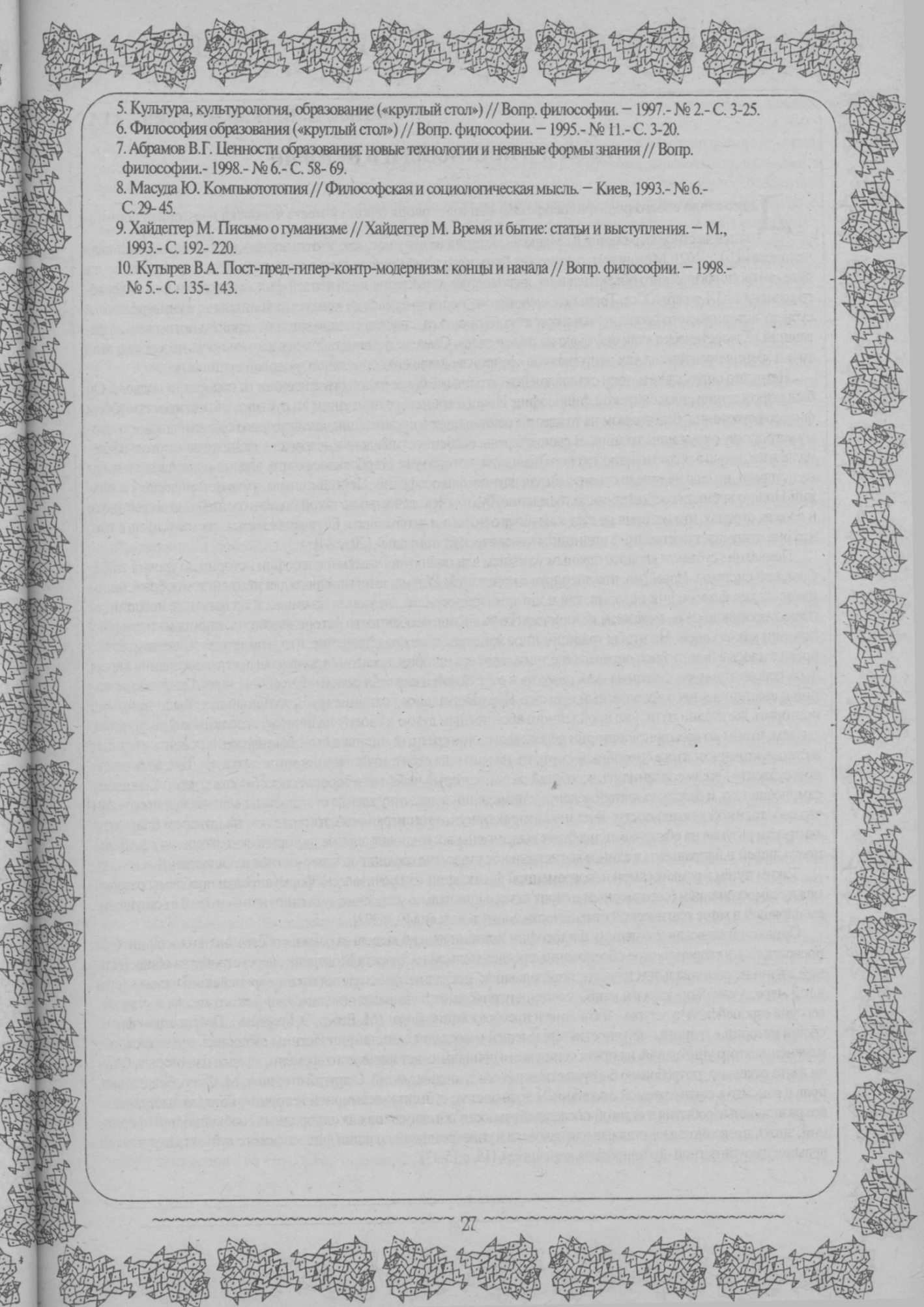
Итак, в событийном человеческом бытии можно оставить место понятию «гуманизм» как преодолевшему свою производственно-технологическую данность в указанном смысле. В деле образования этот новый «гуманизм» означает **ПЕРЕОРИЕНТАЦИЮ С ИДЕАЛА ЧЕЛОВЕКА КАК ПРОИЗВОДСТВЕННИКА НА ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА КАК ИНЖЕНЕРА-ПОЭТА** в глубочайшем смысле данного выражения. Не мешало бы при таком подходе возродить, дать «второе дыхание» замечательной духовно-практической квалификации человеческой жизнедеятельности, **«МАЭСТРО»**, которое обычно снискивает себе человек допроизводственной истории и, вообще, внепроизводственной активности, поскольку он сочетает в своем творчестве-мастерстве «небесное и земное», человеческое и божественное, Науку (навыки) и искусство, предметотворчество и человекотворчество. Он не **ПРОИЗВОДИТ** (как это имеет место с Нового времени и где, соответственно, формируется профессионал: специалист, инженер, техник, технолог), а **ПРО-ИЗВОДИТ**. То есть — творит **ПРОИЗВЕДЕНЧЕСКИ, ПОЭТИЧЕСКИ...**

Должно быть ясно также: формирование, подготовка такого маэстро, инженера-поэта, — **СПОСОБНОГО** не только предупредить грозящую производственно-технологическую катастрофу на Земле, но также «прорваться» в посттехническую (событийную) эру человеческого бытия, — это при всей своей сложности самая серьезная, вместе с тем, неотложная **ЗАДАЧА** сегодняшнего вузовского образования. В так называемом «техническом» вузе она отнюдь не только удел преподавателей гуманитариев, «обществоведов», но также, и в еще большей степени, иначе не может быть, забота **УЧИТЕЛЕЙ** специальных («узкотехнических») дисциплин. Но, чтобы справиться с данной задачей, как тех, так и других **УЧИТЕЛЕЙ** настоятельно ждет **НЕОБХОДИМОСТЬ САМОПЕРЕУЧИВАНИЯ**. Обстоятельства изменяются именно людьми, и воспитатели должны быть сами воспитаны.

#### Литература:

1. См.: Алиев Ш.Г. Освоение как способ человеческого бытия. Практика и освоение. — Донецк, Лебедь, 1995. — С. 38-44; его же: Осваивающая практика: становление-категории-реальность. — Харьков: Основа, 1998. — С. 101-123, 152-159.
2. Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Этическая мысль. — М., 1990. — С. 243-255.
3. Наука, техника, культура. Проблема гуманизации и социальной ответственности («круглый стол») // Вопросы философии. — М., 1989. — № 1. — С. 3-25.
4. Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — 551 с.



- 
5. Культура, культурология, образование («круглый стол») // Вопр. философии. — 1997. — № 2. — С. 3-25.
  6. Философия образования («круглый стол») // Вопр. философии. — 1995. — № 11. — С. 3-20.
  7. Абрамов В.Г. Ценности образования: новые технологии и неявные формы знания // Вопр. философии. — 1998. — № 6. — С. 58- 69.
  8. Масуда Ю. Компьютология // Философская и социологическая мысль. — Киев, 1993. — № 6. — С. 29- 45.
  9. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993. — С. 192- 220.
  10. Кутырев В.А. Пост-пред-типер-контр-модернизм: концы и начала // Вопр. философии. — 1998. — № 5. — С. 135- 143.

## МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В ИСТОРИИ

Давно стало своего рода философским *bon ton*, говоря о роли и месте человека в истории, вспоминать известное выражение К. Маркса «История не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [10, с.102]. Между тем, оно может быть истолковано не только в гуманистическом смысле, но и в духе «антропологического объективизма», являвшегося характернейшей чертой философского и исторического сознания XIX – сер. XX ст. Тогда под «человеком» подразумевался не конкретный индивид, а универсальный субъект исторического познания и исторического процесса, сначала создававший историю, а потом воссоздававший её теоретически «как оно было на самом деле». Сама же историотворящая деятельность человека с этой точки зрения представляла как непрерывное воспроизводство его социальной, родовой сущности.

Нетрудно определить истоки становящейся сегодня всё более явной ограниченности подобного подхода. Он был порождением классической философии Нового времени с присущим ей субъект/объектным способом философствования, основанном на тождестве рациональной организации человеческого сознания гармоничному устройству окружающего мира. В свою очередь, особенности видения человека в ту эпоху во многом объяснялись *status-quo* в области исторического познания, которое уже освободилось от провиденциалистского взгляда на историю, но ещё не успело освоить взгляд научно-философский. Неудивительно, что в историческом сознании Нового времени господствовало убеждение, будто «Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам ничего нового и необычного. Её главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные принципы человеческой природы» [20, с.84].

Появление субъекта явилось главным условием для поднятия Гегелем философии истории до уровня теоретической системы. Известно, что оперируя с концептом Разума, выступившего для него системообразующим началом как философии истории, так и истории философии, он указал на смысл и назначение истории, её посюстороннюю цель, механизм исторического развития, особенности исторического познания и специфику истории как таковой. Но чтобы традиционное христианское представление, что *есть* история, окончательно превратилось в понятийное определение тому, *что* есть история, последняя должна была с точки зрения Гегеля быть рефлексивно рассмотрена «как она есть в себе самой и для себя самой». Способом такого самообоснования и выступил у него абсолютный субъект. Индивидуальное сознание (субъективный дух) было призвано повторить все стадии пути, уже пройденного абсолютным духом к своему наличному абсолютному состоянию, – с тем, чтобы во всемирной истории человечества конкретный индивид смог бы усвоить и освоить его опыт и стать в конечном итоге способным смотреть на мир и на себя с точки зрения мирового духа. Так, в абсолютном субъекте Гегеля соединились всеобщий разум, который через него обретал способность к утверждающему самопознанию, и отдельно взятый человек, снимающий в духе отчуждение от истории, являющейся продуктом его собственной деятельности. В плане же практическом он играл роль того оселка, на котором благодаря «хитрости разума» на обходных путях будут выправлены все индивидуальные, исторические различия в деятельности людей и направлены в единое магистральное русло, где соединялись личностное и общественное начала.

Таким путём в рамках самой нововременной философии «отсрочивалась» формулировка проблемы разрыва между самосознанием (соразмерным в своих актах рационально устроенному бытию) и интуитивным ощущением царящей в мире трагической стихийности социальных сил [9, с.392].

Однако гегелевская концепция философии истории далеко вышла за рамки собственно философии. Она превратилась в теоретическое обоснование просветительского проекта Модерна – переустройства общественной жизни на рациональных началах, определявшего последние два столетия жизнь европейского человечества в той мере, в какой он являлся наиболее концентрированным выражением символического «ядра» всего универсума европейской культуры – «познание и преобразование мира» (М. Вебер, Э. Гуссерль). Посредством философии истории в границы «научности» как высшей и последней инстанции Истины вводились все возможные изменения этого универсума на протяжении всего социально-исторического времени, каждое из которых, будучи взято отдельно, потребовало бы существенных его трансформаций. С другой стороны, М. Фуко, безусловно, прав в том, что в соизмеряемой с сознанием познающего субъекта «всемирной истории», которая выстраивала все разнородные события в строгой последовательности объединявших их однородных совокупностей (формаций, эпох), превозмогалась ставшая для человека в универсальной позиции философского субъекта вдруг такой невыносимо-тягостной его природная конечность [15, с.15-17].



На этом общекультурологическом фоне отходила на задний план парадоксальная ситуация, сложившаяся в историческом познании XIX-сер. XX ст., когда «homo historicus» чешские, политические, социальные, национальные и прочие категории, в которых рассматривался в тот период человек, растворяли его в себе, объявляя огромное число исключений бунтарями, одиночками, чудаками, и бродягами, а его деятельность подчиняли действию объективных законов — будь то Провидение, абсолютный дух или способ производства. Причем тенденции развития исторического познания были таковы, что чем более «научной» пыталось оно стать, тем менее «человечной» оказывалось. Впрочем, то была не вина его, а беда — своего рода дань построенному по образцу математики и физики классическому познавательному идеалу.

Артикулирующая себя как «постсовременная», ситуация Постмодерна зачастую воспринимается как отмеченная знаком «конца». Происходит это в том числе потому, что она не в качестве очевидности, а в порядке сверхненности, разрешенности, стало быть, завершенности, обнажает, по словам французского философа Ж.-Л. Нанси, «окончательный смысл всякого философствования» — «здоровомыслящее конституирование смысла посредством него самого, другими словами, ... самоприсутствие бытия как абсолютной субъективности!» [11, с. 93]. Взамен универсального субъекта, устанавливавшего через перманентное самосознание «Я» константу своего бытия, предлагается постмодернистская *сингулярность*, пребывающая в ситуации (в которую она одновременно помещена и вызывает), когда она не дана как таковая, а может лишь задать себя обязательно в процессе intersубъективной коммуникации постоянно повторяющейся деятельностью, никогда при этом не совпадающей ни с сознанием очевидности своего «Я», ни с собственной последовательностью, но всегда структурно выделенной из простой репрезентации внеположенных ей содержаний. Как следствие, происходит выход за пределы всей классической системы субъект-объектных отношений, к двух полюсам которой: «субъект, субъективность»; «объект, объективность» добавляется третий — «формы субъективации». Это новое пространство философской мысли конституируется человеческим «опытом» — историческим образованием на пересечении существующих в каждой культуре областей знания, типов нормативностей и форм субъективности [17, с. 434-435].

Важно понять, что причины тому — не только поступательное усложнение социокультурных параметров последней четверти нашего столетия, свидетельствующее не столько об исчерпании или забвении (Ю. Хабермас), сколько об устаревании в результате реализации (Ж.-Ф. Лиотар) проекта Модерна, и прежде всего НТП, позволивший создать гораздо более сложные, чем предшествующие, формы жизни и культуры — легко сменяемую и знаково выразительную среду обитания, во многом автоматизированный труд, который вывел человека из-под власти Молоха общественного производства и бросил в «номадизм» бесцельных скитаний в избыточной, искусственной среде свободного времени, технически тиражируемая культура, повышенная социальная и вообще жизненная мобильность и т.п.

В качестве одной из важнейших причин складывания ситуации Постмодерна следует, безусловно, назвать и тенденцию к гуманизации истории. Начавшись с того момента, когда основоположники школы «Анналов» М. Блок и Л. Февр попытались введением в научный оборот понятия «ментальность» наполнить конкретным содержанием теоретическим в общем-то бесспорный тезис о человеке как предмете истории, она спустя полстолетия привела к культурно-антропологическому перевороту, который, по мнению большинства современных историков, должен на долгие годы определить уровень истории как науки в целом. В задачу исторической антропологии ныне входит изучение социального поведения людей как системы и человеческого индивида как структурной единицы социума. Попросту говоря, в фокусе антропологически ориентированных историков оказывается не большой синтез истории человечества во всемирном масштабе, но малый синтез человека в истории — как уникального представителя своей эпохи, рассматриваемого с максимально возможного числа точек зрения. Благодаря этому перевороту историческая наука не только решила наиболее насущные свои проблемы и получила мощный теоретико-методологический импульс, но отчасти восстановила свой престиж и общественное признание «королевы общественных наук», пошатнувшиеся было к сер. XX столетия из-за достигшей своего пика тенденции к её «сциентизации», и тем самым получила возможность вновь активно влиять на трансформации исторического сознания общества.

Адекватным способом осмысления человека в истории в ситуации Постмодерна оказывается постмодернистская идеальная игра — игра в подлинном смысле слова (в своей самобытийственности, лишенности априорных правил, реальности и серьезности). До недавнего времени все попытки человека вступить в игру с самим собой сдерживались традиционными социальными институтами, сложившимися мировоззренческими стереотипами и формами организации общественной жизни. Они выступали по отношению к нему не в качестве равноправных партнеров, а как более сильные соперники, в полной мере пользующиеся своими преимуществами и потому диктующие ему свою волю (правда, чаще всего — в завуалированном виде — норм, законов и проч.) [1,

с.60-70]. Но эта «косвенность» отчуждения человека от им же создаваемых форм культурной жизни устанавливала такие «правила игры», когда самой игре в жизни отводилось второразрядное место, снижавшее её смысловой эффект для каждого отдельно взятого человека и общества в целом. Именно с такой точки зрения подходили к своему предмету игровые концепции истории Й. Хейзинга и М.М. Бахтина. Если первоначально, согласно Й. Хейзинга, «культура вырастает как игра и в игре» [19, с.63; с.197], то по мере развития культуры её игровой элемент отодвинулся на задний план, «...растворился, ассимилировался в сакральной сфере, кристаллизовался в учёности и в поэзии, в правосознании, в формах политической жизни» [19, с.62]. В результате, несмотря на то, что и в XX в. «культура всё ещё хочет в известном смысле играть», но только «по обоюдному соглашению относительно определенных правил» [19, с.238]. Одной из ограниченных, частичных форм такой игры в истории выступал исследованный М.М. Бахтиным «целый необозримый мир смеховых форм и проявлений», противостоявший «официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального средневековья» [4, с.12]. Однако в этом мире не сама жизнь разыгрывала «свободную (вольную) форму своего осуществления», а лишь игра в такую жизнь «на время (Курсив наш. — К. К.) становилась самой жизнью» [4, с.12-13].

Иное дело — постмодернистская идеальная игра. В ситуации Постмодерна человека больше заботит не то, насколько адекватно он «подстроится» под окружающий мир, но насколько неповторимо он «обывает» своё присутствие в нём, (само)утвердится как сингулярность — то, что каждый раз образует точку экспозиции, пересечения пределов этого мира.

Человек вступает в игру тогда, когда он выходит из статического состояния равенства самому себе и в нём действительно дает о себе знать Другой — Возможный, высвечивая, причем, без всяких на то особых эмпирических причин, сокровенный и неопредмеченный слой бытия. Именно в такую игру без правил играет сегодня человек, стремящийся преодолеть скованность и ограниченность всеобщего субъекта через развертывание в бесконечном для него мире неких лишь ему одному ведомых смыслов, ситуаций, состояний... Подобно музыкальному исполнению партитуры, такая игра есть исполнением человека, исполняемого бытием [14, с.111].

В этом отношении идеальную игру можно расценить как трансгрессию наличных и удерживаемых соответствующей конфигурацией разума социокультурных пределов после деидеализации всего смыслового поля европейской культуры, начиная со знаменитого афоризма Ф. Ницше «Бог умер!» и хайдеггеровского комментария к нему: «сверхчувственное становится несостоятельным продуктом чувственного» [18, с.143]. Как считает М. Фуко, со смертью Бога исчезает предел Беспредельного, устанавливавший внешность бытия. Взамен образуется пространство внутреннего суверенного опыта, где беспредельно властвует Предел, — своеобразное бытие-в-пределе, состоящее в о-пределении бытия через неустанное преступание его пределов [17, с.115]. Но вся проблема заключается в том, что в ходе этой трансгрессии человек никуда не уходит, но каждый раз возвращается к самому себе как *со-бытию* — резонансной коммуникации с самим собой сквозь все свои разрывы и как *событию* — уникальному моменту присутствия. Поэтому-то постмодернистская игра в современных своих проявлениях (скажем, как виртуальная компьютерная реальность) является именно реальной игрой, а не игрой в реальность, подобно Литературе (близкой в этом отношении к повествовательной историографии), цель которой — создать «правдоподобный мир, немедленно заявляя о его иллюзорности» [2, с.322] — игрой по ту сторону оппозиции «взаправдишность/невзаправдишность». И в то же время, поскольку постмодернистская игра является попыткой «обойти» огромный смысловой избыток действительности — так, чтобы действительность никогда не оказывалась заполненной, а всегда переполненной смыслами, которые некуда девать и с которыми можно только играть дальше, она представляется игрой с величайшей серьезностью, противостоящей «несерьезности» обыкновенной игры, которую та обретает через знание своих собственных условий, — игрой по ту сторону оппозиции «серьезность/несерьезность».

Применительно к истории постмодернистская идеальная игра обычно проявляется в форме игры со Временем, часто ассоциирующейся для массового исторического сознания с постмодернистским «безвременьем», бесцеремонно тасующим историческую темпоральность как колоду карт. На самом деле, она проявляется двояким образом — как игра в *со-временность* исследователя всему историческому опыту человечества (со-временность его личного экзистенциального времени — всему историческому времени); и как игра в пост-современность нынешнего настоящего по отношению к традиционным представлениям о прошлом и будущем — его *несвоевременность*. По нашему мнению, именно в такой свободной игре (характерный образец её — недавно возникшая «альтернативная история», или пессимистская историография) на смену классическим представлениям о цельном непрерывно текущем историческом времени приходит понятие полиморфной и гетерогенной хроноструктуры истории, раскрывающей себя через специфику своих составных частей в индивидуальном Хронотопе исследователя.



Игра со временем становится возможна потому, что, по М.М. Бахтину, который собственно и ввел этот термин в научный оборот, Хронотоп включает в себя *все* историческое время и *все* пространство, нивелирует разницу между ними в том смысле, что положение Хронотопа становится словно бы абсолютным, позволяя «материализовать время в пространстве» — «притянуть» к нему интересующие исследователя события, одновременно отодвинув на задний план все другие [3, с.398-399]. Тем самым, возможно, удаётся в известной степени историзировать человеческую географию, а не географизировать историю, чем угрожает знаменитая концепция *longue duree* (времени большой длительности) школы «Анналов».

Необходимо отметить, что игра со временем разворачивается в *пространстве* истории — необходимом человеку как своего рода дополнительное игровое пространство своего-другого, где, в отличие от непознаваемости в его единственности индивидуального человеческого бытия, можно выхватить (не ухватывая! т.е. не рефлектируя по этому поводу) некое «созвездие» возможных его репрезентаций — возможных как «пригодных» быть пушенными в ход вновь — на то и игра, это движение вечного повторения всегда разного. Поэтому между постмодернистской «жизнью-в-игре» и исследовательской «игрой в историю» нет принципиальной разницы. Причём, для вовлеченного в такую игру (и увлеченного этого игрой) человека смысл истории менее всего будет заключаться в придании истории смысла, пусть даже в борьбе за открытое общество с его противниками, следуя призыву К. Поппера из его известной книги [см.12, с.320-321].

К тому же история интересна для исследователя своей нейтральностью по отношению к тому образу «Я», репрессивная определенность которого навязывается ему настоящей социально и культурно обусловленной трактовкой. Эта нейтральность в процессе игры — неважно, в историю или в жизнь — поддерживается отказом от познания в пользу самопознания, от объекта в пользу субъекта (тогда как европейская философия ещё в античности отказалась от «заботы о самом себе» из-за воли к Истине самой по себе), поскольку речь больше не идет о модернизирующей интерпретации истории как фактов современной культуры, «объективирующих» процесс субъективации.

Возникая на пересечении двух принципиально различных направлений нравственных усилий исследовательского субъекта — в направлении Другого, и в направлении «Я», Хронотоп сам становится практикой (не ограниченной ни временем, ни пространством «всеобщей истории») встречи опыта исследователя и исторического опыта всего человечества. При этом ввиду отказа — не только телеологического, но и, как видим, временного — от конституирования универсального исторического смысла, вбирающего в себя все значимое идейное содержание прошлого, диалог исследователя с историей направлен не на то, чтобы осмыслить себя в качестве достойного итога этого прошлого, или аккумулировать ценностно-нормативные ресурсы Клио. Скорее, — это диалог между идеологически детерминированным современностью образом «Я» и идеологически нейтральным по отношению к нему пространством всех возможных историй, служащих как бы лакмусовой бумажкой для осознания собственной социальной заангажированности, т.е. диалог, образующий настоящее как «прошедшее будущее» — весьма динамичную персонализированную самодовлеющую смысловую тотальность. Как писал Ж. Лакан «В моей истории реализуется не прошедшее время, выражающее то, что было, ибо его уже нет, и даже не перфект, выражающий присутствие того, что было, в том, что я есть сейчас, а скорее предшествующее будущее: то, чем я буду в прошлом, для того, чем я теперь становлюсь» [7, с.69]. Именно поэтому, замечает другой известный представитель постмодернистского направления в философии Ф. Гваттари, «современная история всё больше и больше подчиняется росту притязаний на субъективную исключительность — лингвистические распри, притязания на автономию, вопросы гражданства, национальные вопросы» [5, с.152].

Мы не склонны проводить, как иногда делается в литературе, какие-либо параллели между постмодернистским подходом к научно-философскому творчеству и русской философией XIX-нач. XX вв., чей гносеологический оптимизм доходил до идеала цельного познания, который мог быть достигнут только в том случае, если человек собирал воедино все свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное созерцание. Ибо в этом единении субъекта и объекта познания, опирающемся на их гносеологическое и онтологическое родство, человек должен был подняться до Истины мира, а не снизить до своей гротескности — и не совсем природного, и не полностью социального, сознательно действующего бессознательного существа.

На наш взгляд, важнейшим достоинством подобного подхода является его неидеологический характер. Классические же объективизм и телеологизм на поверку выявились «субъективно-идеологическими»: представление об истине как предельном обобщении позволяли обществу, считавшему себя её обладателем, мыслить себя более совершенными, чем все остальные, причем, не только относительно — в соответствии с фактом их предшествования ему, но и абсолютно — в качестве принципа объяснения всех прошлых и будущих исторических типов общества [21, p.95].

Первый шаг в освоении игрового модуса социокультурного бытия, составивший, согласно Ж.-Ф. Лиотару, важнейший Condition postmoderne («Условие Постмодерна» — один из возможных вариантов перевода знаменитой лиотаровской работы) был сделан, когда люди приняли как должное ситуацию с гетероморфностью языковых игр, по которым рассеялись Великие Идеологии грядущего Освобождения человечества — от проповеди спасительной миссии Христа до идеологии освобождения человечества от болезни, нищеты, социальной несправедливости в результате успехов научно-технического прогресса. Второй заключается в локализации правил и ходов в игре как согласованных с игроками и потому подлежащих быстрой отмене, к примеру, замены временными соглашениями стабильных социально-политических институтов в самых разных сферах жизни [8, с.36]. И чем дальше, тем больше разворачивающийся процесс деконструкции Власти (из известной триады Фуко «знание-власть-удовольствие») — рост влияния на настроения и действия людей mass media, открытие доступа ко все более полной информации обо всех сторонах общественной жизни, совершенствование механизмов непосредственной демократии — высвобождает игрового пространства человеку для игры, в ходе которой наша жизнь и мы сами будем освобождаться от груза принуждений и устаревших стереотипов.

В конечном итоге, с точки зрения «игровой концепции истории» последняя перестает быть для историка «простой совокупностью подлежащих систематизации кирпичиков-фактов, подверженной аналитическим процедурам, внешней по отношению к познающему мертвой данностью, но становится живой реальностью, неотъемлемой частью которой осознает себя историк» [6, с.7]. То усилие (деконструкции), которое прилагает человек к субъективации самого себя является составным моментом того, что история — деконструируется. По сути дела, история остаётся *символическим удвоением жизни*, заключающимся в тех трёх словах: «Рождались, страдали, умирали», в которых в одном из произведений А. Франса восточный мудрец подвёл для своего владыки итог поискам сущности истории, занявшими всю его жизнь. Думается, здесь вполне уместна аналогия с известной лакановской триадой «реальное-воображаемое-символическое». Применительно к философии истории она могла бы принять следующий вид: историческая действительность — представления о ней современников — интерпретации историков и философов. По П. Рикёру, историчность отдаленных во времени происшествий обращалась в историчность событийных интерпретаций источников, за которой — *со временем* (Прим. наше — К.К.) — следовало понимание последующих поколений [13, с.33].

Подводя итог трансформациям представлений о роли и месте человека в истории в контексте социокультурной динамики «Модерн-Постмодерн», можно констатировать становление нового, «антропологического» видения истории. Его сущность мы бы передали парафразом известного афоризма Ф. де Соссюра о роли различий в языке — «В Истории нет ничего, кроме субъективных различий».

#### Литература

1. Астарьев А.Я. Постмодернизм в познании общества // Полис.-1992.-№3.-63-71.
2. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика: Пер. с англ., фр. и испан.-М.:Радуга,1983.-С.306-354.
3. Бахтин М.М. Формы времени и Хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет.-М.:Худлит,1975.-С.234-407.
4. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Художественная литература, 1990.-542с.
5. Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (о производстве субъективности) //Логос.-Кн.1.Разум. Духовность.Традиции. - Ленинград: Изд-во Ленинград.ун-та,1991.-С.152-160.
6. К новому пониманию человека в истории. Очерки развития современной западной исторической мысли. - Томск: Изд-во Томского ун-та, 1994.-226с.
7. Лакан Ж. Функции и поле языка и речи в психоанализе: Пер. с фр.-М.Гнозис,1995.-192с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация Постмодерну // Філософська і соціологічна думка.-1995.-№5-6.-С.15-37.
9. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции, статьи, философские заметки. -М.: Изд-во «Лабиринт», 1996.-С.372-415.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : В 45 т.: Пер. с нем.-2-е изд.-М.:Госполитиздат,1965.-Т.2.-С.3-230.
11. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия М. Хайдеггера и современность.-М.:Наука,1990.-С.91-102.
12. Полпер К. Открытое общество и его враги : В 2 т.: Пер. с англ. -М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.-Т.1. Чары Платона.-446с.
13. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике : Пер. с фр. - М.:Медиум,1995.-412с.



14. Современная западная философия: Словарь/ Сост. Малахов В.С., Филатов В.П..-М. Политиздат, 1991.-414с.
15. Фуко М. Археология знания :Пер. с фр.-К.:Ника-центр, 1996.-208с.
16. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти, удовольствия. Работы разных лет: Пер. с фр.-М., 1996.-448с.
17. Фуко М.О трансгрессии // Танатография Эроса :Жорж Батай и французская мысль сер. 20 в.-Спб.:Мифрил, 1994.-С.111-131.
18. Хайдеггер М. Слова Ницше: «Бог умер!» // Вопросы философии.-1990.-№7.-С.143-174.
19. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нид. -М : Изд. группа «Прогресс», 1992.-459с.
20. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения: В 2 т.-М.:Мысль, 1965.-Т.1.-С.5-170.
21. Baudrillard J. Le miroir de la production, Paris, ed. Casterman. coll. Synteses contemporains, 1972, 167 p.

## СТАДИАЛЬНЫЕ ФЛУКТУАЦИИ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

**Н**еобходимо должно существовать достаточно однозначное соответствие между образом жизни конкретного человека и его образом мыслей: иначе ему пришлось бы одно из этих двух изменить. Человек просто не смог бы адекватно реагировать на окружающую его действительность, если бы все его ценности и представления о мире не увязывались в некую более или менее целостную систему. То же можно сказать и о каждом конкретном социуме. Ведь всякое общество состоит из конкретных личностей, каждой из которых свойственен определенный образ жизни, причем диапазон ("меню") этих возможных образов жизни и их соотношение в каждом конкретном социуме ограничен и достаточно жестко детерминирован особенностями исторического развития данного социума, прежде всего уровнем его технологического развития (тем, что Ф. Бродель назвал "границы возможного и невозможного"). Можно сказать, что мы имеем дело **целостностью культуры** данного социума как единого взаимосвязанного феномена. Т. е. в каком-то смысле в социологии возможно то же, что и в палеонтологии: как на основании пары зубов можно воссоздать облик всего животного, так и на основании нескольких отдельных проявлений культуры можно воссоздать облик общества в целом. Собственно, именно этим занимаются археологи, да и прочие историки. В целом связь между образом жизни (в частности, уровнем технологии) данного общества и присущей ему системой ценностей, ментальности и духовной культуры — несомненны (в марксизме это получило название "закон соответствия между уровнем развития производительных сил и производственных отношений"). Можно с достаточно высокой степенью вероятности утверждать, что общество бродячих охотников не будет строить городов; люди, практикующие человеческие жертвоприношения богам на пирамидах, знакомы с земледелием и в то же время не знакомы с принципом равенства всех перед законом; а там, где действует указанный принцип, уже произошел промышленный переворот. Поскольку же образ жизни меняется скачкообразно, можно выделить несколько **стадий** в истории развития человеческого общества, или, если угодно, "ступеней экономического роста", "общественно-экономических формаций" ит.д.

Но в определенных исторических условиях эта устойчивая корреляция между различными составляющими человеческой культуры — технологией, социальным строем, политической системой, идеологией, искусством и т. д. — может **закономерно** нарушаться. Так возникают относительно устойчивые **стадиальные флуктуации**, когда общество оказывается существенно более или менее развитым, чем ему "положено" в соответствии с его технологическим уровнем.

Например, высокоразвитое индустриальное общество может вновь скатиться к средневековым общественным отношениям, к своеобразным формам крепостничества и рабства. Именно так трактуется многими исследователями сущность тоталитарных режимов, таких, как нацистский в Германии и сталинский в СССР.

Но возможны и различные положительные стадиальные флуктуации. В частности, яркие примеры положительных стадиальных флуктуаций имели место в обществах-центрах европейского мира-экономики. Так, ряд современных авторов наглядно показали, что промышленный переворот был ничем иным, как следствием превращения Англии в современную по целому ряду параметров страну. Именно в XVIII веке, по словам Ф. Броделя, "Англия перестала быть слаборазвитой страной в современном смысле этого слова: она увеличила свое производство, повысила жизненный уровень, свое благосостояние, усовершенствовала оружие своей экономической жизни".

Такие же современные черты (характерные для Англии XVIII в.) были присущи уже Нидерландам XVII в., с Амстердамом, тогдашней столицей "мира-экономики". Это, кстати,



отразилось и в духовной жизни, где сверкали имена Рембрандта, Гюйгенса, Спинозы, Гуго Гроция, Левенгука и др. А еще раньше все эти черты проявлялись в городах Северной Италии — Флоренции, Венеции, Милане, Генуе и ряде других. Уже в XIV в. как раз Флоренция максимально развила промышленность и неоспоримым образом вступила в так называемую мануфактурную стадию (а также испытала первую в мировой истории попытку собственно “пролетарской” революции — восстание чомпи), именно здесь были изобретены чек и холдинг, а также двойная бухгалтерия (важнейший признак развитого капитализма, по М. Веберу). И именно в Северной Италии, особенно во Флоренции, зародилась культура Возрождения, заложившего основы современной европейской культуры. Итак, общества, по важнейшим типологическим параметрам сходные с современным индустриальным, существовали в Европе еще до промышленного переворота.

Но те же самые черты современного (говоря марксистским языком, раннебуржуазного) общества были присущи и древним Афинам (а также другим передовым полисам Древней Греции) периода их наивысшего рассвета, т. е. V - пер. пол. IV вв. до н. э. Например, историки “модернизаторской” школы, представленной такими великими именами, как Теодор Моммзен, Эдуард Мейер, Михаил Ростовцев, практически поставили знак равенства между эпохой античности и современностью, рассматривая общества Древней Греции и Рима эпохи их расцвета как капиталистические. В их трудах исключительное значение античной культуры для **современности**, ее “созвучие” нашей эпохе получило убедительное естественное объяснение.

Сущность подобных стадийальных флуктуаций **всегда одна**: обусловленный различными **историческими случайностями** более высокий (богатый) или более низкий уровень жизни, чем тот, который **в принципе** присущ данной ступени развития экономики и технологии. Относительно возникновения тоталитарных режимов хорошо известно, что оно стало возможным только в условиях аномального ухудшения качества жизни широких слоев общества: мировых войн или жестоких экономических кризисов. В “раннебуржуазных” же обществах, напротив, за счет их расположения в центре “мира-экономики” и торгового господства создавалась аномально высокая концентрация материальных и духовных ресурсов. Т. е. у стадийальных флуктуаций две характернейшие черты: во-первых, они нуждаются в действии дополнительных факторов, деформирующие действующих на тот образ жизни, который должен быть обусловлен уровнем технологии, и во-вторых, они менее устойчивы, чем обычные общества, и в случае прекращения действия деформирующего фактора все “возвращается на круги своя”, т. е. эти общества принципиально **неустойчивы** по сравнению с “нормальными”.

В целом, по мнению автора, концепция стадийальных флуктуаций способна существенно углубить наше понимание закономерностей исторического развития.

## ПРАКТИКА И ОПЫТ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

**В** 60-70 гг. в Европе чрезвычайно популярными были идеи герменевтики. К тому времени сформировались основные разделы, история, понятийный и методологический аппарат герменевтики, которая претендовала на открытие универсального гуманитарного метода. В настоящее время эти идеи претерпевают значительные изменения. Новый поворот, который происходит в герменевтических исследованиях, обусловлен изменением образа мира и человеческого мировоззрения. Этим объясняется преломление герменевтики к глобальным проблемам человечества (война-мир, экология, кризис культур и цивилизаций), герменевтические размышления становятся значимы везде: нельзя мыслить о предмете, не включив его в универсум понимания.

В самом общем смысле, понимание — это своеобразная адаптивная возможность человека в поиске смысла жизни и своего места в мире, специфически человеческое отношение к миру, способ философствования. Тогда как представление о герменевтике как искусстве толкования текстов, по нашему мнению, является теоретическим стереотипом, так как интерпретации текста не только и не столько раскрывают “смысловые подразумевания” (Гадамер), но, по сути, актуализируют традицию, которой принадлежит текст. А теоретический стереотип становится необходимым компонентом предпонимания при вхождении в данную проблему, а также общепринятым основанием, служащим ориентационной моделью для любого исследования.

Х.-Г. Гадамер обосновал новый взгляд на герменевтику: герменевтика вообще не есть метод, как не является она и теорией познания. Герменевтика — это особый вид мыслительной практики, способ философствования, жизненно-практическое участие. Герменевтика обладает универсальной философской функцией. Тенденция к подобной универсализации была заложена в рамках экзегезы: Традиция как способ понимания Современности. Понять что-либо означает для герменевта найти истоки. Специфически герменевтический взгляд: мир сквозь призму текста. Превратившись из практики истолкования вначале в теорию интерпретации, затем в методологическое учение и, наконец, в философию понимания, герменевтика не утратила этой своей особенности, а потому, герменевтика как философия, во многом объясняется эволюцией герменевтики как практики. Философская герменевтика и герменевтика традиционная несводимы друг к другу.

Герменевтический принцип мышления основан на мышлении-понимании, мышлении-истолковании. Вне освоения традиции герменевтическая философия вообще невозможна, она существует только в процессе интерпретации, вне герменевтической практики ее нет, поскольку гадамеровская герменевтика не всеобъемлющая теоретическая схема, а заинтересованное жизненно практическое участие, являющееся основанием и возможностью для понимания. Размышление “по поводу” зачастую асистематично: не всеохватывающее теоретически-схематическое отношение, а “опыт мира” — человеческое отношение к миру посредством интерпретации целостного “текста” традиции. Традиция в гадамеровской герменевтике выступает как присутствие (в котором нет места “здесь”-“там”). Понимание возможно только как понимание традиции и понимание в традиции. Вообще, герменевтическое философствование есть, прежде всего, осмысление ситуации под знаком традиции, или, иначе говоря, присутствия. Такой реальностью, которая поддается истолкованию в качестве присутствия есть язык. Человек застает себя в языковом мире; язык в свое настоящее включает прошлое и будущее; внутри языка герменевтика реализуется как истолковательская практика. Множественность языков современной культуры герменевтикой воспринимаются как медиум универсального языка как некоей смысловой тотальности, в которой все задано.

После выхода в свет “Истины и метода” Х.-Г. Гадамера развернулись дискуссии, не утихающие почти 30 лет. Современная культурная ситуация может быть охарактеризована



как герменевтическая. Герменевтика популярна, но это уже не доктрина с жестко определенным методологическим “фундаментом”, это скорее движение, угол зрения. Упреки в “метафизичности” (Ж. Деррида), “критика чистой герменевтики” (Г. Альберт), подтверждают, что современные тенденции герменевтики видятся в выходе в практику.

Для того, чтобы раскрыть особенности герменевтической практики (а точнее, множества практик) необходимо дифференцировать понятия практики и опыта на общетеоретическом уровне. Необходимость эта обусловлена тем, что часто эти понятия в научном языке смешиваются в некий “практический опыт” (прежде всего в естествознании). Подобный подход характерен для “наук о природе”, но не приемлем для “наук о духе”, поскольку для гуманитарных наук “практическое подтверждение истины” не является самоцелью.

Практика трактуется обыденным сознанием как воспроизведение и закрепление навыков работы, как приложение умений и знаний человека, как действующий опыт. Часто понятие практики соотносят с понятиями деловой активности, материального производства. “Практик”, “практикующий” в этом смысле, — действующий по схеме, по логике машины, уподобляющийся полезному (производящему что-либо) агрегату, польза от которого может быть исчислена экономически либо технически. Разумеется, в этом случае мы сталкиваемся с чрезвычайно узким пониманием практической деятельности: это ремесленно производственный процесс. Подобное понимание практики связано с тем, что концептуальным это понятие становится в XIX веке, а значит, его философский аспект испытывает влияние технического поворота в экономическом развитии западноевропейских стран. Ориентация на вещественные проявления практики сказались на истолковании взаимоотношений практики и теории, практики и науки. В этих антиномиях практика, как правило, понимается в качестве процесса по созданию предметов, условий, служащих для удовлетворения человеческих потребностей. Таким образом, практика — деятельность заинтересованная, окрашенная человеческими эмоциями, в отличие от теории/науки — абстрактного, обезличенного знания, где необходимым фундаментом является научный опыт. Научный опыт — это предпосылка возникновения самой науки, он лежит в основе познания, по крайней мере по мнению последователей эмпиризма. “Все знания из опыта”, как известно, таков девиз эмпиризма, следовательно, принципиальная проверяемость и повторяемость опыта являются критериями истинности знания. Появление понятия идеальный объект (идеальный газ, физическое тело) дало возможность классической науке осуществлять повторения опыта и свело на нет, пусть минимальные, но отличия последующего эксперимента от аналогичного предыдущего. Научный опыт и эксперимент не всегда означают технические мероприятия естествоиспытателя, но эмпиризм, заложив основы современной науки, включил специализированное, техническое в качестве потенциальной семы в понятие опыта и, как следствие, научный опыт отделился от житейского, а научная картина мира от действительности. Стремясь теоретизировать опыт, наука искажает его, потому что опыт дает нечто такое, что нельзя получить чисто теоретически, поэтому научный опыт не может быть помыслен в гуманитарных науках (не плодотворен для них, а подчас даже губелен).

Ставшее хрестоматийным выражение Гадамера: “Понятие опыта относится как бы парадоксально это не звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем” [1; 409], демонстрирует, что опыт — это не только “наиболее традиционное” понятие философии, но и наименее исследованное, несмотря на то, что своими корнями восходит к античной философии и получает развитие во многих философских течениях.

Ненаучный, повседневный житейский опыт парадоксален как сама жизнь. В нем сосуществуют истины и заблуждения, вечное и проходящее, трансцендентное и имманентное, существенное и несущественное. Не всегда опыт усваивается (“учиться на своих ошибках”), часто приводя к недопониманию; принципиально не усваивающийся опыт (история человечества полна подобных примеров) может рассматриваться как непонимание, а следовательно — выход за пределы “чистой герменевтики”. Гадамеровская герменевтика, отмечая ценность познавательного опыта, реабилитирует опыт приобщения к истине и опыт нравственного свершения, стремится к сохранению “целостности человеческого опыта и жизненной практики” [2, 125]. Очищенный нравственным переживанием повседневный опыт приводит к осознанию границ и пределов, делает принципиально непрочной схему, в которую заключа-

ется опытным знанием человеческая жизнь. С одной стороны опыт повторяем, а, следовательно, замкнут, ведь значим он до тех пор, пока его не опровергнет другой опыт, с другой стороны открыт, поскольку умеющий ценить приобретаемый опыт готов к встрече с другим, готов к тому, чтобы попытаться понять другого, "опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь много испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое итоговое завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, который возникает благодаря самому опыту" [1, 419]. Опыт предполагает разочарования и утраченные иллюзии, осознание собственной конечности и открытость в сфере всеобщего, в понимании. Условием, предпосылкой способности верного понимания другого опыта служит обладание некоторым сходным опытом, который не только приобретают, испытывают, претерпевают, но и добывают, поскольку опыт является тем восприятием, который имплицитно "поворот сознания", подразумевающий необходимость обладания структурой у частного сознания. Этот герменевтический принцип общности опыта связан с принципом деятельного понимания посредством практики, ее личностными, коммуникативными, интерпретационными ресурсами, поскольку отождествление практической деятельности и производственно-технического процесса, сведение практики к вещным формам не может определить специфику бытия людей и механизм эволюции, вырабатывающий новые пути взаимодействия различных форм человеческого опыта. Практика — это процесс перехода человеческого опыта в условия жизни, в возможность самой человеческой деятельности, процесс уникальный, ситуативный, не тиражируемый. Вне герменевтической практики нет герменевтической философии вообще.

#### Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988.
2. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Минск, 1984.



## СЮЖЕТНОЕ ВРЕМЯ И СЦЕНИЧЕСКАЯ ЗРИМОСТЬ

В современных философских интерпретациях психоаналитического метода идея исторической реконструкции биографии индивида (Ю. Хабермас) традиционно противопоставляется сценической модели саморепрезентации субъекта (А. Лоренцер) [8; 17; 12, с.690]. Нам кажется полезным продумать взаимоотношения данных подходов с точки зрения заключенных в них представлений о временных и пространственных измерениях человеческой субъективности.

Наиболее значимыми моментами сценической модели являются предположение о само-репрезентирующей активности субъекта и следующий из него тезис о принципиальной обозримости субъективного мира для другого. После работ М. Кляйн перенос в психоанализе все больше понимается не в качестве повторения прошлого, а как овнешнение внутреннего. Само же повторение рассматривается в качестве попытки терапевтического ре-переживания травматического опыта, его проигрывания субъектом в активной позиции (Э. Бибринг, М. Гилл). Так Маленький Эрнст впервые становится активным субъектом — деятелем именно в повторяющемся игровом акте, символизирующем травматическую сцену расставания с матерью [15]. От манипулирования «переходным объектом» намечается прямой путь к игровому изобразительному действию, ролевой игре, творческому фантазированию, мышлению как пробному действию. Общим является момент *отстранения* от себя самого и объектов своего интереса, способность субъекта к расщеплению и новой инеграции. Конституирующим значением при этом обладает позиция Другого — зеркала, дарующего субъекту образ его собственной идентичности [6]. Пространственные метафоры зримости и расщепления хорошо описывают основополагающую конструкцию, в которой заложена неизбежность самоотчуждения субъекта, равно как и возможность его терапии в интересующем взаимодействии.

Модель аналитической техники как исторической реконструкции, которую можно назвать повествовательной, является другим вариантом герменевтического подхода к психоанализу. Методологически он опирается на традиционную историческую герменевтику Дильтея и Гадамера. С другой стороны, в нем развивается традиционное для европейской метафизики представление о временном характере человеческой субъективности. Психоанализ рассматривается как этико-экзистенциальная процедура обретения индивидуальной биографии, идентичности во времени [17]. Тем самым психоанализ наследует фундаментальные проблемы герменевтики и феноменологии: различение и слияние временных горизонтов, становление интересующего значения субъективных переживаний и т.п. Способен ли психоанализ ответить на эти вопросы и не ставит ли он в таком случае новых, мы сможем понять лишь рассмотрев более детально его подход к временным измерениям субъективности.

Об историчности человеческого существования можно говорить в трех смыслах — (1) жизни в настоящем времени большой исторической традиции, (2) обладания индивидуальной биографией, разворачивающейся от рождения к смерти, (3) внутренней историчности субъективного времени как ткани психической жизни и сознания. Последние два измерения мы можем назвать макро- и микро-уровнем времени субъективности (психического времени).

Во фрейдовском наследии проблематика времени представлена работами от «Воспоминания, воспроизведения и переработки» (1914) до «Конечного и бесконечного анализа» (1937) [5; 14]. Мы можем говорить о том, что несмотря на знаменитый тезис «бессознательное не знает времени», фрейдовская мысль непрестанно возвращается к данной теме на различных уровнях: время желания и фантазма, время события и последствия, время анализа. В двух важнейших для психоаналитической метapsихологии понятиях — повторения и инстинкта смерти, — также представлены «формы времени» субъекта. «...Как автоматизм повторения /.../ имеет ввиду историзирующую темпоральность опыта переноса, так инстинкт смерти выражает, в сущности, предел исторической функции субъекта», — пишет Ж. Лакан [6, с.87].

Ж. Делез комментирует это следующим образом: «Следует осознать, что повторение, каким его мыслит Фрейд в этих своих гениальных текстах, в себе самом есть синтез времени — «трансцендентальный» синтез времени. Оно есть разом повторение Прежде, Теперь и После. Оно составляет во времени прошлое, настоящее и даже будущее» [3, с.294-295].

На микроуровне субъективного времени мы говорим о производстве различий временных моментов «до», «после», «уже», «сейчас», «тогда» и следующим за ним синтезом времени и во времени (прошлом, настоящем, будущем). В концепции последствия реконструируется генезис самих категорий прошлого (травматического или золотого) и настоящего (повторяющего или стирающего прошлое) [4; 6; 12]. Тем самым психоанализ описывает субъективное время, представляющееся отныне не синтетической длительностью, а различающей прерывностью [10; 16]. Осуществляющиеся в последствии события психической жизни составляют темпоральную основу субъективного опыта. В

таким модусе восстанавливается философская формула субъект = время.

На наш взгляд, повествовательное время языка выступает объединяющим моментом по отношению к пространственным и временным параметрам субъективности. Сюжетное время акцентирует еще одно значение слова история: «Мыслить сознательно, значит рассказывать себе истории» [18, с.121]. «... Общая характеристика человеческого опыта, который размещается, артикулируется, проявляется во всех формах повествования, — это его *временной характер*. Все, что рассказывается, происходит и разворачивается во времени, занимает какое-то время — и то, что разворачивается во времени, может быть рассказано», — пишет Поль Рикер [11, с.60-61] (выделено автором. — И.Р.). И далее: «В способности вымысла дать конфигурацию временному опыту и состоит референциальная функция интриги» [11, с.68]. Интрига выступает посредником между *событием* и *историей*, подражая действию она осуществляет функцию задержанной референции. И действие и вся историческая реальность трансформируются — фундаментальный разрыв между жизнью и рассказом производит эффект остранения (В. Шкловский) реальности и истории. Важнейшим эффектом рассказа выступает «*повествовательная идентичность*», осуществляющая «рефигурацию» человеческой самости [11, с.33]. Тем самым осуществляется посредничество повествования в образовании «жизненной связи» человеческой идентичности как идентичности с самим собой (самости), а не тождественности или аналогичности. Повествовательное единство включает в себя конститутивное различие и отменяет идею субстанционального или логического тождества личности [7].

Кроме рефигуративности повествовательному времени присуще качество интеллигибельности или зримости [9]. Это открывает для intersубъективный горизонт субъективного опыта, делает возможным соотнесение индивидуальных смыслов с миром всеобщих значений. Когда в «Критике» Сократ объясняет слово «история» в смысле замыкания течения реки, он кладет в основание исторического опыта понятие задержанного или приостановленного времени. Такие пространственные качества и придает ему время языка, открывающее индивидуальный опыт взгляду Другого в другом (персонаже).

Понимая общую цель психоаналитической практики как достижение субъектом истины собственного бытия в пространстве intersубъективного взаимодействия, мы сталкиваемся с оппозициями нарративного или исторического, сценического или конструкционистского понимания самой истины [19]. На наш взгляд, данные дихотомии преодолеваются при учете таких «пространственных» атрибутов времени повествования, как прерывность и обозримость. Рефигуративное и интеллигибельное время объединяет исторические и пространственные измерения субъективного опыта в языковом выражении. Углубляющая это выражение интерпретация завершается в повествовательной конструкции, делающей субъекта персонажем собственного дискурса и выявляющего дискурсивные истоки его реальной истории. «Субъективность», о которой здесь идет речь, есть способность говорящего представлять себя в качестве «субъекта» [1, с.293]. Поскольку ее самопознание опосредовано речью и историей, оно совершается в воображаемом пространстве репрезентации и отстраняющем времени биографии.

#### Литература

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М., 1974.
2. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки // Вопр. философии. — 1991. — № 4. — С.90-106.
3. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха: Холодное и жестокое // Венера в мехах: Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах; Ж. Делез. Представление Захер-Мазоха; 3. Фрейд. Работы о мазохизме. — М., 1992.
4. Кафка Дж. Сознание и тень времени // Моск. психотерапевтический журнал. — 1996. — С.156-165.
5. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. — М., 1998.
6. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. — М.: Гнозис, 1995.
7. Локк Дж. Сочинения в 3-х т.: Пер. с англ. Т. 1. — М.: Мысль, 1985.
8. Лоренцер А. Археология психоанализа. — М.: Прогресс-Академия, 1996.
9. Маргвелашвили Г. Т. Сюжетное время и время экзистенции. Тбилиси: Мелниереба, 1976.
10. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988.
11. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. — М.: Academia, 1995.
12. Томэ Х., Кэхеле Х. Современный психоанализ: В 2 т. — М.: Прогресс — Литера, Изд. агентства «Яхтсмен», 1996.
13. Фрейд З. Конструкции в анализе // Моск. психотерапевтический журнал. — 1997. — № 3. — С.5-14.
14. Фрейд З. Психоаналитические эпохи. — Минск.: Беларусь, 1991.
15. Фрейд З. Психология бессознательного. — М.: Педагогика, 1989.
16. Фуко М. Археология знания. — К.: Ника-Центр, 1996.
17. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. — М., 1992.
18. Харре Р. Грамматика и лексика — векторы социальных представлений // Вопр. социологии. — 1993. — № 1/2. — С. 118-128.
19. Hanly M. F. «Narrative», now and then: a critical realist approach // The. Int. Jor. of Psycho-Analysis. — 1996. — Vol. 77. — P. 445-458.



# ФЕНОМЕН "МЕСТА" В DASEIN

"...Место [существует] вместе с предметом, так как границы [существуют] вместе с тем, что они ограничивают."

Аристотель

Ну-ка, зеркальце, скажи...

А.С. Пушкин

Пространства получают свое существование из мест, а не от "единого" пространства" [20, 155], а место относится к вещи. М.Хайдеггер поясняет: "Первоначальное слово "место", Ort, означало острие копья, die Spitze des Speers. В него все стекается. Место собирает вокруг себя все внешнее и наиболее внешнее. Будучи собирающим, das Versammelnde, оно пронизывает собой все и всему придает значимость. Место как собирающее втягивает в себя, сохраняя втянутое, но не как в замкнутой капсуле, eine abschliessende Kapsel, но так, что все собранное им проявляется и про-свещается, и посредством этого впервые высвобождается для его сущности" [19, 37]. Позволяя присутствовать вещам, пространство вступает в сотрудничество с вещным миром, которое как раз задает пространству качественность. Оно становится "местом", "местностью", областью обжитости, "устройства обитания" (М.Хайдеггер). Оно превращается в то, что собирает, стягивает и сберегает, по Хайдеггеру, — побережье. Пространство, увиденное как сберегающий острок, не может провоцировать свое окончательное покорение. Вещь, пребывающая в таком пространстве, уже не выступает способом его разъятости, ибо она сама им пронизана<sup>1</sup>. Пространство повседневного поведения и общения, художественное пространство — не просто видоизмененные формы объективного космического пространства как единственно истинного, а "местности", "области", "места" раскрытия своей интимнейшей сути. Здесь место человеку, его обитанию. Напрямую связывая "тигельную безродность" и "профанное пространство" как отсутствие оставшихся в далеком прошлом "сакральных пространств", противопоставляя первым "целительность родины" и значимость "мест", М.Хайдеггер убежден, что вещи не только принадлежат определенному месту, они и сами суть места. Именно сосредоточение мест может позволить говорить о пространстве в физическо-техническом смысле, а не наоборот. Места "собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам пребывать в нем и человеку среди вещей" [9, 98]. "Место" человека включено в "интерьер" пространства. "Я есть я и мое окружение", — утверждает Х.Ортега-и-Гассет в "Кихотовских размышлениях" [4, 27]. А Поль Сезанн, освобождаясь от линейной концептуальной перспективы, образует живописное пространство с помощью общего кругового расположения вещей. Здесь каждая вещь рас-полагалась так, что была расположена к человеку, или не расположена к нему, т.е. у-местна или не-у-местна.

Несмотря на то, что "место" чаще всего представлялось "пустым пространством", могущим быть заполненным вещами, т.е. "место" и "пространство", по существу, не различались, а то, что в них, т.е. "вещь", как раз выступало чем-то совсем иным, языковые исследования показывают, что в древнейших представлениях концепт "вещь" соединен с концептом "место". Как пространство референции, в формах языка возникает ментальное, или идеальное, или воображаемое пространство. "Ему предшествует, под ним лежит, "его подстилает" (удачный английский термин — underlies) пространство семантики, т.е. мыслимое именно как видимое пространство, в котором размещены "вещи". ...В семантическом пространстве выделяется, таким образом, некоторое ядро — концепт "место". [11, 10]. Последний противостоит метафизическому расчленению бытийствующего в понятийных операциях, в особых способах мыслить это бытийствующее, когда в результате метафизической "сборки", Dasein утрачивает свою существенную часть, даже не часть, а как считает М. Хайдеггер, свою основу, вне которой оно обречено на неполноценное бытие<sup>3</sup>. Здесь вступают в противоборство две позиционные стратегии — "взгляд-в-даль" и уже упоминавшееся "пространственное чувство", или то, что исследователь творчества Ф. Гельдерлина О. Зекель определяет как "стоять-перед-ландшафтом", Vor-der-Landschaft-Stehen в противоположность "быть-в-природном-пространстве", In-dem-Naturraum-Sein.

Индивидуальность для своего существования нуждается в "приватном месте" — той "частной доле мира" (Х. Аренд), что принадлежит только данному человеку. А М. Хайдеггер "не-у-местное местоположение всего пребывающего" вообще называет опасностью [См.: 14, 88]. Человек, стремящийся к целому миру, ищет "границы", "стены", преграды", т.е. условия, где "жизнь может защищаться" (О. Больнов). Без-местный субъект рождает без-местность

вещи. Декарт, Кант и вся классическая философская традиция пытались найти место мысли не во внешнем самому мышлению, а напротив, в предельно внутреннем, абсолютно имманентном, “врожденном”, т.е. там, где содержания внешнего подпадают под пресс априорных форм чувственности и определяются ими. Гуссерль также видит единственное место для мысли в лоне трансцендентального. Однако, считает М. Хайдеггер, “мышление твердо пребывает на ветру вещи (am Wind der Sache)” [18, 7].

Прояснение вещи в ее вещности напрямую связано с “рас-пространенностью” вещи, ее рас-положенностью, у-местностью. Концепт “место” и многообразие его эмпирических вариантов в урбанизированной среде естественно приводят к размышлениям о городском пространстве. Именно здесь властвует *Genios Loci* — гений, дух Места. Город может быть назван символом упорядоченного, калькулируемого пространства, контролирующего все другие внешние ему, периферийные пространства. В отличие от воздушных, подземных, горных и морских пространств, городское пространство есть пространство упорядочивающее, фильтрующее. И хотя Г.К. Честертон в порыве любви к городу называет его “более поэтичным”, чем деревня, и вообще видит природу как хаос бессмысленных сил, именно те “несомненные, явные знаки”, которые “кто-то послал нам как телеграмму или открытку”, та “сознательность”, в которых он усматривает достоинство города [См.: 16, 222], могут быть представлены и как наложение жестких схем, принципов, норм, сковывающих свободное движение. Вот почему для автора этих строк так привлекательны города, стоящие среди или на краю “сильных”, “неупорядочиваемых” пространств — гор, водных поверхностей, лесных массивов. Метричность города подавляется этими более активными средами уже на стадии становления последнего, что создает неповторимую “обетованность” мест на земле. Здесь все подчиняется у-местному жизнеустройству человека<sup>4</sup> и его внутренним ритмам, способным нарушать топографию калькулируемых пространств.

Архитектоническая власть города набрасывает геометрическую сеть на иные пространства, не поддающиеся организованному планированию. Всему живущему в нем, город-захватчик, город как монумент власти навязывает легко управляемое нормативное тело. Урбанистическое господство над свободными от закона пространствами стихий, или чистыми пространствами, может выступить аналогом отношений физического пространства вещи и ее истинной, событийной, пространственности, принадлежности человеческому бытию<sup>5</sup>. Как результат травмы урбанизации, как месь за заброшенность и беспамятство возникает феномен советских городских тел, “сконструированных” из вчерашних крестьян, оторванных от своих истоков, забывших деревню и земледельческий ритуал, постоянно натякающийся на городские стены и перегородки, истощенных “в слишком тесных для их земледельческих фантазий городских пространствах” [10, 49] и создающих своеобразный урбанистический фольклор, который М. Бахтин назовет “площадным”. Более того, всеобщая без-местность рождает монстра — коммунальную телесность как обитателя барачной архитектуры, окружающей сталинскую “высотку”. Масса, подвергшаяся травме урбанизации, создает традицию пренебрежительного, даже враждебного, отношения к месту, здесь процветает дух всеобщей порчи, “открывающий” пространства и места лишь как “ресурс” индустриализации, пассивный предмет “по-става”. Частности воспринимаются как досадная мелочь в ауре феномена “антиместа”, т.е. такой ситуации, где все втянуто в круг общего, единого публичного Места. Каток индустриального домостроения с главным архитектором — подъемным краном — завершает дело по стиранию многообразия облика мест. “Безместность в конечном счете эквивалентная безъбийности...” [1, 146]. Милитаризованное технократическое сознание категорически неспособно признать... подвинуто реальность, такую меру неопределенности в ее индивидуальности...” [1, 164].

Там, где правит бал сугубо утилитарное считывание окружающего, традиционное пользование количественными характеристиками, восприятие места, переживание его ценности отнюдь не является распространенным признаком сознания. “Категория качества не допускается... внутрь сознания, ибо для нее там не уготовано пространство” [1, 165]. Отягощение драмы Места связано с тем, что выросли и возмужали безместные поколения людей, что до недавних пор монополярная схема представления о среде оперировала двумя категориями: население и территория, т.е. существовала, да и существует, казенная структура владения пространством. Реальным противником традиционной технократической логики, почти всеобщей безместности воображения, является этика места как индивидуальности. Возвращение к норме восприятия и переживания места весьма и весьма затруднительно, поскольку и сегодня “место не имеет ценности в себе. Место легко уничтожается — достаточно просто заменить предмет, наполняющий собой пространство, вытеснить его другим предметом. Ведь все они равны, все одинаково вытесняют воздух. При таком состоянии культурного сознания “месту” чрезвычайно трудно возникнуть заново, его отчаянно сложно сохранить, если нет какого-то мощного толчка извне” [1, 147]. И еще: “Обнаружив реальность и жизнеспособность Места, человек приобретает шанс высвободиться из “безместности” и обнаружить собственное бытие” [1, 167]. Унаследованный способ работы нашего сознания или нашей рациональной способности никогда не заметит, что без-местная вещь может быть “вещью обиженной” (М. Цветаева). И тогда она “собирает все свои силы — и выпрямляется, все свои права на существования — и стоит” [15, 56]. Такое противостояние “вещи обиженной” и “человека обижюще-



го" не ведет к взаимному прояснению. Происходит тривиальное "ологичивание" профанной эмпирии, ведущее к "оголтелой безместности" (В. Глазычев). Вместе с трагической судьбой места трагической оказывается судьба вещи. Место является "молекулой" Dasein; структуру мест необходимо хранить и умножать. Процесс воскрешения места, положение которого оказалось близким к точке исчезновения, и процесс постижения вещи идут рука об руку.

Размышляя о пространстве и месте вещи, нельзя не заметить особого значения в ряду вещей зеркала — волшебного стекла, которое таит в себе неразрешимые странности, имеющие прямое отношение как к пространству, так и к месту. Своеобразие связи с последним в том, что место зеркала — это чистая промежуточность, между-бытие, дверь в мир отраженного. И как место, и как вещь зеркало есть приспособление-для-иного, плоскость границы, возбуждающая зеркальную игру с пространством. Не зря М.Хайдеггер вводит метафору "свечения мира" через "зеркальную взаимоотраженность четверицы неба и земли, смертного и божественного" [14, 89-90]. Но что такое зеркало? Опрощая вопрос, можно сказать, что это разъятая плоскость, втягивающая в себя противоположное пространство и делающая его недоступным. (Лишь один Льюис Кэрролл отправил свою героиню в Зазеркалье). Внутри зеркала нет своей жизни, это призрак, честно, без уловок представляющий кажущийся мир. Большая Советская энциклопедия дает пример ответа на вопрос о зеркале без обиняков и всякого мистицизма: "Зеркало, тело, обладающее полированной поверхностью и способное образовывать оптические изображения предметов (в том числе источников света), отражая световые лучи" [2, 514]. Далее предлагается краткая история зеркального дела, движение от мутных мраморных, матовых оксидановых, поблескивающих медных, бронзовых к сияющим серебряным, ртутным и стеклянным поверхностям. Вот уже пять тысяч лет сопутствуют зеркала человечеству, помогая понять самих себя, увидеть свое место в перевернутом мире. Мы должны быть благодарны китайцам, легенда которых о происхождении зеркала, связывает его с водой<sup>6</sup> и окутывает необходимой загадочностью. Утилитаризм греков и римлян, принявших зеркало в дар от египтян, уводит назад в разгадке зеркала как мистической и двусмысленной вещи. Интересующий нас тип зеркал, появившийся в Древней Греции, ставился в центр святилища на подставке в виде кариатид для расширения ритуального пространства. Этот грандиозный обман вызывал новые поступки людей: по краям зеркал греки стали размещать фигурки сирен и сфинксов, призванных защищать отражение. Предание о зеркале Гефеста, изготовленного для Диониса, зеркале, в котором можно было увидеть прошлое и будущее и которое было уничтожено титанами вместе с его владельцем, следует считать апогеем в познании греками смысла и роли вещи, перешедшей по праву наследства от богов к людям. Однако грек не склонен уходить от земного. Он практичен, рассудочен. Именно греки отметили материальную ценность зеркала, воспев подвиг Архимеда, спалившего римские корабли.

Зеркало — модель "нелогоцентристского" подхода к миру. Зеркала опасны тем, что несут в себе внешность истины. Сама по себе в зеркале может быть замечена только его рама, или размер, поскольку зеркало отталкивает, отбрасывает от себя, выводит за себя, но не наружу, не за пределы того мира, который в нем отражается. Однако зеркало и великий обманщик: его дверь ведет в зазеркалье, где наличествует перевернутое пространство, превосходящее реальность и вместе с тем неотделимое от нее. В этом смысле зеркало более метафизично, чем экран. "Зеркала — не просто структуры в горизонте выбранного мной мира, но целые горизонты, дающие меня непосредственно, без "рельефа" (не с "точки зрения"). Зеркало — это чистое, не выбранное мной прошлое, взрывающееся в перспективу моего будущего. Если мир в целом — это мой образ прошлого как часть моего проекта, то "зеркало" — это зеркало в зеркале, дыра в моем горизонте. Я думал взглянуть на мир и увидел себя лежащим посреди мира. Увидел, что я не здесь, а там, в мире, среди вещей..." [17, 133].

"Круглый глаз зеркала" (М. Мерло-Понти) полифункционален. От него ждут правды (ну-ка, зеркальце, скажи...); он обладает светоносностью умножаемой системой зеркал (вспомним неоплатоников). Зеркало-свет может убивать, зеркало-стихия может разрушать. Зеркало делает невозможные сочетания возможными (соединяет воду и огонь); умножает пространство; удваивает мое физическое, "объективное" (М. Мерло-Понти) тело, т.е. тело, лишенное инициативы, смыслотворчества. А потому, хоть зеркало и говорит правду, но не всю, ибо на всю неспособно: правое оно меняет на левое, левое — на правое, т.е. предлагает не тождество, но подобие, да и то лишь частичное. И тем не менее зеркало — это предтеча нашего трансцендирования. Зеркальная симметрия есть как бы прототип симметрии "объективного" и "феноменального" тел, вернее, их взаимосвязи при нетождественности. "...Зеркало может появиться, потому что я суть видящее-видимое, потому что существует своего рода рефлексивность чувственного и зеркало ее выражает и воспроизводит. Благодаря ему мое внешнее дополняется, все самое потаенное, что у меня было, оказывается в этом облике, этом плоском и закрытом в своих пределах сущем, которое уже предугадывалось в моем отражении в воде. ...Призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть, и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела." [5, 23].

Зеркало может проникать в любые, даже враждебные ему среды, устраивать ловушки, плести нити тайных интриг, т.е. извлекать повсюду необходимую ему информацию, оставаясь при этом "третьим лицом", отказываясь от собственного Я, или, шпиона? Зеркало — бессловесный наблюдатель, вечное беспристрастное око, фиксирующее в

неведомых хранилищах все тонкости и скрытые от всех (но не от него) нюансы человеческого бытия. Человеческий глаз — это тоже зеркало, но особое, “отягощенное” телесностью. “...Образ зеркала позволяет обозначить в вещах работу зрения”, — пишет М. Мерло-Понти [5, 23]. Глаз так же “втягивает” вещь в свои глубины как и зеркало. Но глаз — зеркало тайное, скрытое, и его “работу”, его зеркальную ипостась мы можем обнаружить только в полотнах живописцев. Живопись — мир зазеркалья, где все и так, и иначе. Здесь функцию зеркала, разрушающего строгую (искусственную) геометрию линейной перспективы выполняют сосуды с водой, равно как и любые предметы, способные к эффекту отражения, дающие сферический образ мира.

Зеркальное отражение есть удвоение. “Причем, удвоение является не просто механическим копированием, примитивным дублем, даже не удвоением, а раз-двоением, я раздваиваюсь на того, кто в зеркале, зеркало не просто у-топично, но гетеротопично, оно представляет собой виртуальное пространство и поэтому не может быть никогда сведено к реальному месту. Мой взгляд, ушедший в зеркальную глубину, отражаясь в ней, возвращается ко мне моим взглядом, так я обретаю “свой” взгляд. Но где взгляд зеркала? Он нигде и везде, ибо он порождает наше виртуальное бытие и поэтому мы всегда, как отражающиеся, актуально занимаем только те места и обладаем только теми взглядами, которые нам дает зеркало. В таком случае зеркало оказывается очагом гетеро-топий, оно умножает реальные места из собственного не-места” [9, 87], у-топии.

В основе всякого образа пространственности лежит принцип зеркального становления места в не-месте. Виляющий себя в зеркале, видит себя там, где его как конкретного реального существа нет, он не находится в том месте, где отражается. Став отражением человек получает свое анти-(не)-место, а интерьер, в котором он находится — свое анти-(не)-пространство. Через собственное отражение он идентифицирует себя в реальном месте, т.е. вообще идентифицируется посредством зеркального образа. Человек обретает свое место с помощью зеркального не-места. Событие не-места предшествует событию места, виртуальный характер существования — его актуализации. Так же и вещь получает свою вещную актуализацию через не-место в зеркальном отражении человеческого глаза. Или иначе: так же как зеркало, эта чистая промежуточность, дает место человеку из своего не-места, между-бытия, так и глаз, становясь для вещи зеркалом, дает последней место. Повторим еще раз, что физический смысл места вещи не совпадает с его *Dasien*-смыслом и только включенность вещи в *Dasien*-бытие предполагает приобретение последней истинного “местного” статуса. Зеркало человеческого глаза, как и любое другое зеркало, не способно к экранированному членению пространства на отдельные составляющие<sup>8</sup>, поскольку, напротив, эти составляющие и собирают вокруг себя пространство. Получившая благодаря глазу-зеркалу место, вещь организует пространство, распространяя вокруг свои флюиды, волны, смысловые свечения, перекрещивающиеся со смысловыми свечениями других, расположенных рядом, у-местных вещей, образующих в-месте *Dasien*-пространство каждой вещи.

#### Примечания

<sup>1</sup>“Пространство — это не место (реальное или логическое), в котором расположены вещи; оно характеризует только возможную последовательность их расположения. Это означает, что мы должны мыслить о пространстве как об универсальной силе, определяющей возможность соединения вещей, а не представлять его как их вместилище или как абстрактную характеристику, которой вещи обладают в своей совокупности [6, 27].

<sup>2</sup>Услышим двусмысленность в словах Ж.-Л.Нанси: “Бытием является бытие-в-месте, никогда не будучи всеобщим” [3, 98].

<sup>3</sup>Словом “*Dasein*”, или “присутствие”, М.Хайдеггер называет “такое, в чем впервые только и можно иметь опыт места...” [12, 31].

<sup>4</sup>Снова вспомним хайдеггеровское: опасность “есть не-у-местное местоположение всего пребывающего.”

<sup>5</sup>“...Само понятие события не находит себе места в объективном мире. ...Событий не существует, если нет кого-то, с кем они происходят и чья конечная перспектива обосновывает их индивидуальность” [4, 272].

<sup>6</sup>Согласно легенде зеркало было подарено мудрому и незлобивому китайскому императору, на заре человечества сидевшему на берегу древней реки и чертившему на песке иероглифы. Из реки вышла лошадь и поднесла ему в дар зеркало.

<sup>7</sup>См. об этом более подробно в [3, 29-42].

<sup>8</sup>Наверное, именно поэтому Рене Магритт назвал свою знаменитую картину, изображающую человеческий глаз, “Фальшивое зеркало”.

#### Литература

1. Глазых В.Л. Дух места // Освобождение духа. — М.: Политиздат, 1991. — С.136-167.
2. Зеркало // БСЭ. — М.: Изд-во “Сов. энциклопедия”, 1972. — Т.9. — С.514.



3. Зимовец С. Тела шпионажа (Шпионология Мераба Мамардашвили) // Современная философия. – 1995. – №1. – С.29-42)
4. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник'90. – М.: Наука, 1991. – С.271-293.
5. Мерло-Понти М. Око и дух. – М.: Искусство, 1992.
6. Мерло-Понти М. Пространство // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. – С. 27-95.
7. Нанси Ж.-Л. О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С.91-102.
8. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Логос. – 1991. – №1. – С.21-30.
9. Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. – М.: Наука, 1993.
10. Рыклин М. Террорологии. – Тарту-Москва: Эйдос, 1992.
11. Степанов Ю. Пространства и миры – “новый”, “воображаемый”, “ментальный” и прочие // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков: “Око”, 1994. – С.3-18.
12. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
13. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – С.95-102.
14. Хайдеггер М. Поворот // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С.85-92.
15. Цветаева М. Из дневников // Пухначев Ю.В. Число и мысль. – М.: Знание, 1981. – Вып.4. – С.56.
16. Честертон Г.К. Эссе // Самосознание европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – С.208-227.
17. Шуфрин Арк. Безблагодатные мысли (философия Другого) // Онтология. Эстетика. Религиозная философия. Труды высшей религиозной философской школы. – С.-Петербург, 1993. – №2. – С.102-133.
18. Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens. Tübingen, 1957.
19. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1965.
20. Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1959.

## ХАЙДЕГГЕРОВСКИЙ “ДАР” БЫТИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СМЕХА

**Е**сли выделить в динамике актуальности такие напряжения как настоятельная субирионичность любого дискурса (где ирония — один из обуславливающих моментов механизма текстопорождения: выражение синхронизации и утверждения, и отрицания реальности создаваемого языком) или все увеличивающая свою кинематику имманентная карнавализация личностной экзистенции (где карнавальна сама игра персональных идентичностей), то они необходимо акцентируют своё перводвигательное основание — обобщающее и (экс)центрирующее — категорию “смеха”. И уже недостаточным становится традиционное восприятие смеха как (только) экспрессивности, аффектации, субъективно окрашенной формы выражения, — того вторичного нароста над реальными онтологическими формами и слоями (смысла); как той страсти, которую в идеале необходимо элиминировать или же, как у Шпета, — эксклюдировать психологии [15, с.392]. Но, имея в виду “сам” смех, а “не смеющегося, не объект его смеха” [10, с.194, 197], можно выделить очень продуктивное отношение смеха к разряду таких особенных состояний — интимных для древнегреческой философской антропологии, — обозначаемых как “не то, что я делаю, а то, что со мною делается” [1, с.9]. Здесь же важным темперирующим вектором оказывается бахтинская внутренняя антифеноменологическая направленность, где — “понимание как видение смысла, не феноменальное, а ного, так сказать самоосмысленного явления” [3, с.9]. И от попыток дефиниционных означений смеха в смысле феноменальности как модуса присутствия и существования (условие “есть”), меняя перцепцию, горизонт описания в обращении к смеху как выражению чистой идеи своей чистой возможности, смеху как возможности смеха (условие “дано” или “имеется возможность”), которая не располагает никакой самоотжественностью и актуализируется через дифференциацию (форм) возможных смыслов, — постараться подойти к продумыванию онтологических оснований смеха; что, в свою очередь, будет предполагать попытку обращения к фундаментальной хайдеггеровской онтологии, — в поиске возможных коррелятивов смеха в работе понятия “дара”.

“Дар” — вариант перевода на русский язык оборота *Es gibt* — буквально как “оно (это) дает” [13, с.204; 12, с.392-394, 402, 436] — основополагающий термин позднего Хайдеггера, объясняющий и обосновывающий возможность онтологического различия бытия и сущего — “опыт мышления бытия без оглядки на обоснование бытия из сущего” [12, с.391]; когда бытие, будучи принципиально отличным от сущего, позволяет сущему утвердиться в своем бытии. Двусмысленность дара (“бытие дарует себя и вместе отказывает себе” [13, с.204]) заключается в том, что именно эта область данности сама по себе не дана — она должна быть воспроизведена, т. е., в “*Es gibt Sein*”, “*Es gibt Zeit*” говорит присутствие того, что отсутствует, и оно дает о себе знать именно в своем отсутствии, вызывая мышление [12, с.395]. И Хайдеггер говорит о “присутствии отсутствия” [Там же, с.402], где дар и обозначает границу оппозиции присутствия/отсутствия. Бытие начинает мыслиться как давание, которое дает только свой дар, само удерживаясь и уклоняясь при этом — “посыл” бытия, — удерживаясь уклоняющимся посылом, бытие приносит себя в жертву сущему — “бытие дает бытие” — дарит себя, разрешаясь в событии [Там же, с.402-405], которое в своем даровании отстает в бездну.

Теперь обратимся к “присутствию” смеха, которое — в разрывающихся раскатах хо-хо-та, где смех всегда взрывается, разрывается и сразу же теряется, исчезает в своих раскатах — волнах — судорогах — переливах — разрывах. “Как только он разразился, он потерян для какого бы то ни было присвоения, для какой бы то ни было презентации”, и присутствие смеха — “отсутствует” — “не пленяется ничем наличествующим и которое никакое наличное бытие не может идентифицировать” [10, с.194]. И, продолжая свои смеховые вариации, Ж.-Л. Нанси спешит назвать такое уклоняющееся присутствие — женским (“смех — женщина”), где истина смеха — опять же женщина [Там же, с.194, 202], но женщина — не присутствие (истины), а — “расставление расстояния” (Деррида). Но справедливо, что “в конечном счете, от смеха остается лишь абсолютная чистота его *взрыва*, излучающего свет теории” [Там же, с.202], которую остается “капитализировать”. Итак, смех ни присутствие, ни отсутствие — это “субстанция”, которая исчезает в своем самопредъявлении, своем собственном повторении, он есть самоповторение, чистое самоповторение, которое, жертвуя собой, оставляет дар, который “экономически” нереализуем и может оказываться только тратой, чистой тратой. Взрыв повторения — или же повторение взрывов — отвечает самой реальности, которая обретает свой онтологический статус благодаря возможности структурно необходимого повторения.

Батай с близкой Хайдеггеру онтологической “озабоченностью” несколько иначе описывает это самодавание



бытия: зафиксированная Хайдеггером онтологическая катастрофа мысли (забвение бытия — “онтологическая покинутость” человека) может соответствовать достигаемому — “суверенными моментами (операциями)” — автономными моментами “открытого” существования или интегрального существования человека — “опьянением, смехом, эротическим слиянием, жертвенным слиянием, поэтическим слиянием, героическим поведением, гневом, абсурдностью” [Цит. по: 5, с.142; или: 2, с.151-152, 183-186, и др.] — опытами, рядоположность которых сразу же атакует П.Клоссовски [7, с.87], но для интерференции которых характерен расход без всякого возмещения, “невоздержанность” в безмерной расточительности, бессмысленная, бесцельная, бесполезная трата. И, соответственно, определение суверенности у Батая — “рассеяние” — рассеивание жертвой в чистой трате; смех же рас-трата (“Не могу вообразить себе человека, который *смеялся бы* над той высшей возможностью, что сама всему смеется в лицо — *работу* (диалектики), — “это

негативность, которой нет места, которая никогда не представляет себя, ибо стоит ей только взяться за это, как она вновь соблазнится работой”, так как “это смех, который буквально никогда не *появляется*, ибо он не укладывается в феноменальность вообще, эту абсолютную возможность смысла” [5, с.142], что собственно синхронистично непосредственной “функциональности” бытия — удерживаться уклоняющимся посылом — смеющийся смех дает смех. Смех в событии смеха показывает себя и отступает, оставляя то, “что само слово “смех” должно читаться в раскатах смеха, а также в раскатывании его смыслового ядра в сторону *системы* суверенных операций”, где “именно раскат смеха высвечивает, однако не показывая его — тем более в проговаривании, — различие между господством и суверенностью”, и — важно: “смех

как абсолютная инаковость господства (гегелевского *Heitschaft*), как противопоставление диалектике раба и господина — центральных фигур “Феноменологии духа”, всей человеческой реальности [8, с.62-63]. Чтобы “остаться” в суверенности как онто-логике, не скользя в развертывание феномено-логики, нужно обозначить роль смеха в отстаивании “суверенитета” суверенности в “экспансии” господства: смех не укладывается в диалектику, раздаваясь в миг абсолютного отказа от смысла, дискурса, тем самым различая господство и суверенность, обуславливая суверенность и не являясь при этом отрицающим, ибо суверенность также нуждается в жизни. Смех не совершает работу негации в гегелевском смысле, он — “не есть негативное, поскольку его раскат не сохраняется, не сцепляется с собой, не резюмируется в дискурсе: это смех над упразднением, снятием (*Aufhebung*)” [5, с.143], и, если смешно именно закабаление очевидностью смысла, замыкание его, то Батай и Деррида усматривают комический эффект в гегелевской диалектике господина и раба, а вслед за нею, соответственно, смысла, дискурса и истории в целом.

Эксплицированное Хайдеггером во “Времени и бытии” различие бытия и сущего (и) на основе экстатически-экзистенциальной временности объясняет “присутствие отсутствия” как — то “уже более не настоящее” (способ побывшего) и “пока еще не настоящее” (способ грядущего), что, в силу единства подавания друг другу простертого в этих способах присутствия, и есть — “четвертое измерение времени” [12, с.400-401]. Подобное измерение может выражаться и в возможном дифференцировании смеха (или “редуцировании” в терминах философии смеха Бахтина): в работе иронии и юмора. Мудрец-стоик, первым, по мысли Делеза, испытавший “приключение” юмора (искусства поверхности) как философского оружия против сократической иронии (искусства глубины и высоты) [4, с.25, 184-185], открывает объекты-события “с точки зрения их субстанции, которая противостоит событиям, независимая от их пространственно-временного осуществления в положениях вещей” [Там же, с.184], — событие обретает значимость в своем отсутствии, — очаровательно устами Хрисиппа: “Чего ты не потерял, то ты имеешь. Рогов ты не потерял, стало быть, ты рогат” [Там же, с.185]. Все же фигуры иронии (сократическая, классическая, романтическая) объединяются “абсолютным бесконечным отрицанием” действительности: иронизирующий субъект не приемлет настоящего и не знает будущего, так Киркегор (мыслящий из той же общей онто-стратегемы: действительность выступает как дар [6, с.188]) выводит генезис иронии из “возвышения над предметом” в рефлексии отношения идеи к действительности: “но метафизическая действительность лежит вне времени, и поэтому та действительность, которую искала ирония, не могла существовать во времени” [Там же, с.188-189]. Так ментальные “редукции” смеха действуют в пространстве чистого события, возможности события, в чистой (четвертой) временности; где они специфицируются в смысловых соразмерностях — бытия и индивидуальности (ирония) и — смысла и нонсенса (юмор) [4, с.190], выражая едва ли не самый адекватный ответ на тот мыслительный призыв дара в “*Es gibt Sein*” и “*Es gibt Zeit*”. Если же обратиться к характеристикам временности батаевских суверенных операций — то это, конечно, — мгновение — чистое мгновение, которое не есть точка (аллюзия к набоковской “не-точке”, или, наконец, к бахтинской “внезаходимости”), которая “скользит и таится между двумя присутствиями; оно есть различие как утверждающееся утаивание присутствия” [Цит. по: 5, с.153].

Результатом процесса одаривания выступает трата, потеря, лишение. Принцип же одаривания, “изведения”, “про-матывания” богатства необходимо связан с социальными институтами, являющимися наиболее приемлемыми спосо-

бами уничтожения богатства. Отсюда активизация этнографического концепта “потлача” (тот же дар” на языке племени нутка) в контексте полемики модернизма/постмодернизма; где “всеобщая экономика” дара [5, с.161–162] (или “экономика бесцельных трат” у Батая), свойственная архаическим обществам, — противопоставляется “ограниченной экономике” капиталистического мира (мифа). В ритуале одаривания проявляет себя жертвенность бытия, в одаривании осуществляется жертвоприношение — дар пребывания, дающий сбывающемуся быть собой. Удовольствие потлача — и удовольствие смеха. Жертва таится под покровом события, каким выступает бытие. “Для жертвоприношения нужны не только жертвы, но и те, кто на жертву идет; для смеха нужны не только смехотворные личности но и обьятая смехом безрассудная толпа

Хайдеггера “безбытийственность бытия в бесконечном становлении” (или у Бахтина “незавершенность бытия в его принципиальной незавершенности”). “Форма смеха совпадает с устремленностью социальной композиции — он ее поддерживает, усиливает”, и своими волнами открывает разорванность “вершины” — “сокровенное отсутствие всякой доподлинной устойчивости” [2, с.171]. Жертва “пастуха бытия” — это “растрачивание человеческого существа на хранение истины бытия для сущего

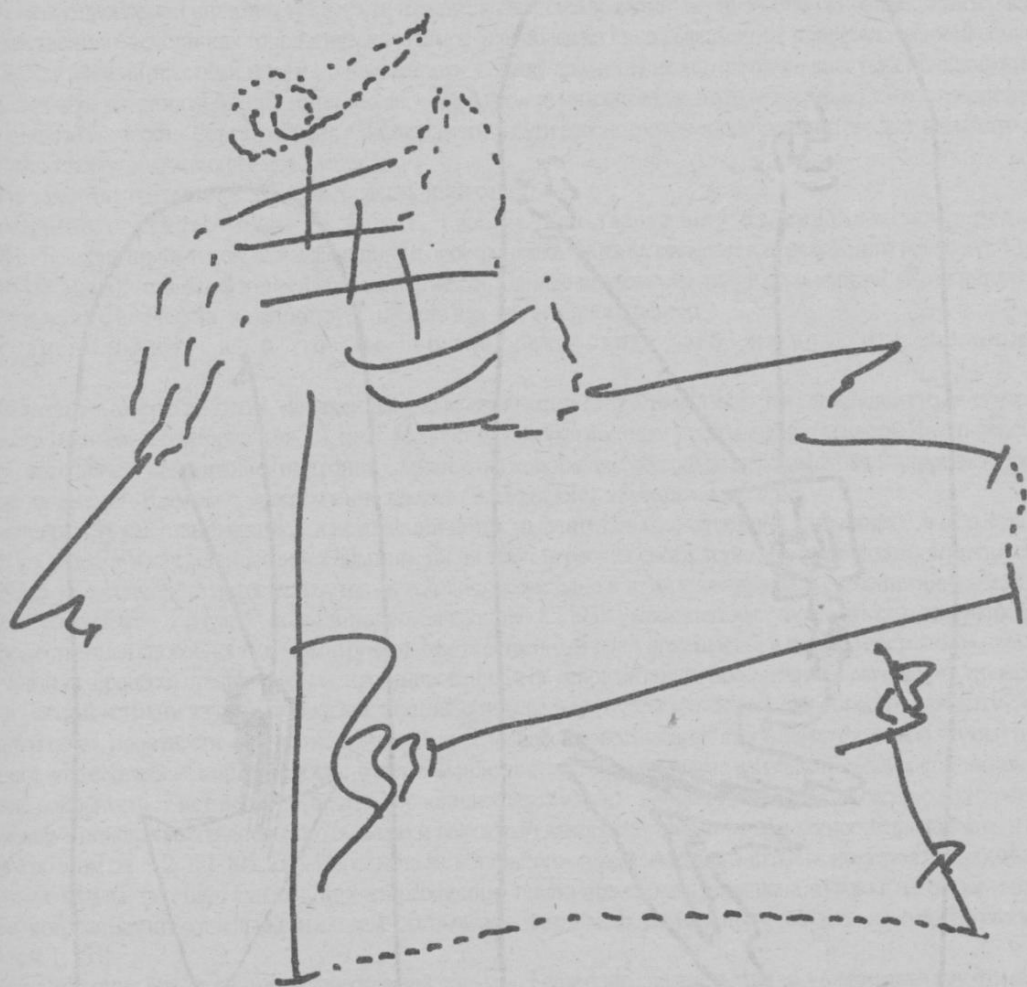
[13, с.202]. И все “суверенности” человека — непосредственные опыты этого схватывания, в котором бытие бежит сущего, ощущения бытия как бытийствующего. Где смех — опыт артикуляции суверенного мгновения, убегания и прерывистости бытия, своеобразное звуковое открытие дара бытия — онтологический вокализ. Смех презентует бытие — в том подразумеваемом бесконечном различии между бытием и его презентацией — как невозможность, переходящая в присутствие и блеснувшая (мерцнувшая) в хохоте. И юморист, действительно, в этом смысле — “онтологический маг спонтанности” [9, с.84]. Бытие самораскрывается в смехе, дар бытия нами смеется. И услышать бытие — отдалиться его власти, растратить себя (“Одиссей, как и герои всех собственно романов после него, так сказать швыряется собой для того, чтобы себя обрести” [14, с.65–66]). Спонтанность дара — его инициатива быть услышанным, и, если О.М.Фрейдленберг говорила о том, что смех — “поется” (в смысле предшествования пения плача и смеха словесным актам, как их предпосылки [11, с.132, 103–104]), то смеяться — петь песенку бытия.

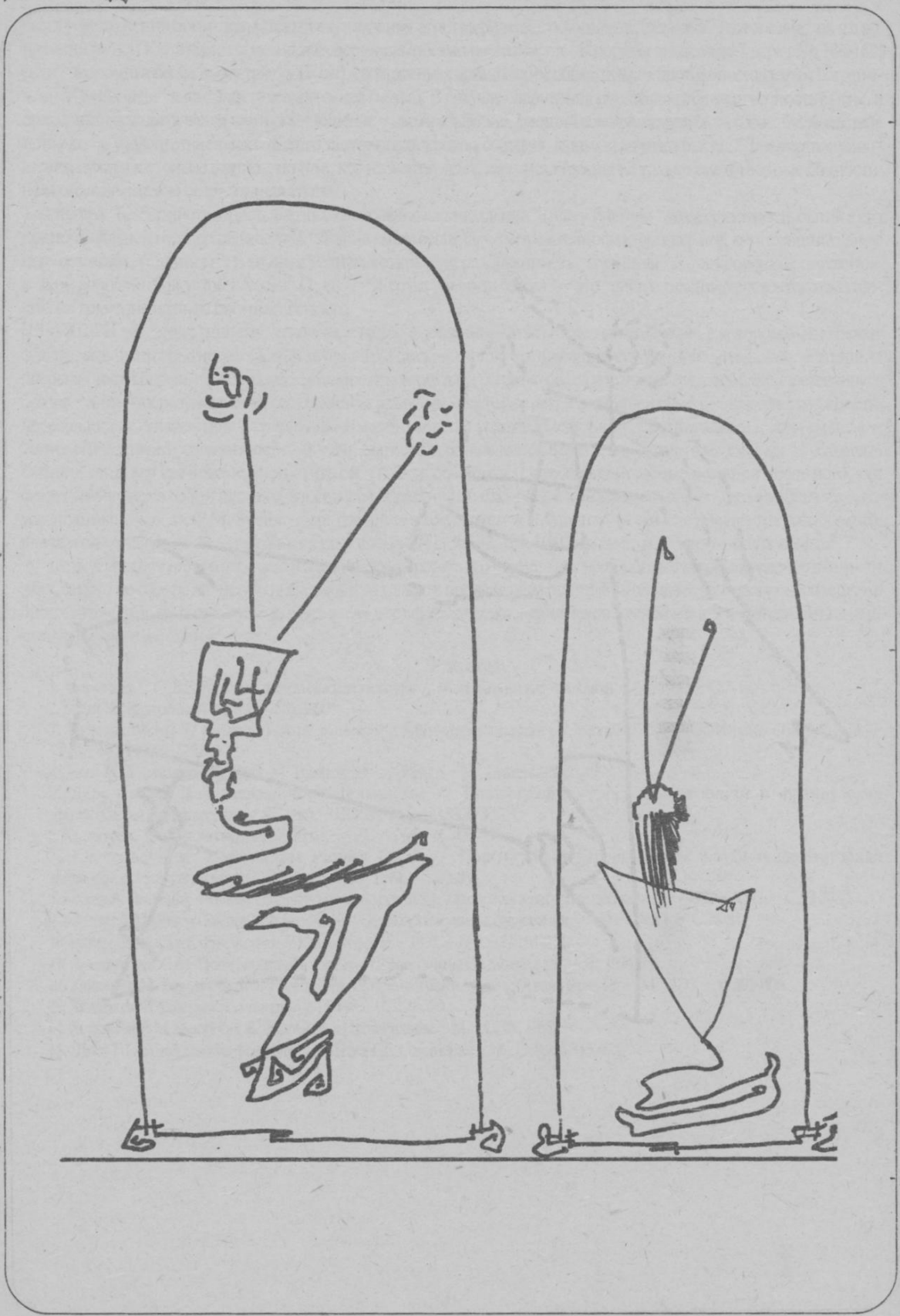
Петь человеку с его субъективностью, субъективировать это пение, — вот необходимое воспроизведение данности дара, самого по себе не данного и представляющего только в производном опыте. Взаимосвязанное воспроизводство же бытия отвечает тому онтологическому смыслу, где сфера развертывания человеческой жизни — фундаментальный слой, или уровень, бытия.

#### Литература

1. Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура // М.М.Бахтин как философ. — М., 1992. — С.7–19.
2. Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб, 1997.
3. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Собрание сочинений. — Т.5. — М., 1996. — С.7–10.
4. Делез Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — М., Екатеринбург, 1998.
5. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская философская мысль середины XX века. — СПб, 1994. — С.133–173.
6. Киркегор С. О понятии иронии // Логос. — 1993. — №4. — С.176–198.
7. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская философская мысль середины XX века — СПб, 1994. — С.79–89.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: (Отрывок из книги) // Новое литературное обозрение — 1995. — №13. — С.59–77.
9. Муньиз Л. Проблема юмора в образовании // Социологические исследования. — 1996. — №11. — С.79–84.
10. Нанси Ж.-Л. Смех, присутствие // Комментарии. — 1997. — №2. — С.194–214.
11. Фрейдленберг О.М. Поэтика сюжета и жанра: Период античной литературы. — Л., 1936.
12. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М., 1993. — С.391–406.
13. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Там же. — С.192–220.
14. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Дialeктика Просвещения — М. — СПб, 1997.
15. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения — М., 1989. — С.345–472.









## ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИНТЕРТЕКСТА

Наш мир и наши тексты выражаются уже не в аккордах» (Ж. Делез). И если взгляд на «наши тексты» должен быть адекватен образу «нашего мира» (Хаосмосу, состоящему из дивергентных серий, утверждающему *trans-versum* — вместо *uni-versuma*, заменяющему игру Полноты «броском игральные костей»), то чем «становится» текст, который, по словам того же Ж. Делеза, «выпускает невозможное на одну и ту же сцену»? (Вероятно, текстом атональным, стереографическим, множественным...)

В связи с проблемой интертекстуальности нам представляется возможным «прочсть» основные характеристики «множественного текста» как топологические (самое *inter* обладает ярко выраженной пространственной семантикой: между какими текстами пре- и прибывает этот «между текст»? И не «стирает» ли *inter* всякую возможность зафиксировать «местоположение» интертекста, «закрепить» за ним определенную территорию?..), соотнести интертекст с неким «топосом» (или а-топией), а также наметить пути рассмотрения «принципа интертекстуальности» в его «динамическом» (операциональном) аспекте.

Что такое интер-текст? Р. Барт дает следующий ответ: «бесконечного текста, будь то Пруст, ежедневная газета или телевизионные передачи» [1; 491]. «Бесконечный» текст, «совпадающий» с пространством Жизни, отсылает к образу Книги (мира как Книги, Книги как мира), тотальной в своей все-целостности. Однако правомерна ли эта ассоциация? «Хотя нет ничего, существующего вне текста, не существует и текста как законченного целого ему внеположно, и в то же время освободить его из-под ига цельности» [2; 15].

Отсутствие «завершенности», «внутренней упорядоченности» интер-текста является следствием его де-центрированности (или экс-территориальности, по В. Подорога), которая получает несколько проявлений. Интер-текст «открыт», что означает «нарушение» им границ единств-топосов: дисциплинарных, дискурсивных, жанровых и прочих. Что же «взамен»? «Взамен» — «рассеивание текста» (В. Подорога). «Рассеиваясь», текст «событие, то есть как становящийся, а не ставший поток мыслительных содержаний, как процесс, а не результат» [12; 10]. Существовая как «становление события», такой текст перестает соответствовать пред-заданному авторскому плану (ср. «Классический повествовательный текст оставляет одно и то же впечатление: в сознании автора возникает некое означаемое, а затем он подыскивает означающие» [2; 193]. Умение автора «управлять смыслом» предстает как божественная способность к «семиургии»). Множественный текст помещается в «вечное настоящее» практики означивания, процесса чтения-письма, продуцирования, а не репрезентации. Бесконечное означивание, происходящее из самой «стихии языка» (языка как становления) не дает тексту «замкнуться», обрести «полноту», стать «равным себе», произнести «последнее слово». Ведь если любое повествование строится по фразовой модели (имеет в основе «герменевтический», вопросно-ответный принцип), то его окончание неизбежно совпадает с «открытием прежде сокрытого» — истины-предиката, восполняющего субъект-вопрос, который до своего предиктирования «блуждал» в поисках «окончательного смысла» и тем самым давал повествованию возможность продолжаться [подробнее об этом см. — 2; 101-105, 231]. Неполнота же «открытого» текста не есть его «изъян», но способ сопротивления структуре фразы: так, Барт считает, что «стереофония» текста может быть услышана только в не-фразе или вне-фразе, которая звучит «отдельными словами, отрывками синтагм, формул» и предстает как «абсолютно разорванная» [см. 1; 503].

«Стереофония вне-фраз» или «стереография письма» — еще одно свидетельство экс-территориальности текста, который является «входом» во все прочие тексты, представляя собой «перспективу голосов-цитаций» с «убегающим, отступающим, таинственно распахнутым горизонтом» [см. 2; 23]. Пространство множественного текста (его метафорический образ — «ткань» или «лабиринт», в отличие от «сферичности» текста Полной Литературы) «нейтрально»: в нем не маркированы «сакральные» и «профанные зоны», поскольку многообразие кодов (языков, голосов) «неразрешимо», вернее, любое решение случайно, как «бросок игральные костей». «Настройки» одного кода над другими служат, согласно Р. Барту, «всorptionением письма во всем его игровом могуществе» [там же; 159]. Остановить игру в данном случае значит указать на «последний (соответственно — «истинный») код», претендующий, таким образом, на оформление мета-дискурса, который «дистанцируется» и «возвышается» над другими кодами, кладет предел их развертыванию. «Неразрешимость» кодов делает множественный текст «обратимым» (ни один из множества кодов-входов в него нельзя назвать главным). Не имеющий «конца» (никогда не достигающий стадии «абсолютной заполненности»),

он не отмечает и собственное «начало»: «Текст всегда есть: не будучи произведенным, он воспроизводится в актах чтения и письма», существует в неограниченном числе вариаций — как читаемый, «пере-писываемый», интерпретируемый «во всех направлениях» [см. 11; 216-217] и не сохраняющий при этом «записи об отцовстве».

«Подрывающий доверие к идее происхождения, отцовства, собственности» [2; 58], интер-текст, на наш взгляд, «функционирует», подобно системе-симулякр. Он иррелевантен к оппозициям «модель-копия», «оригинальное-банальное». Разумеется, он не избавлен от «банального» (по Барту, это «расхожее мнение», дога, «стереотипы и штампы», другими словами, то, что невозможно «пере-писать». В несколько ином контексте, у Ж. Делеза, этому «непереписываемому» соответствует исключенное из круга Вечного Возврата, предполагающее «

Подобное

вернуть порядок Хаосу; обеспечить моделью или производить копию» [4; 238]). Однако множественный текст не предпринимает ничего, чтобы «обличить» это банальное как банальное. Действующий посредством различия, нередуцируемого к изначальному тождеству, «он < интер-текст. — Т.М. > может быть собой только в своих несходствах» [1; 418]. При этом он транс-грессивен («взламывает» все возможные «рубрики», разрушая «архитектонические единства») и не иерархизирован: это «галактика означающих, а не структура означаемых» [2; 15]). Кроме того, он не определяет «место» привилегированной точки зрения (как «на себя», так и «из себя») и распространяется посредством как минимум двух «дивергентных серий», то есть характеризуется пространственной многолинейностью означающих. (Еще один образ интер-текста, предложенный Бартом, — «ячеистая сеть», спутанная, да еще и с «прорезами» («брешию» в дискурсе), — напоминает «сад расходящихся тропинок» Борхеса — образ, используемый Делезом для описания Хаосмоса, или «знаменитую» «ризому»

Невозможность ответить на «простой» вопрос «Кто говорит?» во многом объясняется «тональной неустойчивостью» (или даже «атональностью») множественного текста: «точки зрения» и «голоса» блуждают-мерцают между различными формами выражения, не позволяя установить источник высказывания и формируя своего рода «голографическую» поверхность текста. «По ту сторону бумажного листа» не обнаруживается никакой «реальности», кроме «безбрежного пространства письма».

Если у «письма» и есть «источник», то это — безличное «оно» (М. Бланшо), не наделенное сущностным и уникальным присутствием, всегда остающееся «чуждым себе» и не способное «воглотиться», находясь «внутри в той мере, что и вовне», «в удалении без удаленности»: «наделяет его особой реальностью, начинает изменять ему» [3; 170]. «Оно», таким образом, не имеет «места» в произведении; это — «пустота», «не-место», «слово-отсутствие», не занимающее «освободившуюся» позицию субъекта повествования но симулирующее (подающее себя «под видом») субъектов, действий, слов становится «мукой языка в нескончаемом поиске своей бесконечности» [там же, 168]. Так, «авторская позиция» оказывается «производной» самого «письма», а «авторская субъективность» — «бумажным «я» «, не существующим ни «до», ни «после» акта письма. «Документальный» автор обращается в автора «романического» и «неуловимого», «автора, с которого снята всякая ответственность и которого можно извлечь из множественности собственного текста» [2; 233].

Известно, что «смерть автора» оплачивает «рождение читателя» — той «точки», в которой «множественность текста» [см. 1; 391]. Однако читатель также не обладает «привилегированным сознанием», осматривающим пред-стоящий ему текст-объект с некоторой «высоты» или «дистанции». «Субъективность читателя» (также, как и «автора») — «мнимая завершенность», «фиктивная самотождественность». «Я», примеривающееся к чтению, не является «безгрешным». Оно поглощает «множество других текстов, утративших следы происхождения» [2; 20]. Читатель множественного текста не имеет «личного адреса» — это «человек без истории, без биографии, без психологии», «некто» [см. 1; 390]. Этот «некто» — «расколотый субъект», потребляющий сообщения, которые названы Бартом «ущербными» в силу того, что они передаются в системе интерференций, искажаемых «языковым шумом»: коммуникация не имеет «векторной», «однолинейной направленности (от адресанта — адресату), но распределяется по множеству линий, представляя текст как некую «какографию». Чтение в таком «режиме» не увенчивается «тео-(и теле-) логическим смыслом». «Сумму» смысла текста невозможно исчерпать. Поэтому, воспринимая текст как один (сам по себе «разветвленный», множественный) из многих «входов» в Каталог (проспект) Культуры и Жизни, читатель должен не только «помнить» (ср.: «своей культурной памятью» [13; 10]), но и «забывать». «Лакуны», обнаруживаемые в тексте, указывают на его «неподсудность», а «забвение» становится «позитивной ценностью» [см. 2; 22], поскольку благодаря ему текст и может быть «пере-писан» и «разыгран» согласно бесконечному списку «вариантов» (без «инварианта»): «Мы повторяем не потому, что выпесняем, но выпесняем для того, чтобы повторить» (Ж. Делез).

Множественный текст, следовательно, не «реактивен», не подвергается читателем предикативной операции: «чем множественнее текст, тем меньше оснований утверждать, что он был написан до моего чтения» [там же; 20]. Чита-



тель, таким образом, становится «сообщником дискурса», а это значит, что его «топос» не может не быть «децентрированным», «неустойчивым», поскольку он «учреждается» экс-центричным текстом. Находиться в этом (на самом деле — «ни том, ни этом») «топосе» — быть вовлеченным во все «текстуальные метаморфозы». (Этот момент заставляет вспомнить о «перспективизме» Ж. Делеза в его интерпретации «центра»: «разнообразие внешних точек зрения на какой-либо неизменно пребывающий объект» сменяется трактовкой объекта как «серии собственных метаморфоз», точка же зрения остается «постоянной», но всегда внутренней <подчеркнуто мной — Т.М> процессе ее становления» [10; 217]). По замечанию М. Бланшо, читатель текста «со смешивающейся осью» не может занять позицию «зрителя», перед которым разворачивается «представление» литературы, так как для него [читателя] невозможно «

Отсюда — актуальность вопроса «Как читать?» и многообразие практик «чтения-письма», имманентных множественному тексту (при этом акт чтения и акт письма понимаются как «изнанка» или «подкладка» друг друга). «Чтение-письмо» (или «пере-писывание») оказывается своеобразным «дрейфом» от одного смыслового содержания к другому, поскольку «

следы собственного ускользания» [11; 26]. Для того, чтобы «дрейфовать» вместе с экс-территориальным текстом, скриптор-читатель должен «пожертвовать» своей субъективностью, то есть научиться «читать» прежде, чем «мыслить», не стремясь стать «внешним» по отношению к тексту, выступив от имени «бесконечно внутреннего Cogito», но «быть вне себя, до языка и мысли», а для этого, в свою очередь, необходимо пройти через опыт Иного «без эквивалента» Тожественного, почувствовать У-топию Другого как А-топию языка, находящую выражение в «теле-сных» (недискурсивных) знаках: искаженных жестах, крике, смехе, афазии

Итак, интер-текст в топологических характеристиках может быть назван «экстерриториальным», «децентрированным» («эксцентричным по отношению к всегда смешивающемуся центру» [4; 238]), «открытым», «нелинейным», «нейтральным», «овнешненным» (если под «овнешненностью» понимать распространение за счет «овнешнения внутреннего, не претендующего более на особую позицию» [11; 216]), что, как нам кажется, позволяет считать его а-топичным. Но «а-топичный» — не означает без-различный к различиям. Скорее, а-топия может оказаться «гетеротопий, умножающим реальные места из собственного не-места» [там же; 87]. Вспомним о том, что интер-текст «может быть собой только в своих несходствах

текстов (несводимых к некоей Универсальной Структуре) — каков характер их связи?

Заметим, что те, кто занимается «теорией интертекста», оценивают конкретный текст с точки зрения его «множественности», исходя из действия «принципа интертекстуальности», определяющего ту или иную «меру множественности», а значит — ту или иную «разновидность» текста, которому она свойственна (Барт называл это «вынесением оценок»). Так, Р. Барт описывает «идеальный множественный текст» [см. 2; 14] и далее разграничивает «текст-письмо» и «текст-чтение» (текст с определенной «мерой множественности»). Всякий текст множественен (его «множественность», подобно высказываниям у Фуко, одновременно «невидима», прикрыта «произведенческой формой» и «несокрыта», дает о себе знать игрой означающих, наличием неразрешимых кодов и пр.) Однако в «тексте-чтении» эта множественность ограничена — как «стереотипией», «кочующий» из текста в текст, но вызывающей у скриптора «приступы тошноты» и не-желание (здесь текст перестает быть «эротичным») переписывать «это», так и двумя кодами — акциональным и герменевтическим, — образующими «логику-временной вектор» в матрично организованном тексте и побуждающими текст «свершаться», неутомимо двигаться к Концу («отпадке», Истине, Смыслу). Еще одно обращение Барта к проблеме текстуальной множественности — описание «текста, доставляющего удовольствие» и «текста-наслаждения». Удовольствием от текста можно управлять, о нем не «заказано» говорить. Текст-наслаждение «абсолютно нетранзитивен» и трансгрессивен (все — «вдребезги»): «Наслаждение определяется перверсией в ее крайней точке — точке постоянно смешивающейся, полной, подвижной, непредсказуемой в своих перемещениях» [1; 505]. И, наконец, «произведение» и «(интер)текст» — пара-доксальный, стереофоничный, анонимный (всегда — «между-текст» по отношению к другим текстам), играющий и вовлекающий в игру (его не возможно «потреблять пассивно»). Очевидно, что «текст» не совпадает с «произведением», но в тоже время (и это немаловажно) «произведение» может «открыться» в сторону «нарастающей множественности», быть прочитано как «множественный текст». — Во-первых, «текст не следует понимать как нечто исчислимое. Тщетна всякая попытка физически разграничить произведение и текст»

ассоциаций, взаимосцеплений, переносов находит выход символическая энергия тое и принятое во всей полноте своей символической природы и есть текст» [там же; 417].

Трактовка Бартом «ограниченной» и «бесконечной» текстуальной множественности достаточно близка концепции Ю. Кристевой: «Бартовское понятие «произведения» в целом соответствует «фено-тексту» у Кристевой, а текст — кристевскому «гено-тексту» [9; 38]. «Гено-текст» образует «абстрактный уровень лингвистического функциониро-

вания», это — «бесконечное означающее», которое не может быть чем-то «определенным», поскольку оно не существует в единственном числе. «Фенотекстовое» означающее «сверхдетерминировано» множеством означающих «гено-текста» и выступает по отношению к ним как «ограничитель, акциденция» [см. 8; 256].

В. Подорога предлагает различать ТЕКСТ (подобный гено-тексту Кристевой), тексты и произведения. Эта «классификация» особенно интересна тем, что «тексты» оказываются своего рода «удвоением» ТЕКСТА и «произведений» (причем такое «удвоение» отсылает к рассмотренной М. Фуко теме «двойника»: «двойник а, напротив, интериоризация внешнего. Это не раздвоение Единого, а удвоение Другого, ственного, а повторение Отличного» [5; 128]), но «не совпадают» с ним, пребывая на переходе от «закрытости» произведения к «открытости» ТЕКСТА: «

Тексты (во множественном числе и «с маленькой буквы») — это ТЕКСТ в горизонте произведенческой формы или произведение в горизонте ТЕКСТА. «Читается» и «пишется» только текст (не произведение), но при этом «чтение-письмо» ограничено < коммуникативной. — Т.М. > «кривой» произведения, которая отделяет текст от ТЕКСТА [там же; 217].

Таким образом, «интертекстуальное» как «неустранимая множественность» присутствует во множестве текстов (однако «выражена» эта множественность неодинаково, с различной степенью «очевидности». Отсюда — необходимость «градаций»). С другой стороны, интер-текст не является некоторой «суммой» всех существующих текстов (его невозможно «исчислить»). И при этом (напомним) он «атопичен», но не «без-различен» (не «цел», не «синкретичен», не «аморфен»). Более того — не «равен себе»: существует в бесконечном числе вариаций, которые обнаруживаются нами, читающими-пишущими тексты «в горизонте» множественного текста.

Придерживаясь «топологического» способа рассмотрения указанных выше моментов, мы бы хотели обратиться к концептам «инфлексия» и «складка», позволяющим, как нам кажется, обозначить еще одну точку зрения на «проблему интертекстуальности».

Атопичный интертекст не является ни «внешним» ни «внутренним» множеству текстов с той или иной «мерой множественности», если рассматривать «внутреннее» и «внешнее» как находящиеся в оппозиционных отношениях. Скорее, он напоминает инфлексию (Линию Внешнего или Мировую Линию, см. у В. Подорога: «ТЕКСТ — мировая рамка» [11; 216]), которая:

- 1) не имеет координат, образует нон-измерение или «промежуточное измерение» (отсюда — а-топичность);
- 2) «неотделима от бесконечного варьирования или бесконечно переменной кривизны не допускает ни симметрии, ни привилегированного плана проекции» [5; 28–30] (мы уже указывали на так называемую «овнешненность» множественного текста, которая в свою очередь, связана с его «экс-центричностью» или «экс-территориальностью» и «вариативностью». Причем его «вариации» случайны: «поворот можно делать где угодно» [5; 30]).

«Линия Внешнего» производит складки, устремленные к бесконечности, что в «нашем случае» может означать, например, умножение количества прочтений текста и, следовательно, «извлечение большей порции множественности» (не в надежде когда-либо «достичь дна», объявить о Конце, но потому, что «известная игра» всякий раз играет по новым правилам) или отказ от «потребления» «удовольствия от текста», полученного критиком, но превращение критического комментария в еще один текст, доставляющий удовольствие «мне-как-скриптору-читателю», и т.д.

Складка — интер-пространство. Она «между < подчеркнуто мной. — Т.М. > двумя другими складками,

смысл следует понимать то, что интер-текст бывает собой только в своих «несходствах». Он «актуализируется» в реальном множестве текстов, одновременно являясь условием множественности их смысла (при этом условие «включает» в себя собственное следствие). «Интертекстуальное» как Линия Внешнего и «складывает», и «складывается» (удваивает Внешнее равнообъемным ему внутренним [см. 6; 154]), проходя «между», не «совпадая» ни с одной из своих «актуализаций»- текстов, но позволяя «прочсть-переписать» каждый из них как «множественный». (Не в этом ли — «удаление без удаленности» отмеченное М. Бланшо, или утверждение Р. Бартом «промежуточности» как единственной субстанции интер-текста?)

Так «интертекстуальная атопия» действительно становится «очагом гетеротопий»: множества множественных текстов и множественности множества текстов.

«Множественность» текстов реально «отмерена», «эксплицирована» определенным образом в своего рода «светлых сериях» (мы, подобно Барту, можем использовать «инструмент коннотации», чтобы обнаружить ее, «вслушиваясь в полифонию переливающихся голосов», или, как предлагает В. Подорога, попробовать «прочсть текст до понимаемых процедур» двигаясь по его «индивидуальной коммуникативной линии» вместе с «скользящим» множественным смыслом). Однако имплицитно множественность, вероятно, не ограничена, ведь — повторим — складки направлены к бесконечности, кроме того, существуют «складки внутри складок», и текст подобно «бесконечно



пористой текстуре» [7; 17] есть «перспектива цитаций», «мираж структур», «вход в разветвленную систему, где звучат отголоски чьих-то речей из недр других < потенциально — всех возможных. — Т. М. > текстов» [2; 23].

Если «мышление — это то, что еще должно случиться с мыслью», то — перефразируем — «интертекстуальность — то, что еще должно случиться с текстом». Множественный текст (как и «складка») каждый раз творится «заново». «Пишет» Внешнее, мы лишь «попадаем в письмо», но сами «будучи текстом» в процессе письма, мы препятствуем остановке действия «принципа интертекстуальности», превращению текста в «факт прошлого» (в по-бартовски понятие произведение — «вещественный фрагмент»), не даем «застопориться» беспредельному игровому пространству. Текст, «удваивающийся» в еще (как минимум) одном варианте, в еще в одном «несходстве», похож, по словам Р. Барта, на «гофрированную поверхность» [см. 1; 474]. «Гофрированная» — почти «pli-сированная» текст — ткань.

#### Литература

1. Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Издат. Группа «Прогресс», «Универс», 1994. — 616с.
2. Барт Р. S/Z. — М.: AdMarginem, 1994. — 303 с.
3. Бланшо М. От Кафки к Кафке. — М.: Логос, 1998. — 240 с.
4. Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. — Томск: Водолей, 1998. — С. 225-240.
5. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1998. — 264 с.
6. Делез Ж. Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — 172 с.
7. Ильин И. П. Два философа на перепутье времени // Делез Ж. Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — С. 6-18.
8. Косиков Г. К. Комментарии // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Издат. Группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С. 574 — 600.
9. Косиков Г. К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семантика. Поэтика. — М.: Издат. Группа «Прогресс», «Универс», 1994. — С. 3 — 45.
10. Найман Е. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: Ж. Деррида — Ж. Делез // Интенциональность и текстуальность. — Томск: Водолей, 1998. — С. 205 — 217.
11. Подорога В. А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка. — М.: AdMarginem, 1995. — 426 с.
12. Подорога В. А. Философское произведение как Событие // Вопросы философии. — 1993. — № 3. — с. 9-12.
13. Ямпольский М. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. — М.: AdMarginem, 1993. — 464 с.

## ТОПОЛОГИЯ ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

**П**отеря авторитета традиционной понятийности и постструктуралистские воззрения на проблему субъекта (представления о его децентрированности и изначальной расколотости) привели к тому, что в современной социологической и психологической литературе предпочитают оперировать понятием идентичности. Под идентичностью понимается субъективно переживаемое чувство самотождественности, основывающееся на создании и принятии человеком своего образа-Я. Последний строится на основе представлений индивида о себе и соответствии данных представлений с тем, как его воспринимают Другие. Процесс формирования идентичности заключается в фильтрации значимых социальных ролей, привычек, моделей поведения, восприятия и усвоения телесного образа-Я [8].

Понятие идентичность смещает понятия самосознание, самоопределение, индивидуальность, личность, внося собственные коррективы в понимание человека и его феноменов. [4] Самоидентичность субъекта раскрывается как отделенность его от других и как соответствие самому себе в каждый момент времени. Это диктует рассмотрение проблемы идентичности в двух различных аспектах. Установление себя в качестве отделенного существа происходит в процессе разделения мира на Я и не-Я. Известно, что младенец не переживает себя отделенным, этому он научается в процессе коммуникации (первоначально) с матерью. Для существования субъекта необходим разрыв, размечающий Я и не-Я, поэтому самоидентичность есть другая сторона не-Я. Я находится именно там, где начинается не-Я. Лишение субъекта точек опор, снятие плотности окружающего мира в экспериментах по сенсорной депривации (помещение испытуемого в тишине и темноте в ванну, наполненную жидкостью с температурой и плотностью, равными температуре и удельному весу человеческого тела) приводили его к дезориентации во времени и в пространстве, нарушениям мышления, галлюцинациям и деперсонализации [6].

Идентичность как осознание себя отделенным существом устанавливается там, где возникает сопротивление Иного. В качестве Иного может выступать другой человек, окружающий предметный мир, в особых случаях - собственное тело, воспоминания, социальные и культурные нормы, ценности, установки (обычно сознательно или бессознательно включенные в образ-Я). Неоднозначность расположения границы контакта с Иным иллюстрирует классический психологический феномен зонда [6]. Его смысл заключается в том, что человек, использующий для ощупывания зонд, парадоксальным образом локализует свои ощущения не на границе руки и зонда (объективно разделяющей его тело и не его зонд), а на границе зонда и объекта. Ощущение оказывается смещенным, вынесенным за пределы естественного тела в мир внешних вещей. Зонд, включенный в схему тела и подчиненный движению, воспринимается как его продолжение и не объективируется. То есть, граница контакта с Иным проявляет себя как плавающая.

Обычно тело вписано в идентификационный образ - Я. Свое существование оно получает, лишь проявляя упругость и непрозрачность, неадекватность прогнозирования и управления. Для ребенка во время овладения произвольными движениями и регуляцией своими физическими опровержениями тело объективировано и воспринимается как отдельное. Во время серьезных физических изменений (половое созревание, потеря конечности в результате травмы) в ряде случаев могут повлечь за собой кризис идентичности, выражающийся в неспособности человека идентифицировать себя с новым телом. Возможность встать в позицию наблюдателя по отношению к содержанию собственной психической жизни, причем месторасположение Я-сознающего по отношению к Я-сознаваемому жестко не закреплено (идентификация наблюдателя с различными частями самости), определена диалогичностью человеческого сознания [5].

Безусловно, патологическое отчуждение какого-либо из аспектов образа-Я, может свидетельствовать о переживаемом кризисе идентичности или же о том, что идентичность не сформирована или она утеряна вследствие тяжелых переживаний, повлекших за собой стремительное разрушение образа-Я. Но и в норме освоенное тело и содержания собственной самости могут создавать сопротивление, порождающее границу контакта с Иным. Таким образом, идентичность предстает перед нами как изменяющаяся в пространстве: невозможно сказать о точном месторасположении границы контакта Я и не-Я.

Второй аспект проблемы идентичности - это переживаемое индивидом чувство самотождественности. Парадокс персональной идентичности состоит в том, что в любой момент отдельный индивид, являясь одним и тем же лицом, в тоже время отличен от того, каким он когда-то был. В зависимости от смысловой наполненности ситуации, в которую включен индивид, внутреннее его состояние, поведение и осознание себя, т.е. идентичность может быть



подвержена изменению. Дж. Мейровиц утверждает, что «сидя у своих телевизионных экранов, зрители обретают возможность вступать в иные различные виды социальной среды и вместе с действующими лицами телепередач менять социальные роли, подражая то президентам, то артистам, то спортсменам, а то и полицейским- всем кто им понравиться» [1]. То есть, проект собственного Я строится на основе чужих идентичностей.

В свою очередь, Ю. Кристева полагает человеческого субъекта как серию непостоянных идентичностей, которые контролируются и связываются наложением общего патерналиного закона. Кристевский субъект предстает как «субъект-в-процессе» [2].

Э. Эриксон также отмечает, что становление идентичности не заканчивается в подростковом возрасте, но продолжается всю жизнь. Однажды обретенная идентичность не является гарантом отсутствия кризиса идентичности в другие периоды жизни, когда ситуация требует нового решения для казалось бы уже решенных проблем [8]. Таким образом, плавающая в пространстве идентичность не фиксирована и во времени.

Но неуловимый феномен персональной идентичности в действительности являет себя как стабильное образование. Сохранению единства и целостности образа-Я подчинена значительная доля психической активности, реализуемая как специфический способ обработки информации, которая может разрушить Я-концепцию, получаемой индивидом как извне, так и являющейся продуктом собственной психической жизни индивида [5]. Изменения идентификационного образа-Я, причиной которого может быть выпадение или обособление одного из компонентов, получившего отдельное существование, в большинстве случаев воспринимаются как отвержение самости со стороны Я, и влекут за собой переживания кризиса идентичности. По утверждению В. Хесли, кризис идентичности является «самым болезненным жизненным переживанием» [7]. При отсутствии пространственно-временной определенности образа-Я его единство и целостность строго соблюдается.

Возникает вопрос, каким образом при плавающей границе сменяющих друг друга идентичностей образ-Я поддерживается стабильным. Американские психологи Б. Слугоский и Дж. Гинзбург предложили свой вариант разрешения этого противоречия. По мнению исследователей, индивиды прибегают к семиотическим ресурсам, чтобы «с помощью объяснительной речи скоординировать проецируемые ими идентичности» [3]. Присущее человеку чувство «собственного континуитета» основывается исключительно на континуитете, порождаемом самим субъектом в процессе акта самоповествования. Стабильность же этого автонарратива поддерживается стабильностью системы социальных связей индивида с обществом, к которому он принадлежит. Идентичность «представляется как социально сконструированная и лингвистически закреплённая в виде авторассказа» [3].

Возможность существования субъекта связана с универсальностью разрыва Я и не-Я, который заполняется, порождая «эмпирическое Я» [6]. По одну сторону этого разрыва находится неуловимое самоидентифицируемое Я, с другой стороны – плотный мир, который наступает, раздвигая идентичность субъекта. Я в свою очередь мстит Иному, лишая его самостоятельного существования в солипсическом установлении приоритета собственного Эго.

#### Литература

1. Землянова Л.М. Современная американская коммуникативистика. – М. 1995.
2. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа – М., 1998.
3. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.
4. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии 2, 1998.
5. Столин В.В. Самосознание личности. – М., 1983.
6. Тхостов А. Ш. Топология субъекта (опыт феноменологического исследования). // Вестник МГУ. Серия психология. – М., 1998.
7. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. // Вопросы философии № 10, 1994.
8. Эриксон Э. Детство и общество. – М., 1996.

## ОСОБИСТІСТЬ В ДИСКУРСІ СВІДОМОГО ТА НЕСВІДОМОГО

Термін "особистість" в українській мові походить від латинського "persona", що означає маску, яку одягав актор у грецькій драмі. Таким чином, з самого початку в поняття "особистість" був вкладений зовнішній соціальний зміст. Люди схильні порівнювати особистість з симпатією, популярністю та суспільним іміджем. Особистість також розглядається як виявлення найбільш яскравих та прониклих її характеристик.

Щоб мати уяву про різноманітність поняття "особистість", звернемося до поглядів деяких визначних теоретиків у цій галузі.

Наприклад, Карл Роджерс описує особистість у термінах самості: як впорядковану, довгочасну, суб'єктивно сприймаючу сутність, яка ставить саму серцевину наших переживань. Гордон Олпорт визначає особистість як те, що індивід являє собою внутрішнє дещо, що детермінує характер взаємодії людини з світом. А в понятті Еріка Еріксона індивід на протязі життя проходить крізь призму психосоціальних криз, а його особистість являє собою функцію результатів цих криз. Джордж Келлі розглядає особистість як даний кожному індивіду засіб пізнання життєвого досвіду. Зовсім відмінну концепцію запропонував Реймонд Кетел, на думку якого стрижень структури особистості оснований шістьнадцятьма головними рисами. І навпаки: Альберт Бандура розглядає особистість у вигляді складного патерну нерозривного взаємовпливу індивіду поведінки та ситуацію. Виникає припущення, що така несхожість наведених концепцій вказує на те, що зміст особистості з позиції різних теоретичних уявлень набагато різнобарвніший, як це здається у початковій концепції "зовнішнього соціального образу". Вона містить у собі дещо більш важливе та суттєве. Крім цього, більшість теоретичних означень особистості мають наступні загальні положення.

У деяких випадках підкреслюється значення індивідуальності, або індивідуальних розбіжностей. В особистості зібрані такі індивідуальні якості, завдяки яким ця людина відрізняється від усіх інших. Зрозуміти, які специфічні якості та їх комбінації диференціюють одну особистість від іншої можна тільки шляхом вивчення специфічних рис даного індивіду.

Інколи особистість являє собою деяку гіпотетичну структуру, або організацію. Поведінка індивіду доступна безпосередньому нагляду, або частково розглядається, як упорядкована та інтегрована особистість. Таким чином, особистість — це абстракція, заснована на висновках, зроблених в результаті спостережень за поведінкою людини.

Вінших випадках підкреслюється важливість розгляду особистості у співвідношенні з життєвою історією індивіду та перспективами розвитку. Особистість характеризується у еволюційному процесі в якості суб'єкту, впливу внутрішніх та зовнішніх факторів, соціального досвіду та мінливості обставин оточуючого середовища. Частково особистість визначається тими характеристиками, які відповідають за сталі патерни поведінки. Особистість є відносно незмінна та стала у часі та мінливих ситуаціях: вона забезпечує почуття у просторі та оточуючому соціумі. Зрозуміти поведінку людини в усій її різноманітності — складне завдання.

До того ж, люди інколи не можуть пояснити, чому вони поводитися так, а не інакше. Труднощі інтерпретації являють собою також наслідки того, що в основі поведінки ми маємо два фактори: внутрішні причини та ситуацію, у якій людина діє. Все це підкреслює тезу про необхідність аналізу поведінки.

Тому звертає на себе увагу психоаналітична теорія Зігмунда Фрейда, яка є прикладом психодинамічного засобу по вивченню поведінки людини. Таким чином, можна довести, що несвідомі психологічні конфлікти впливають на поведінку індивіду.

Особистість — це усвідомлення свого "я". Щоб розшифрувати доглибинний сенс цього ствердження, треба проаналізувати поняття "свідомість". Людина здатна вести діалог не тільки із зовнішнім світом, але із самим собою, створюючи двійника своєї свідомості, який є немовби відбитком поточного стану оригіналу. Статичність такого відбитку, проте не заважає двом свідомостям під час діалогу розглядати якусь проблему й навіть сперечатися на рівних.

Несвідоме — це частина психіки, що недоступна усвідомленню інакше як в артикульованій формі. Воно вміщує пригнічене — приховані імпульси, заборонені спогади тощо.

Воно існує згідно з аналогією, суб'єктивною асиміляцією культурних заборон. Воно багаторазово звертається до мнемічних слідів, але комунікація з підсвідомим (сховище культурних норм і заборон, що



вміщує дані, здатні зробити свідомим, тобто відтворитися в пам'яті) ретельно контрольована. Несвідоме формується як процеси первинного ряду, підсвідоме — вторинного. Якщо підсвідоме зберігає спогади та образи, які кожен індивід нагромаджує впродовж життя, то несвідоме, навпаки, завжди залишається порожнім, полишеним образного змісту, воно є інструментом з єдиним призначенням — підпорядковує структурним законам нерозчленовані елементи, що приходять із зовні. Можна вважати, що підсвідоме — це індивідуальний словник, в якому кожен записує лексику історії власної індивідуальності, а несвідоме організує цей словник згідно зі своїми законами, надає йому значення і робить його мовою, що зрозуміла усім.

Фрейд акцентував увагу на трьох рівнях свідомості; свідоме, передсвідоме та несвідоме. Найбільш значні психічні явища ми маємо у несвідомому, які відіграють роль у свідомій поведінці людини.

У теорії Фрейда особистість людини містить у собі три структурних компонентні ід, его та суперего. Ід являє собою інстинктивне ядро особистості і є примітивно підпорядкованим імпульсу задоволення.

Ід забезпечує рефлекторне реагування на первинні уявлення з ціллю вгамування інстинктів.

Его являє собою раціональну частку особистості та діє згідно принципу реальності. Воно складає для індивіду план дій у рамках соціуму та свідомості конкретного суб'єкту. Це завдання его вирішує за допомогою другорядних процесів уявлення.

Суперего формується останнім у процесі розвитку особистості і являє собою її моральний аспект. Суперего складається з двох структур — совісті та его-ідеалу.

Теорія Фрейда містить у собі концептуальні положення згідно природи людини. Психопаналітичні теорії знайшли своє відображення: по-перше: велика підпорядкованість положенням та принципам детермінізму, ірраціональності, гомеостазу, незмінності та пізнання; по-друге: помірна належність положенням холізму, конституалізму та про активності; по-третє: надає перевагу принципу суб'єктивності.

Найбільш характерні дослідження знайшли своє відображення на експериментальній оцінці витіснення та передпорогової психодинамічної активації несвідомого конфлікту, а також його впливу на поведінку. Ці дослідження надали емпіричну підтримку ключовим поняттям психопаналітичної теорії.

Концепції психопаналізу мають багато проявів у повсякденному житті. Всі вони спрямовані на вивчення несвідомого, що забезпечує можливість більш глибокого розуміння людиною суті своєї особистості. А це так важливо для пізнання себе у парадигмі особистості у наш непростий час та допомагає знайти себе як індивіда в оточуючому соціумі.

## НОВАЯ ЯСНОСТЬ: ПОПЫТКА ОПИСАНИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ СО-ЗНАНИЯ

“Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален. Если бы можно было хоть единожды сказать “это ясно”, то все было бы спасено.” [[1, 38]]

“Если ты хочешь писать просто, значит ты хочешь врать... Я не считаю, что сложность и непонятность написанного - это объяснение сути вещей... Но это, в хорошем случае, фиксирует существо предмета.” [[2, 26]]

В наше время очень сложно писать ясно. Неясность существования зачастую репрезентуется не ясностью стиля письма и стиля мышления, демонстрирующих непроясненность структуры сознания. Многообразие подходов, методов и концепций В словаре современного русского языка можно прочесть, что “сознание в философии и психологии — это процесс отражения действительности мозгом человека, включающий в себя все формы психической деятельности и обуславливающий целенаправленную деятельность человека.” [[3, 162]]. По Фрейдю “сознание лишь небольшая часть ума; оно включает в себя то, что мы осознаем в каждый данный момент” [[4, 85]]. По Герберу, “..сознание — это вид энергии, который неразрывно связан с клеточной структурой физического тела..”, а также “..то, что мы называем областью преобладания духа, представляющую собой иерархию нескольких многомерных энергетических систем... Существование этих многомерных систем тонкой энергетической анатомии еще предстоит признать современной науке.” [[5, 41; 28]] “Согласно современным научным взглядам, сознание целесообразно понимать как высшую форму информации — творящую информацию”; “..сознание — своеобразный оператор смыслов.” [[6, 3; 8]] “Ризома — образ постмодернистского сознания, организована по принципу карты, поскольку карта не репродуцирует реальность, а экспериментирует, вступая с ней в схватку. Ризома представляет собой сетевидную структуру, не имеющую центра и растущую виришь.” [[7, 323]]. “Сознание с восторгом и ужасом наблюдает за витальностью и пессимистичным вулканизмом тела.” [[8, 32-35]].

Это лишь немногие из определений сознания, которые вкупе с другими создают сильную смысловую перегруженность базовой философской категории. Не выдерживая такого внутривербального давления, “сознание” трещит и рвется по истончающейся связке префикса и корня, давая жизнь “со-знанию” — своеобразному аналогу термину “психика” с тем отличием, что последний конституирует традиционную бинарную оппозицию оппозицию “сознание-бессознательное”, а первый снимает ее. Кроме этого, раздельное написание “со-знания” призвано продемонстрировать зазоры и стыки между сосуществующими “знаниями” а также указать на расслаивание и вкладывание как базовые метафоры, описывающие многоуровневое душевное устройство и позволяющую увидеть границы слоев как органов психической анатомии. Метафора — способ существования, со-знания. Постигая это, философствование вынуждено черпать материал из мистико-философских и эзотерических систем, в которых тонкая психическая анатомия получила более детальную разработку. “Невозможно определить, где кончается тело и начинается душа. И разве можно точно указать границы эфирного, астрального и ментального тел? По поводу того, что эти тела отличаются друг от друга, согласны все, но никто не может сказать, ни какая связь существует между ними, ни какие отношения связывают трансформации души и человеческого тела.” [[9, 8]]. В классической западноевропейской философской антропологии господствовало мнение о двухчастной структуре человеческой психики. Личность могла рассматриваться или с точки зрения того, что в ней познается как абстрактно-всеобщее, родовое, сущностное, или с точки зрения индивидуального, своеобразного, экзистенциального, т.е. всего, что делает самоосуществление личности неповторимым. Такая методологическая дилемма была непосредственно связана с дуализмом чистого и эмпирического Я.

Попытки обосновать субстанциальную самодостаточность души не обходились без применения топологических моделей: даже в случае, когда душа называлась нематериальной субстанцией, движущейся не в пространстве, а во времени, это время, например у Августина, топологически сводилось к последовательности психических состояний [[10, 24-28]]. Придавая важное значение тому факту, что над человеком тяготеет — и с возрастом, по видимому, более ощутимо — его прошлое, многоаспектная связь с которым через настоящее, также обреченное стать прошлым, выступает для здравого смысла весомым залогом самотождественности эмпирического Я, мыслители полагали, что эмпирическое Я, будучи словно закованным в цепи каузальных отношений, ставящих настоящее и будущее в зависимость от прошлого,



вынуждено пожизненно испытывать власть природной причинности. Чистому же Я приписывались спонтанность и независимость от принудительных ограничений временного существования, при этом свобода самоопределения чистого Я связывалась с его неподвластностью уже осуществленному и опредмеченному. Предлагаемая ниже модель индивидуального психоделического пространства как многослойной иерархии движущихся пси-сфер, вкладывающейся в коллективное и универсальное психоделические пространства, на наш взгляд описывает и снимает традиционную для классической философии оппозицию “чистое Я — эмпирическое Я”. Отзвуки разделения со-знания на взаимооппонирующие составляющие можно найти в психологии. Заявляя, что бессознательное и сознание — структурные компоненты единой человеческой психики, основатели психологии поставили перед собой проблему взаимоконвертации с л.б. Для описания и снятия этой проблемы З.Фрейд ввел понятие предсознательного — своеобразного буфера, в котором осуществляется конвертация сознательных импульсов в бессознательные, кодирование-декодирование умопостигаемых объектов, вещей и явлений в мыслеобразы [[11, 99]]. Технология расширения-сужения сознания, на которой основываются архаические шаманские практики, античная традиция дионисийско-орфических мистерий, восточная традиция медитационной практики апеллирует к предсознанию, как базовому психическому образованию, концентрации именно на нем и последующему “обретению предсознания” как способности удерживаться на тонкой грани между языками сознания и бессознательного и переводить с одного языка на другой и обратно. Оба эти языка составляют фрагменты мозаики метаязыка со-знания, метадискурса, объединяющего и-описывающего совокупную работу обеих полушарий. Овладение этим языком приводит к обретению состояния, известного как просветление (в восточной традиции) или преображение (в западной традиции). Стремление к этому состоянию может быть названо глобальной интенцией со-знания, заключающейся в стремлении к деконструкции бинарной оппозиции “сознание-бессознательное” и обретению (по Гессе) теплого, плотного, страстного состояния равновесия между сознанием и бессознательным” [[12, 401]]. Разворачивание метафоры многослойности образует пространство смыслового сдвига (см. сдвигологию русского языка А.Крученых) [[13]], который создает глубину и объемность индивидуального психоделического пространства. Термин “индивидуальное психоделическое пространство” (“ИПП”) встречается в текстах “Инспекции “Медицинская Герменевтика”) [[14, 44]]. По мнению автора настоящей статьи, ИПП заполнено базисными микропереживаниями, пребывающими в состоянии постоянного разворачивания-свертывания. Процесс разворачивания-свертывания переживаний составляет основу со-знания и демонстрирует его мерцательный характер.

Здесь, на наш взгляд, будет уместно поместить своеобразную “апологию мерцательности” от В.Подороги и О.Майванхова “Всякая попытка выйти за границы, предписываемые нам языком, если она успешна, открывает мерцание в качестве нашей основополагающей возможности быть, существовать, в конце концов просто жить. Но быть как бы до себя, до собственного “я” и “я” других.” [[15, 147]]; “Понять кого-то — это вибрировать с ним в унисон.”; “Человеческое существо состоит из некоторого числа органов, которые вибрируют различно; длины волн сердца, мозга, печени, желудка, селезенки и т.д. не идентичны; но организм содержит их в себе все.” [[16, 5-8]]. Приведенные цитаты позволяют нам судить о мерцательности человеческой психики. И чем интенсивнее мерцание, тем ближе человек к просветлению. Лицо святого буквально светится — столь интенсивно мерцание его пси-сфер. И наоборот, “сбойная психика” постоянно “подвисает” на одной проблеме, движение его пси-сфер замирает. Такого человека можно назвать деиллюминированным, угасающим. Замутненность, застопоренность бывает лишь изредка бывает прервана конвульсивными попытками его пси-слоев расцепиться, оттолкнуться от точки слипания, разбежаться.

Мерцательность со-знания порождает мерцающий мир и/или порождается мерцающим миром. Последний проявляет себя в рассогласованности объекта и фона [[17, 212-216]], на которую со-знание реагирует мельчайшими перемещениями с фона на объект и обратно. Эти перемещения как бы “пришивают” фон к объекту и создают ощущение реальности, пульсирующей в такт движению взгляда.

Как уже говорилось выше, одной из базовых метафор при описании трансформации со-знания является метафора расслаивания. В состоянии трансординарного существования (термин, используемый М.Ш.Магомед-Эминовым в исследовании “Трансформация личности” [[18, 13]]) человек учится интроспекции и получает возможность увидеть свою психику расслаивающейся на бесконечно большое количество прозрачных пленок. Причем каждая из этих пленок обладает своей частотой мерцания, образованной разворачиванием-свертыванием переживаний. Таким образом, человек смотрит на мир сквозь подвижную многопленочность своего сознания. Его взгляд подобен свету, проникающему сквозь многослойный подвижный слайд-коллаж, смонтированный из романтического пейзажа, реалистического на-

пюрморта, супрематической цветоконструкции и ташистского полотна, объединенных концептуализирующим действием Самости. Наложение сходных цветовых или линейных фрагментов компилирует в сознании внутриспространственный метаколлаж. Последняя оказывается укутанной, запеленутой во множество одежд-п(е)ленок, из которых состоит со-знание. Распеленывание души, (здесь вспоминается Ницше, призывающий к освобождению от сознания [[19, 16]], ее освобождение из символических одежд со-знания и есть суть духовных процессов самопознания, самопреодоления, самотрансформации, преобразования, просветления.

Ссылки на многопленочное устройства со-знания можно найти в реальности. На прозрачную многопленочность пси-слоев указывает/намекает также то, что матрицей, с которой печатается книга является полиграфическая плёнка. Текст-логос, звук-логос или изображение-логос маркируют пленку, привнося в нее непрозрачность и значение. Причем, чем сложнее макет книги, тем большее число пленок может быть использовано для ее изготовления. Кроме этого, при разработке макета книги используются компьютерные программы, в которых изображение также строится как многослойное и многоуровневое. В процессе работы над страницей, дизайнер "наращивает" новые слои, дублирует уже существующие, вносит в них изменения, изменяет порядок над-стояния одного над другим, удаляет ненужные. Техника многослойного изображения используется также в мультипликации. Статичный фон рисуется на одной пленке, а подвижные фигуры в разных фазах движения — на других. Пленка-фон используется в качестве нижнего слоя, на который накладываются пленки с персонажами.

Эти примеры позволяют представить со-знание как многослойный гипертекст, каждый слой которого — это определенный вид дискурса. В свою очередь, трансформация со-знания — это слипание дискурсов, их редактирование, перестановка, уничтожение, а также процесс конвертирования из дискурса в дискурс в процессе интроспекции индивида над собственной психикой. Пребывая в ординарном состоянии со-знания, человек имеет активированным только ближайший дискурсивный пси-слой, не догадываясь о существовании более глубоких слоёв. Переживая трансординарное состояние, он обнаруживает более глубокие психические образования и их связанность в системы конденсированного опыта — (СКО) (термин С.Грофа) [[20, 156]], о которых будет сказано ниже. По мере накопления знаний о собственном душевном устройстве, он "вникает" в работу СКО, действующих посредством метафорического императива — переноса смысла переживания со слоя на слой с многократным (по количеству слоёв) метафорическим кодированием.

В отличие от "категорического императива" И.Канта, отсылающего к социальной сфере, "метафорический императив" исходит из глубин человеческой психики, его "архаический шёпот", рассказывающий о закодированности, запеленутости души в метафорические п(е)ленки со-знания тих и практически неслышен рационально мыслящему индивиду. Впрочем, ничего удивительного здесь нет, поскольку этот шепот просто утопает в гуле повседневного "обобществлённого бытия". В "первобытных" же культурах, наоборот, существует целый институт шаманов, слушающих "архаический шёпот" и переводящих его на привычный язык слов, образов и жестов. Шаман ведает процессами кодирования-декодирования и перераспределения смысла. В своих интроспекциях — перемещениях по индивидуальному, коллективному и универсальному психоделическим пространствам он помогает найти спрятанные коды и осуществляет демегафоризацию — расколдовывание, освобождение души от пут — метафорических одежд со-знания. Шаманская методология заключается в сознательном нанесении себе психических травм и увечий с последующим их излечением. С помощью терапевтических жестов шаман исследует собственную психику, открывающую свое устройство в актах реагирования на жесты автотерапии. В своих исследованиях он приходит к тому, что сначала полностью осознает себя как отдельную часть универсума, затем осознает связи, с помощью которых он включается в разные части универсума, затем осознает нити, соединяющие эти части универсума, а затем осознает весь универсум. Говоря об осознании здесь стоило бы сделать оговорку, что речь идет об осознании посредством расширения со-знания, которое осуществляется через осмысление, отрефлексирование, запоминание и вчувствование шамана во вселенную. В итоге шаман вчувствуется (хочется сказать "вфилософствуется") в универсум, переставая быть собой и фактически становясь всей вселенной. Такое растворение позволяет ему на практике понять и прочувствовать в деталях разницу между "эмпирическим" и "чистым". Я.Сравнивая, разделяя и объединяя эти методики существования, шаман получает возможность переключаться, варьировать и комбинировать их в необходимых пропорциях, перемещаясь из контекста в контекст в максимально корректном психическом состоянии. За постижением опыта расширения следует освоение опыта сужения со-знания или "расширения внутрь". Комбинируя эти два опыта, т.е. фактически "смотря в две пары глаз", одна из которых — телескоп, а вторая — микроскоп, шаман видит вещь, человека и вселенную сразу извне и изнут-



ри. Обращенное на самое себя телескопическое зрение воспринимает психику как совокупность пси-сфер.

Второй базовой метафорой, описывающей со-знание, является метафора вкладывания. Адекватное описание вкладывающихся друг в друга психоделических пространств в вербальной форме дать практически невозможно. Для этого нужен метадискурс, о котором уже говорилось вначале — язык трансцендентного дескриптора, синтезирующий возможности смыслоописания, присущие разным дискурсам — научному, художественному, мистическому, преодолевающим свои границы и перестающим быть самими собой. Опыт трансординарного существования позволяет приблизиться к пониманию этого языка, распадающегося на суб-дискурсы. На наш взгляд, пси-слои, репрезентуемые суб-дискурсами, сферичны, герметичны, прозрачны и пребывают в “нежной рассогласованности” [[21, 48]] и постоянном движении друг относительно друга. В то же время, несмотря на герметичность, слои “реферируются между собой”, отражаясь друг в друге и отвечивая сходными моментами содержания. Эти “отражения” и “отсвечивания” сходных фрагментов содержания пси-слоев в каждый новый бесконечно малый темпоральный промежуток образуют Системы конденсированного опыта (СКО) — динамические структуры, без которых невозможно адекватно представить себе функционирование со-знания. Эти системы включают в себя окрашенные сходным образом переживания — одинаково заряженные нозмы со-знания и фактически являются сущностным устройством со-знания, спрятанным вглубь, скрытым внутри скорее формальных, нежели сущностных структур пси-слоев.

Современные исследования позволяют говорить о ментальной физике или квантовой физике со-знания. Одной из наиболее любопытных гипотез, посвященных физике со-знания является теория торсионных полей как носителей со-знания. Согласно этой гипотезе, главными свойствами торсионных полей, позволяющими считать их носителями информации в тонких мирах, являются безэнергетичность, а следовательно, безэнтропийность, сверхсветовые скорости распространения, проникновение сквозь обычные природные среды, малая константа взаимодействия. Это сопоставляется с эзотерической практикой, которая считает тонкий мир многослойным, причем наделяет верхние слои более тонкой “энергетической” структурой, содержащей набор своеобразных образцовых информационных матриц, по которым реализуется построение вещественного мира. [[22, 9]].

В дискурсе Маркса-Энгельса-Делёза-Гваттари со-знание может быть определено как многослойная сфера производства, распределения и перераспределения идей, образов и представлений. Трансформация со-знания здесь — внутренняя (по Берляеву, персоналистическая) революция. Ее предпосылками являются кризис перепроизводства традиционных идей, образов и представлений, и, как следствие, максимально ускоренное движение пси-сфер, приводящее к их необратимым изменениям, в ходе которых происходит разрушение, возникновение, уничтожение, перестановки и слипания. Ж.-П. Сартр считал, что без включенности со-знания в измерение человеческой реальности нельзя схватить специфику последней. Он считал, что невозможно помыслить человеческое бытие и сознание отдельно: “нет “сначала” человека, у которого было бы “потом” сознание, равно как и нет сознания до человека, человек и сознание даны “разом”” [[23, 12]]. Если апеллировать к дискурсу Сартра, с его сознанием, как неразложимой тотальностью, то со-знание будет представлять собой иерархию тотальностей, причем каждая из них в ходе разворачивания-свертывания переживания на мгновение подменяет собой всю иерархию.

Подводя итог сказанному, нужно заметить, что феномен трансформации со-знания обнаруживается в самых различных сферах проявления человеческого духа — от научной до религиозной. Наиболее же явно и любопытно он обнаруживает себя в современном искусстве, отдельное направление которого называется психоделическим. В изобразительном искусстве трансформация со-знания выразилось в препарировании реалистических изображений, их расслоении на плоскости, лучи, цветоповерхности, вспышки, а также в открытии “абстрактного изображения”. Импрессионисты первыми предложили вариант искусства, представляющего реальность, трансформированную посредством расфокусированного взгляда, деконструирующего бинарную оппозицию “ясное-замутненное”. Кубисты показали, с одной стороны, гипертрофированную угловатость реальности, ее остроту, остроструктурность, граненость. Кубистский коллаж, напротив, демонстрировал фрагментарность, случайность и разобщенность изображений, сшитых воедино нитью ассоциаций. Именно в искусстве коллажа, на наш взгляд, можно увидеть первую попытку описания структуры человеческой психики как формально многофрагментного, а фактически многослойного образования, уровни которого связаны кодирующей цепочкой метафор. Аналитическое искусство П. Филонова и его последователей развивало идею многослойности человеческой психики, делая акцент на единстве слоев коллажированного изображения, выполняемого в отличие от коллажа в единой технике. Абстракционизм шел еще дальше — в свободно трактуемых картинах В. Кан-

динского, К.Малевича, Х.Миро, Д.Поллока впервые можно было увидеть карты и схемы внутриспсихического пространства, демонстрирующие атомарную структуру со-знания, состоящего из элементов упорядоченного космоса (геометрическая абстракция П.Мондриана, К.Малевича, Э.Лисицкого), и дисгармонического хаоса (лирическая абстракция В.Кандинского, Х.Миро, абстрактный экспрессионизм Д.Поллока). Согласно К.Г.Юнгу, абстрактное "...необъектное искусство берет свое содержание непосредственно из "внутреннего". Это "внутреннее" не соответствует сознанию, поскольку сознание содержит образы объектов в том виде, как мы их обычно видим, и чей облик, таким образом необходимо совпадает с ожидаемым..." [[24, 86]]. Сюрреалисты пошли еще дальше — посредством автоматического письма они пытались уловить и зафиксировать чистое движение мысли во внутриспсихическом пространстве. Работы С.Дали, построенные на оптическом эффекте мерцания изображений наглядно иллюстрируют идею конвертируемости содержания психических слоев. Возможность такого синтеза наглядно демонстрируется в работах Мерел Мираж [[25, 30-31]]. Все "многослойных" видеофильмах одновременно разворачивается несколько изобразительных рядов, накладывающихся друг на друга. В.Тупицын экстрополирует двуслойное "душевное устройство" (сознание-бессознательное) на искусство. По его мнению базовые психические стихии — сознание и бессознательное продуцируют базовые изобразительные средства — линию и цвет. Стихия цвета символизирует хаотические массы бессознательного, а стихия линии — упорядоченное-и-упорядочивающее сознание. Он считает, что "...речь идет о воспитательном, дисциплинарном акте, в результате которого *enfant terrible* художественного видения мира обучается языку послушания: нерепрезентативное идет на компромисс с репрезентацией, а "оптическое бессознательное" коррумпируется ментальным зрением. То, что в данном случае подлежит аффирмации, прежде всего осознание красочной стихией своего "гражданства" в пределах контура, воспринимаемого как феноменологическое "epokhe", посредством которого, если верить Гуссерлю — расчищается путь к "эссенциям"... Оба они (и контур и заполнение) в равной степени вовлечены в процесс взаимного конвертирования и попеременного превращения из объекта репрессии в ее субъект." [[26, 33]].

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что пребывая трансординарном психическом модуле, художник фиксирует трансформационное видение реальности полностью или частично абстрагируясь от неё и представляя на выходе психоделизированный (т.е. созданный в состоянии психической трансформации и обладающий способностью производить на зрителя психоделизирующий эффект) художественный артефакт.

#### Литература

1. А. Камю. Миф о Сизифе. — М., 1990.
2. Ю. Цаплин. Маленький счастливый вечер. — Харьков, 1997.
3. Словарь современного русского языка. — М.; Л., 1963.
4. Теория личности в западно-европейской психологии. — Самара, 1996.
5. Р. Гербер. Вибрационная медицина. — М., 1998.
6. Н. Волченко. Духовная экоэтика в мире сознания и в Интернете / Сознание и физическая реальность. — т. 2 № 4. — 1997.
7. Современный философский словарь. М., 1996.
8. Д. Пиликин. Фабрика найденных одежд / Художественный журнал. — № 18. — 1997.
9. О. М. Айванхов. Закон космической морали. — М., 1996.
10. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. — М., 1987.
11. П. Куттер. Современный психоанализ. — М., 1997.
12. Г. Гессе. Художник и психоанализ / Называть вещи своими именами. — М., 1986.
13. А. Крученых. Кукиш пошлякам. М., 1997.
14. "Инспекция "Медицинская Герменевтика" Идеотехника и рекреация. — М., 1996.
15. К вопросу о мерцании мира. Беседа с В. А. Подорогой / Логос. — М., 1993.
16. О. М. Айванхов. Закон космической морали. М., 1996.
17. Л. Веснина. Трансперцентное восприятие / Философские перипетии. — № 409'98.
18. М. Ш. Магомед-Эминов. Трансформация личности. — М., 1998.
19. Проблема сознания в современной западной философии. — М., 1989.
20. С. Гроф. Области человеческого бессознательного. — М., 1996.
21. "Инспекция "Медицинская Герменевтика" Идеотехника и рекреация. — М., 1996.
22. Н. Волченко. Духовная экоэтика в мире сознания и в Интернете / Сознание и физическая реальность. — т. 2 № 4. 1997.
23. Проблема сознания в современной западной философии. — М., 1989.
24. К. - Г. Юнг. Пикассо / К. - Г. Юнг. Э. Нойманн. Психоанализ и искусство. М., Валкер, 1998.
25. Medien Kunst Aktuell. Current Media Art. Karlsruhe. — 1997.
26. В. Тупицын. Фарфоровая слонматка / Место печати. — 1997. — № 9.



## КАТЕГОРИЯ ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННЫХ СИСТЕМАХ ОБРАЗОВАНИЯ

**В** философской литературе уже однозначно закрепилось представление о современной культуре как о культуре полилога, одной из основных особенностей которой является сосуществование голосов различных культур, равноправие ряда истин.

Такая культура предполагает качественно иного, по сравнению с предшествующим, человека. Человек, адекватный современной культуре, характеризуется диалогическим сознанием, это человек, умеющий услышать и понять (но вовсе не обязательно принять) различные сосуществующие голоса-позиции, это человек, для которого наличие разных оснований — естественная ситуация, в которой он между тем способен сохранить свою собственную позицию, т.е. «диалогически общаться» [1].

Но изначально такое умение дано избранным, в большинстве случаев диалогическая позиция в сознании современного человека требует специального формирования. А для этого неизбежно наличие диалога в системе образования.

Такая позиция, т.е. позиция понимания ценности и необходимости диалогического общения в процессе формирования субъекта, представлена в современном образовании именами двух философов — В.В.Давыдова (система развивающего обучения) и В.С.Библера (школа диалога культур). Оба вышеуказанных философа в своих работах констатируют огромную значимость диалога в сознании современного человека. Но само понимание этой философской категории, ее структуры, организации и функций у В.В.Давыдова и В.С.Библера во многом полярны.

Остановимся более подробно на категории диалога, представленной в работах данных философов, и попытаемся соотнести их понимание этой категории.

В.В.Давыдов, излагая фундаментальные философские понятия, лежащие в основе теории развивающего обучения, дает следующую общую характеристику сознанию современного человека: «сознание — это воспроизведение человеком идеального плана своей целеполагающей деятельности и *идеального представительства в ней позиций других людей*» [2]. Поэтому основой становления сознания В.В.Давыдов считает диалогическую основу формирования совместной учебной деятельности, которая предполагает «поляризацию и координацию разных точек зрения на изучаемый предмет» [3].

Однако следует учесть, что содержание обучения философ видит в овладении теоретическими понятиями, а отсюда вытекает основная задача диалога — при помощи поляризации и координации различных точек зрения на изучаемый предмет открыть *суть, основание* понятия.

В.В.Давыдов подчеркивает, что овладение понятием практически невозможно без диалога нескольких сознаний, потому что собственное понимание не вытекает из мысли другого человека или своей собственной, а рождается из общения сознаний.

Понимание диалога В.В.Давыдовым во многом близко тем особенностям диалога сознаний, которые выделяет у М.Бахтина В.В.Гусаченко: «1) принципиальное равноправие (позиций.—Е.П.), 2) принципиальная незавершенность каждого, 3) интересубъективность» [4].

Основываясь на материалах исследований, проводимых Ю.А.Полуяновым [5], В.В.Давыдов представляет процесс присвоения детьми позиции другого человека следующим образом: *сосуществование разных точек зрения, попытка сближения разных позиций через отстраненную позицию, их совмещение в деятельности* одного ребенка [6].

Таким образом, в теории В.В.Давыдова представлен **диалог в рамках одного основания, диалог по основанию**. Однако это вовсе не «разговор» индивидуального понимания с образцом (что вообще не является диалогом), это соотнесение и *сообщение* равноправных позиций, результатом общения которых является впервые открытое для них ими самими основание, суть постигаемого явления.

Находящиеся в состоянии диалога позиции, по мнению В.В.Давыдова, не только фиксируют равноправие всех сторон, участвующих в диалоге, но и корректируют собственную позицию с учетом мнения других. Целью, итогом такого интересубъективного общения является присвоение, открытие истины, которая, рожденная подобным образом, не может не стать собственной. При этом В.В.Давыдов не утверждает единственность, уникальность постигнутой сути, но, исходя из определенного основания, суть может быть только единственной.

Иной взгляд на строение, задачи и функции диалога представлен в современной философии образования в работах В.С.Библера. В.С.Библер полагает, что человеческие культуры находятся в постоянном

общении. Поскольку каждая существующая в истории культура весьма своеобразна и не сводима к другим, то их общение является диалогом [7]. Содержание «школы диалога культур» как раз и есть диалог античной, средневековой культуры и культуры нового времени. Современный школьник может понять слово, число, предмет природы, художественное произведение только в том случае, если они рассматриваются с точки зрения различных культур — в их диалоге.

Исходя из позиции В.С. Библера, сознание современного человека — это *сосуществование и со-общение разных оснований одного и того же явления, понятия, разных логических начал*. Формирование такого сознания требует диалога различных форм понимания, **диалога оснований**.

Диалог оснований в сознании современного человека — явление труднодостижимое. Мы не можем не согласиться с В.В. Гусаченко в том, что подобный диалог имеет ограниченные возможности, потому что «мыслить за другого так же трудно, как и жить за другого» [8]. Но понимать и удерживать в сознании различные основания не есть «мыслить за другого», и такое понимание, на наш взгляд, возможно и не характеризуется ограниченностью.

Для диалога оснований необходимо, во-первых, *осознание субъектом самой возможности наличия разных оснований и*, во-вторых, *понимание сути этих оснований*. Вышесказанное не означает, что субъект лишается приверженности одному основанию, он лишь рассматривает «свое» основание как одно из возможных.

Свою очередь, понимание сути разных оснований невозможно без умения выделять, находить, открывать эту суть; в противном случае мы будем иметь дело не с различными основаниями в сознании, а с рядом формулировок, принятых на веру, причем этот ряд будет иметь тенденцию неуклонно возрастать в связи с отсутствием критерия разграничения основания и рядоположенных фактов. А умение выделять суть основания формируется только посредством диалога в рамках одного основания.

Таким образом, мы можем предположить, что диалог в рамках одного основания, представленный в работах В.В. Давыдова, и диалог оснований, связанный прежде всего с именем В.С. Библера, относительно задачи формирования диалогического сознания не столько полярны, сколько соподчинены. На наш взгляд, **диалог по одному основанию** (отметим ещё раз, что имеется в виду общение равноправных позиций с целью выявления сути основания) **является необходимой предпосылкой возможности существования диалога оснований**. Уважение и признание равноправной другой позиции в рамках одного основания, одной культуры позволяет понять позицию, стоящую на другом основании, другую культуру. **Т.е. диалог индивидов — необходимый плацдарм для старта диалога культур**. Формирование сознания, понимающего различные основания, могущего их увидеть и оценить, не лишаясь при этом собственного видения, включает в себя, таким образом, *два этапа*, первый из которых — *диалог по основанию*, а второй — *диалог разных оснований*. Первый создает «базу» для второго. Второй реализует «потенциал» первого.

Безусловно, выдвинутый тезис не может быть однозначным и требует более глубокой проработки. В XX веке и еще более, очевидно, в XXI веке возрастет необходимость действовать в неопределенных ситуациях. В связи с этим и воспитание личности должно быть школой неопределенности. Философско-методологической основой конкретного ответа на вопрос, какой должна быть такая школа, на наш взгляд, может послужить категория бесосновности, развиваемая в трудах ряда мыслителей XX века (М. Хайдеггер, Ж. Делез и др.).

#### Литература

1. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Худлит., 1972. — С. 84
2. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. — М.: Интор, 1996. — С. 43
3. Там же. — С. 216
4. Гусаченко В.В. Жизнь и смерть субъекта. Очерки философской теории субъективности. — К, 1995. — С. 66
5. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. — С. 223
6. См.: Матис Т.А., Полуянов Ю.А. Присвоение позиции другого человека при коллективных формах учебной деятельности детей // Современное состояние и перспективы развивающего обучения. — Красноярск, 1990
7. См.: Библиер В.С. От наукоучения — к логике культуры. — М., 1991. — С. 288-196
8. Гусаченко В.В. Жизнь и смерть субъекта. — С. 66



## ТВОРЧЕСТВО: СУБЛИМАЦИЯ ИЛИ ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА.

**К**ак ответить на вопрос, что движет человеком? Почему мы выбираем (если выбираем) именно такую профессию, совершаем определенные поступки, занимаемся какой-либо деятельностью.

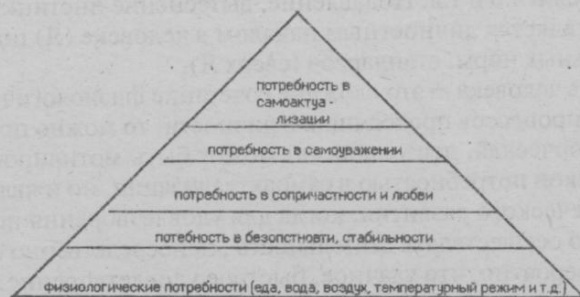
На эти вопросы на сегодняшний день нет однозначных ответов. Вероятно, сложность решения этого вопроса состоит в том, что все мы разные. Поиски ответов на эти вопросы ведутся разными науками: философией, психологией, социологией и другими так как очевидно, что многие глобальные проблемы (загрязнение окружающей среды, ядерные отходы, рост наркомании, межнациональные конфликты и др.) результат именно деятельности человека. Но вместе с тем можно привести немало примеров позитивной, созидательной деятельности людей.

Немецкий психолог З. Фрейд предположил, что сфера психики человека состоит на 85 % из бессознательного и на 15 % осознается человеком. Ответить на вопрос, на сколько созидательная и разрушительная деятельность осознаваема человеком не просто. Одна из причин в том, что на сегодняшний день нет ни достоверных доказательств, ни опровержений, того, является ли мысль и слово человека разрушительным или созидательным фактором. Однако то, что существует речевая и мыслительная деятельность человека, сомнению не подлежит.

Созидание, создание, творчество — на сколько эта деятельность характерна для человека, присуща человеческой природе?

Психологи-гуманисты утверждают, что способность творить — это естественная черта человека, присущая каждому от рождения. “Птицы летают, деревья роняют листву, люди творят”<sup>1</sup> - писал американский психолог А. Маслоу.

Так как для многих людей слово “творчество” ассоциируется с “искусством” или “научкой” (и в этом состоит одна из особенностей нашего восприятия), считаю необходимым привести полное определение понятия “творчество”, так, как оно дается в толковом словаре. “Творчество — в прямом смысле — есть созидание нового. В таком значении это слово могло быть применено ко всем процессам органической и неорганической жизни, ибо жизнь — ряд непрерывных изменений и всё обновляющееся и всё зарождающееся в природе есть продукт творческих сил. Но понятие творчества предполагает личное начало и соответствующее ему слово употребляется по преимуществу к деятельности человека. В этом общепринятом смысле творчество — условный термин для обозначения психического акта, выражающегося в воплощении, воспроизведении или комбинации данных нашего сознания, в (относительно) новой форме, в области отвлеченной мысли, художественной и практической деятельности (Т. научное, Т. поэтическое, музыкальное, Т. в изобразительных искусствах, Т. администра-



тора, подководца и т.п.)”<sup>2</sup>

Исходя из определения совершенно очевидно, что новый способ мышления, общения, новые приемы и методы деятельности созданные человеком, могут быть отнесены к творческой деятельности. Создание самого себя — это творчество для человека на этапе, пока он себя создает.

А. Маслоу предложил пирамиду потребностей (схема приводится ниже), которой мотивируется деятельность человека.

Исходя из его предположений, более высокие потребности человек не начинает удовлетворять, не удовлетворив основные, на которых построена пирамида. Но точно так же как потребности не выступают для человека в отдельном, четко дифференцированном виде, так и удовлетворение их происходит не по раздельности, и не только в результате, но и в процессе деятельности.

Для примера возьмем простое употребление пищи. Во время осуществления этой деятельности человек во-первых, удовлетворяет свою физиологическую потребность; во-вторых, обеспечивает (на какое-то время) свою стабильность; в-третьих, удовлетворяет либо не удовлетворяет свою потребность в самоуважении (в зависимости от соответствия качества пищи уровню требования к ней); в-четвертых, удовлетворяет либо не удовлетворяет свою потребность в сопричастности (в зависимости от того разделяет ли свою пищу с кем-то или нет); в-пятых, создает предпосылки для самоактуализации (т.к. удовлетворяются основные ступени пирамиды потребностей). Следует особо подчеркнуть предпосылки, а не удовлетворение потребности в самоактуализации.

Следующий пример, поисковая научная деятельность. Осуществляя ее, человек, во-первых, удовлетворяет свою потребность в самоактуализации; во-вторых, удовлетворяет потребность в сопричастности (например, к общечеловеческому научному поиску); в-третьих, удовлетворяет или не удовлетворяет свою потребность в самоуважении (в зависимости от соотношения результатов научного поиска и уровня требования к нему); в-четвертых и в-пятых, создает предпосылки для удовлетворения потребности в стабильности и физиологических потребностей. Особо следует подчеркнуть предпосылки, а не удовлетворение потребностей, что зависит от того, на сколько его научный поиск будет признан обществом, как необходимый.

В первом случае удовлетворение пирамиды потребностей происходит снизу вверх (рис. 1), во втором — сверху вниз (рис. 2) Схема удовлетворения потребностей (рис 2) может так же быть иллюстрацией понятия сублимация введенной Фрейдом.

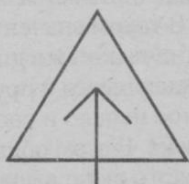


рис.1



рис.2

Сублимация (дословно “возвышение”) есть превращение энергии подавленных сексуальных побуждений в другие, культурные виды деятельности: политику, научное и художественное творчество, религию и т.д. Подавление, вытеснение инстинктов, (направляемых в другое русло), осуществляется личностным началом в человеке (Я) под влиянием требований, например, моральных норм, стандартов (сверх Я).

Так как деятельность человека — это сложное сочетание физиологических, психологических, социокультурных процессов проходящих в личности, то можно предположить что одна и та же (например, творческая, деятельность) может быть мотивирована не только естественной психологической потребностью в самоактуализации, но и являться сублимацией.

На тех этапах человеческого развития, когда для удовлетворения потребности в еде или тепле, необходимо было осуществлять деятельность, непосредственно связанную с добычей пищи и тепла, весьма вероятно, что удачное, быстрое удовлетворение этих потребностей и создавало предпосылки для осуществления деятельности, которую можно было назвать “чистой самоактуализацией”. Эта могла быть созидательная, творческая деятельность в “чистом” виде, не дающая ничего более, как удовлетворения потребности в самоактуализации. Пирамида потребности удовлетворялась по схеме снизу вверх (рис. 1).



В наше время очень мало людей связано с непосредственным производством питания во всем его разнообразном объеме. Большинство выполняет деятельность, оцениваемую обществом денежным эквивалентом, посредством которого в дальнейшем удовлетворяются основные физиологические потребности.

При низкой денежной оценке труда, у человека возникают сложности в удовлетворении основных потребностей. Причины низкого оценивания труда человека могут быть разными: низкий уровень развития общества, низкое качество труда, невостребованность данного труда обществом и др.

Но в связи с тем, что основные потребности должны быть удовлетворены непосредственно для существования, человек должен в наше время сознательно осуществлять перенос энергии всех своих импульсов в деятельность, которая будет оценена таким образом, что даст возможность удовлетворить основные потребности и следующие, базирующиеся на них. Что же касается самоактуализации, то удовлетворять ее можно используя естественную врожденную творческую способность в любом виде деятельности. Можно творчески подходить к организации своего рабочего места, творчески создавать новые приемы воспитания, обучения и тем более творчески относиться к любому виду производства.

Таким образом, созидательная деятельность человека может быть мотивирована естественной врожденной потребностью, может быть причиной переноса энергии подавленных сексуальных импульсов, может так же сознательно осуществляться человеком в любом виде деятельности.

#### Литература

1. Зиглер Д., Хьелл Л. "Теория личности", М., 1997, с. 246
2. Пономарев В.Я. "Психология творчества", М., "Наука", 1976, с.11