

О.Н. Перепелица

ДИОНИС/НИЦШЕ: К НОВОМУ ТИПУ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

«Поняли ли меня? – Дионис против Распятого...», – завершает Ницше адресованную себе автобиографию «Ессе Номо. Как становятся сами собою». Это «ессе номо» Пилата в сторону Христа, здесь переадресованное Ницше самому себе, подводит итог всей его философии. И если не списывать на «сумасшествие» чередование подписей «Дионис» и «Распятый» под последними почтовыми открытками, рассылаемыми Ницше из Турина, то для понимания этого противостояния двух типов «ессе номо», появляется как бы некая интригующая завязка.

По Ницше, отрицание и утверждение – две основные установки, которые проявляются в отношении человека к миру, к жизни. Decadens, ressentiment, пессимизм, нигилизм характеризуют историю человечества после Сократа. В христианстве эта нигилистическая установка проявляет себя самым ярким образом. Иисус понимается Ницше, как психологический тип, противоположный герою (борцу) и гению (творцу): он не борется ибо нет врагов (все противоположности упраздняются, нет различий, «как дитя Божье, каждый равен каждому»), и не творит, ибо «Царствие Небесно внутри вас», т.е. все уже сотворено, достигло своего конца в *сущем* мире. Но так как жизнь, бытие, сущее представляется Ницше как становление – а становление есть борьба, преодоление и творчество, рост, (вос)производство, воля к власти – получается, что *дело* [практика] блаженного [Иисуса] проявляется в том, что он проходит мимо мира, или сквозь мир, не позволяя ему себя затронуть [1, с. 17]. Сущее, несущее самое себя, это нечто несущееся (одновременно воспроизводящееся и мчащееся вперед и вверх (растущее)), *не-существенно* для Иисуса, оно даже вовсе *не-сущее* для него в отличие от Бога, *Сущего* на небесах, которые *внутри* человека. Иисус пребывает, мыслит за пределами всего – религии, культуры, истории, etc. Это скорее «идиот» («говоря со строгостью физиолога»), понимаемый в виде смеси идей Толстого (непротивление злу) и Достоевского [2, с. 325 – 326], который учит новому поведению, но не новой вере: *евангельская практика* ведет к Богу, она и есть «Бог». Эта практика вытекает из признания реальности только как *внутренней* реальности; глубина (в понимании Ницше – инстинкт, воля) и высота (проект, идеал, желание) смешиваются, отождествляются («Я и Отец – одно» (Иоан.10: 30)), поверхность жизни понимается здесь лишь как символ, как «повод для притчи», все происходит словно в пустоте, в некоем Ничто сущего, – и Иисус, следовательно, нигилист, который смертью на кресте показывает, как нужно жить. Христианство же, таким образом, обожествляет все что страдает, все что на кресте и, следовательно, оно – победа декаданса. Ницше берется пройти до конца и преодолеть этот нигилизм, преодолеть жизненную стратегию отрицания поверхности. Но он вовсе *не снимает* христианство – именно на этой *поверхности* ведет свою *пляску* его Дионис, с которым он отождествляет своего «двойника» Заратустру.

Дионис – это «подтверждение жизни даже в самых непостижимых и суровых ее проблемах, воля к жизни, ликующая в жертве своими высшими типами собственной неисчерпаемости» [3, с. 421]. Это «божество» открытости (свободы [Хайдеггер]). «У меня нет никакого основания прикрывать мою наготу», – говорит Дионис [4, с. 253] и *открывает*, что такое глубина, что такое высота и что такое истина. Истиной оказывается поверхность (нагое тело, не покрытое даже одеждой высокого стиля), соприкасающаяся со множеством других поверхностей и *открывающихся* в/на них глубины и высоты, которые как бы растворяются, исчезают в/на поверхности, которые сразу же обесмысливаются, отделяясь



от поверхности. Но Дионис, – бог, утверждающий сущее, жизнь, еще ко всему и бог-философ. Однако,

он философствует/действует в ситуации, когда «Бог мертв», т.е. не просто все старые ценности мертвы, не просто мертво нечто сверхчувственное и трансцендентное, а упразднено само место сверхчувственного [5, с. 65]. Но умерщвление Бога, как пишет Батай, – это жертвоприношение, когда «вместе с Богом, вместе со мной [человеком] гибнет нечистая совесть устроителей жертвоприношения» [6, с. 228]. Бог жертвуется за Ничто [4, с. 110]. И это Ничто, означающее здесь отсутствие сверхчувственного, обязательного [идеального, проектируемого, растлаженного] мира ширится во все концы [7, с. 147]. Торжествует нигилизм. И человек остается один на один с собой, он сам должен себя создавать, ибо Бог, который все видел, Бог-свидетель, Бог-судья, Бог-адвокат убит. Но,

смерть Бога – это начало пути: «В самом деле, мы, философы, и «свободные умы», чувствуем себя при вести, что «старый Бог умер» как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, предчувствия, ожидания, – наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь «открытого моря»» [8, с. 528]. Итак, открывается новый горизонт с возможностью новой горизонтали, новой вертикали, новой системы координат, горизонт, впрочем, всегда удаляющийся от нас, никогда недостижимый, всегда находящийся впереди, единственный «ориентир», но и горизонт, преодолеваемый, когда он перестает быть горизонтом, горизонт, с другой стороны, оказывающийся позади, – собственно, Ничто, лишь часть бесконечного круговорота Океана. Кажется, что здесь за смертью Бога наступает и смерть формы – человек, ведь, в сущности, образ горизонта – это образ сверхчеловека (без интонаций Адольфа Гитлера), скорее понимаемого как «формальное соединение новых сил с силами внутри человека» [9, с. 171].

Здесь, возможно, дионисическое философствование не просто возвращает нас к досократикам, как пишет Делез, выделяя три типа философов: 1) досократики, как философы глубины, когда мысль помещена внутрь пещеры и жизни, в глубину, которая пожирает их, как Эмпедокла, оставляя поверхность вещам (сандалиям), Дионис является таким философом; 2) платонизм, как философия восхождения, когда покидается пещера, когда все происходит на высоте, и поверхность наделена иллюзиями типа невидимых Идей (крыльев), это Аполлон; 3) мегарики, киники и стоики как философы поверхности, когда *больше нет ни глубины, ни высоты*, и на поверхности происходит смешение всего, есть только поверхность («выворачивающийся плащ Антисфена»), на которой можно писать пальцем, как на запотевшем стекле. Здесь выступает Геракл [10, с. 158 – 164].

И Дионис Ницше предстает нам, как пишет Делез, в своих двух обликах: расчлененным (вскрытое, изорванное тело) и непроницаемым (бесстрастная голова без органов) [10, с. 160]. Такой Дионис, несомненно, скорее напоминает шизофреника-каталептика, когда распад разума завершается застыванием тела. Действительно, Дионис/Ницше распадается (или лучше сказать «драпируется» [А. Белый], примеряет различные маски, посещает самые укромные уголки), но, распадаясь, он не теряет себя, и поэтому он не нуждается в застывании. Каталепсис Диониса не завершается каталепсией. Наоборот, воскресающий Дионис объединяет в себе глубину, высоту и поверхность, снимает даже изнанку последней ради нового активного утверждения ее. Развивая символику гераклитового становления, Ницше, скорее, создает новый тип философа, представленный Дионисом/Заратустрой, спускающимся с гор и покидающим пещеру, который не ищет счастья ни вверху, ни внизу (ибо нет ни того, ни другого). И, несомненно, он Распятый в качестве пустующей высоты, но он же и против Распятого в качестве непроницаемой глубины Диониса, потому что он поверхность, утверждающая саму себя, становящаяся собой в бесконечности океана-становления, не имеющего

изнанки, но могущего унести в свою бездну. В этом плавании он уже не нуждается в Спасителе и сам *не желает* быть спасителем, он *не желает* (в отличие от Христа (Марк. 4: 37-40)), чтобы ветер утих и сделалась великая тишина, ему мало бестревожности Пирронова поросенка [8, с. 380 – 381], – он желает не только есть, но и играть, творить, выходя к горизонту: «...Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты – больше, мы снесли и саму землю! Ну, кораблик! Берегись! Вокруг тебя океан: правда, он не всегда ревет и порою лежит, словно шелк и золото, грезя о благе. Но наступит время, и ты узнаешь, что он бесконечен, и что нет ничего страшнее бесконечности. О, бедная птица, жившая прежде на воле, а нынче бьющаяся о стены этой клетки! Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше *свободы*, – а «суши» – то и нет больше!» [11, с. 446]. Поверхность не стоит на месте, но становится, несется, скользит вместе с нами, и это длится бесконечно «между двумя Ничто»: Ничто высоты (*внешнее*), которая смешивается с поверхностью, присуща поверхности, – собственно поверхность, и Ничто глубины (*внутреннее*), всегда перетекающей в поверхность. Дело философа здесь состоит уже не в том, чтобы витать над водою (подобно ветхозаветному духу), не в том даже, чтобы ходить по воде, а в том, чтобы держаться на ее поверхности, купаться в ней, быть пробкой, погружающейся в каждую глубину и всплывающей снова наверх, играющей, как масло на темных морях [12, т. 2, с. 437], пробкой, не отбрасывающей тени; быть не-отчужденным от реальности становления, философствовать молотом, забивая гвозди, распиная все, в том числе и себя самого, превращая все в материал для своего строительства, превращая себя в материал, материю, матку для созидания себя-ребенка, созидającego новые ценности. Следовательно, здесь Дионис против Распятого, но и Дионис вместе с Распятием: вернее, Дионис против Распятого *в* Распятии, ведь последний включает в себя возносящегося над землей Аполлона (Платона) и превращающего воду в вино Диониса, пьющего с грешниками и грешницами. Здесь перед нами предстает пробка, плескающаяся в жизни – океане–вине, *заигрывающая* с ускользающим горизонтом. И если Дионис/Ницше и не дает твердую почву, то, по крайней мере, возвращает поверхность. Символы Ницше *кивают*: человек никогда *не есть*, он неотделим от поверхности становления, и собственно от человека зависит его экзистенция: будет он *легким*, как пробка, играющим как ребенок, танцующим созидающим, даже своим Нет говорящим Да, или *тяжелым*, навьюченным, как верблюд, высота желания которого тянет, как это не парадоксально, все глубже.

Литература

1. Ясперс К. Ницше и христианство / Пер. с нем. Т.Ю. Бородай. – М., 1994.
2. Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла; Казус Вагнер; Антихрист; Ессе Номо: Сборник / Пер. с нем. – М., 1997. – С. 297 – 371.
3. Ницше Ф. Ессе Номо // Там же. – С. 373 – 468.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Там же. – С. 55 – 257.
5. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М., 1993. – С. 63 – 176.
6. Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. с фр. С.А. Фекина – СПб, 1997.
7. Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Вопросы философии. – 1990 – № 7. – С. 143 – 176.
8. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник / Пер. с нем. – М. – Мн., 1997. – С. 319 – 600.
9. Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке // Делез Ж. Фуко / Пер. с фр. Е.В. Семиной. – М., 1998. – С. 160 – 171.
10. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирской. – М., 1995.
11. Диоген . 1аэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.А. Гаспарова. – М., 1979. – 620 с.
12. Ницше Ф. Дифирамбы Дионису // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. – М. – Мн., 1996. – С. 434 – 461.



Н.В. Лубенец

ОНТОЛОГИЯ ОДИНОЧЕСТВА ПО Э. ЛЕВИНАСУ

«Место», где одиночество возникает – это ситуация полагания связи, где существующий сочетается с актом-существования. В поисках этой ситуации Левинас приходит к первичности «l'exister» по отношению к существующему. Подобное разделение родственно хайдеггеровскому различению Sein и Seiendes, бытия и сущего. Однако Хайдеггер различает, но не разделяет, для него «Бытие – это всегда бытие существующего» (2, 1. 9.) и по отдельности они им не мыслятся. Тем не менее, и в его понятии «заброшенности» Левинас находит намек на первичность акта-существования. «... Geworfenheit как «брошенность» ... куда? – в существование» (1, с. 31). Описывая акт-существования без существующего Левинас говорит о нем как о некоем «поле сил», характеризуемом безличным оборотом «il y a» (имеется), анонимном как «холодает» или «вечереет». «... акт-существования... – это само «бытие», невыразимое существительным; это глагол. Акт существования нельзя утверждать, ибо утверждают всегда нечто сущее, но он неотделен, ибо отрицать его невозможно. Оно не привязано ни к какому сущему, потому-то мы и называем его ничейным или анонимным» (1, с.33).

Феноменологически анонимному акту-существования у Левинаса соответствует бессонница – безличное «бдение без цели». Оно не в нашей власти, его невозможно прекратить, в нем нет начала и конца, лишь непрерывное безличное «имеется». Это «ситуация» вечности, в которой также нет субъекта, который мог бы стать точкой отсчета. Бдение, связываемое с безличным актом-существования с необходимостью отличается от сознания, оно скорее противоположно ему, поскольку сознание – это как раз возможность это бдение прервать, – скрыться в бес-сознательном, спрятаться в сон «как в свое частное владение» – поставить точку и снова начать. Сознание – это возможность начала. Появление этой возможности и есть событие «гипостазиса». Нечто, что существует, явившись как свобода начала, становится властью над и присваивает себе акт-существование, до этого анонимный. Вместе с тем, прерывание и начало, конституирующие возникновение существующего – это исхождение из и возвращение в себя, т.е. самоотождествление, посредством которого существующий отныне заключен в себя. Лишь только возникнув, существующий уже монада и одиночество.

«Гипостазис» – «место», где анонимность, бдение, чистое событие- глагол, бесконечность, вечность, обрываются, и где, как эффекты этого обрыва возникают, соответственно, Я, одиночество, сознание, существующий, существительное, настоящее. Суть этих последних и состоит в обрыве-начале. Их общая структура – самоначинание. С самого начала одиночество связано для существующего с двумя одинаково интенсивными по значимости, но противоположными по значению (в перспективе их переживания) последствиями. С одной стороны (одиночество) как необходимое обстоятельство существования и ровесник возникновения существующего, суть которого состоит в овладении последним своим актом-существования, в приобретении первой свободы – свободы начала, одиночество выступает как независимость, самостояние, вырвавшееся из анонимности. В связи с этим Левинас напоминает о забытых экзистенциалистами, связавшими одиночество лишь с отчаянием, «всех байронических и романтических литературно-психологических тем, где одиночество выступало гордым, аристократичным, гениальным».

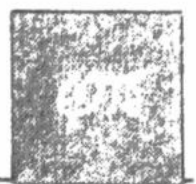
С другой стороны, единство существующего, конституированное движением отождествления – исхождением из и возвращением в себя оборачивается для

существующего неизбежностью себя, прикованностью к себе, необходимостью заняться собой. Свобода оборачивается ответственностью. В этом состоит материальность существования. Она необходимо сопровождает возникновение субъекта в его свободе быть существующим. Таков онтологический смысл тела, как «конкретного события связи Я с Самим собой». В этой неизбежной сцепленности одиночества и материальности и лежит по Левинасу причина того, что две противостоящие в истории философии точки зрения – философия одиночества в лице Паскаля, Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера (изобличающая повседневность – выражение, «воплощение» изначальной материальности человека) – как падение, «divertissement», бегство от своего метафизического предназначения, простое забвение одиночества); и социалистический гуманизм, выступающий, напротив, с позиции материальности (и для которого одиночество выглядит как «ложь, пустословие», «вздорные мечтания неуравновешенного индивида», и по сути такое же «отвлечение, но на этот раз от материального мира «с его хлебом насущным» и экономическими проблемами, от мира, «побуждающего нас к сплоченности и здравомыслию»), обе эти позиции одинаково искренни и с равным правом претендуют на правоту.

Но в своих притязаниях на всеобщность и осмысление позиции оппонентов как не подлинной, каждая из них исходит из первичности переживания, приоритет которого отстаивает потребность спастись и потребность удовлетворить свои нужды. Из концепции же Левинаса следует, что между этими потребностями и переживаниями нет ни отношений взаимоисключения, следствия или причинности, ни последовательности, как если бы спасения искали, когда все нужды уже полностью удовлетворены, или напротив, только их неудовлетворенность приближала бы осознание человеком своего предназначения. Отнюдь, повседневность, обращенность к миру есть первая, основополагающая попытка субъекта преодолеть свою материальность, «распутать узы между Я и Самим Собою», первый рывок к спасению и освобождению. В связи с этим Левинас описывает повседневность, мир как они даны нам в актах пользования. Причем пользование он рассматривает как «питание», связь с предметами как с «пищей», о которой он говорит, что она есть цель пользования сама по себе и которую он противопоставляет хайдеггеровскому представлению мира как системы орудий, любое из которых используется для и встречается в рамках отсылочной тотальности, конечной целью которой является забота о существовании.

Нигде в феноменальном порядке объект действия не относится к заботе о существовании, он сам образует наше существование. Мы дышим для дыхания, едим и пьем для еды и питья, учимся, чтобы удовлетворить любопытство... Все это не для жизни, все это жизнь. Только во времена нищеты и лишений тень потусторонней конечности ложится на объект желания... когда мы едим, пьем, и греемся, чтобы не умереть, когда еда становится горючим» (цит. по 1, с.114). Левинас защищает подлинность повседневных потребностей, искренность голода и жажды, поскольку именно мир как пища предлагает субъекту свое соучастие в акт-существование и позволяет посредством экстатичности пользования «существовать в отдалении от себя». Выходя из себя к «пище», субъект отделяется от себя, и между Я и Самим Собою возникает зазор. В поглощенности поглощаемым предметом происходит «забвение себя и как бы первое самоотречение». В мире, в месте возвращения к себе отчасти преодолевается материальность самотождественного субъекта.

Кроме того, пользование, будучи также и ощущением, для обеспечения возможности субъектом встретить предмет нуждается в свете. В этом смысле свет есть условие для возможности субъекта отделиться от себя. Однако свет позволяет встретить нечто иное, лишь так, словно бы оно изошло от меня. Будучи способом для субъекта отделиться от собственной материальности, знание и свет в силу своей всеобщности и беспредельности не преодолевают, а довершают одиночество и обрекают «быть одной-



единственной точкой отсчета всего. Итак, пользование в силу своей обусловленности светом освобождая субъекта от материальности, не избавляет от одиночества. Мало того, путь, который необходимо пройти, чтобы взять предмет – работа, труд, отмечен, в своем исходном смысле, - труд как труждение, т.е. тягота и мука, - печатью обремененности существованием самого себя. В этом смысле одиночество, «воплощается» в муках по преимуществу, и, пожалуй, в наиболее выраженной форме – в феномене физического страдания.

В физическом страдании для Левинаса важны два аспекта. Во-первых, для ситуации страдания характерна «невозможность отделиться от данного мига существования», «отсутствие прибежища», «загнанность в бытие»; структура мук состоит в «привязанности к мукам». Здесь как бы проступает, давит над субъектом неумолимость акта-существования, над которым существующий властвует по минимуму, и субъектом которого он является лишь посредством переживания – т.е. света и знания. Во-вторых, на пределе страдания возникает предчувствие смерти, как события, лишаящего субъекта последнего минимума власти; доводящего пассивность, заключенную в страдании, до предела; когда о «переживании» этой пассивности можно говорить лишь как о «переживании» в кавычках, поскольку этим событием отмечается область, для которой определяющим является отсутствие света, где нельзя больше ничего мочь даже посредством этой последней возможности.

Говоря о смерти, увиденной из ситуации страдания, не столько как о ничто, сколько как о событии, которое субъект уже не может взять на себя, событии, «отчуждающим его акт- существование, Левинас ищет и обнаруживает в нем появление «другого». Это абсолютно «другое» не то иное, что встречалось субъектом в мире и посредством света возвращалось к нему же самому, оставляя его в одиночестве. Раскалывая единство существующего и его акта- существования. Событие же другого смерти разрушает одиночество. С появлением другого в горизонте существования становится возможным говорить о возникновении подлинного будущего – грядущего. Это «грядущее» Левинаса с необходимостью отличается от будущего как порыва и динамизма или будущего как предвосхищения или проекта, поскольку все это – формы «имеющегося» настоящего, возникшего в глубине «гипостазиса», настоящего, которое «не способно выйти за пределы себя и захватить будущее». Грядущее это как раз то другое, которое существующий, настоящее схватить не может, которое сваливается на нас и завладевает нами. Но это будущее смерти, чтобы стать элементом времени должно как то сочетаться с настоящим, а до тех пор оно ничейное не взятое на себя.

Ситуация события другого, в котором субъект ничего сам не может мочь, над которым он не властен, но, тем не менее, обращен к нему, и посредством этой обращенности преодолевает смерть, оставаясь собою лицом к лицу с другим, и есть как раз та ситуация, в которой вершится время, настоящее связывается с будущим. «Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории»(1, с. 81). Итак, другой для Левинаса – это абсолютно другое, перед лицом которого субъект сохраняет свою отделенность и личностность, другой – это тайна. Тот факт, что отношение с другим обычно описывалось не как отношение с тайной, Левинас объясняет тем, что «исследовали другое уже в текучести жизни, ... где его одиночество и сущностная дружба прикрыты приличиями» (1, с. 90). Суть этих «приличий», лишаящих субъекта выделенной позиции, приравнивающих его к другому, который в свою очередь понимается как другой – такой же, как *alter ego*, состоит, надо понимать, в культурных установках, конституированных трансценденцией в средствах выражения, тема которой упоминается, но не развивается Левинасом, и которая на ряду с трансценденцией в мир является следствием гипостазиса.

Однако Левинас ищет такого другого, который оставался бы абсолютно другим, несмотря на все реально складывающиеся отношения с ним. Такую максимальную

другость он находит в противоположности полов и абсолютизирует ее под именем «женского», которое представляется как событие в акте- существование того же ранга, что и сознание, в котором завершается гипостазис, но противоположное по направлению – не трансценденция к свету, но ускользание, скрывающееся в тайну. Ситуация отношения с такой абсолютной дружостью, а именно любовь, эрос, описывается Левинасом. Гипостазис, возникновение существующего, как он показан Левинасом, демонстрирует изначальную связанность власти, свободы и света, суть которых состоит в эффекте начала, поэтому отношение с другим, понятое как отношение двух свобод с необходимостью оборачивалось бы ситуацией могущества, владения или борьбы. Любовь с необходимостью предполагает парность. Эрос – это «плюралистический акт-существования».

Способ, каким эрос осуществляется во времени, а именно любовное наслаждение, в соответствии с конституирующей его тайной другого, понимается как «событие грядущего, очищенное от всякого содержания». Не ожидание какого-то конкретного события, что предполагало бы предвосхищение, проект, и значит настоящее, гипостазис и свет, но будущее как событие того, что не может стать нашим и нами..., но что должно прийти, и что приходя, тем не менее отсутствует, никогда не бывает в наличии. «Ласка питается безмерностью голода... для нее характерны изначальные незнание и неупорядоченность... это игра без намерения и цели». Однако здесь мы, прежде лишь прослеживая ход мысли Левинаса и повторяя его шаги, вынуждены, как нам кажется остановиться, чтобы поставить ряд вопросов. Является ли эрос «основополагающим феноменом» любых отношений с другим, из которого иные варианты этих отношений выводятся как более или менее дефективные или индифферентные модусы, как это происходит у Хайдеггера в «Бытии и времени»? Или это метафора, матрица, несущая в себе общую структуру всех отношений данного рода? Или более того, - единственная ситуация, где субъект встречается с чем- то, что недоступно его властвованию ни посредством света, ни воли, тем не менее сохраняясь сам как субъект?

Левинас говорит об эросе как о горизонте, «горизонте будущего», «где в недрах трансцендентного события может конституироваться жизнь личности»(1, с.98). Т.е. в данном контексте скорее верен второй вариант, где любовь является, похоже, онтически ближайшей к онтологическому событию эроса ситуацией. Ближайшей, но не единственной. В таком случае, с необходимостью ли абсолютная дружость есть женское, и насколько последнее соотносится с бытием реальной женщины? Если женское – это суть женщины, то любой реальный другой в моих отношениях с ним оставался бы другим для меня, неся свою дружость как сущность, лишь настолько, насколько сохранялось бы в нем это женское, возникающее в нем для меня в ситуации встречи его как другого. Короче говоря, другой для меня оказывается, в некотором смысле, женщиной, даже реально не будучи ею, и независимо от моего пола. Сохраняется ли эта дружость в отношениях между представителями одного пола, а в особенности между женщинами? Как бы мы ни определяли: дружость ли через женское, либо наоборот, тот факт, что фразу: «дружость завершается в женском», мог сказать только мужчина, является очевидным, как нам кажется, не только для женщины.

Возможно, нам скажут, что мы путаем слои реальности, не различая онтологию и онтику. Нам же кажется, что описание онтологического уже предполагает определенное видение онтического. Поэтому факт использования именно этой связки – «другое – женское», говорит о том. Что в данном вопросе Левинас наследует мужской взгляд, насколько он был свойственен всей прежней философии. В связи с этим та часть его концепции, которая связана с понятием женского, заслуживает названия только мужской онтологии, если при этом она вообще может оставаться онтологией.

Понятие женского появляется, следуя из дружости противоположного пола и участвует в событии эроса, как подлинной связи с другим, конституирующей жизнь

личности. Нам же кажется возможным обойтись без понятия женского и утверждать, что ситуация отношения с другим, и без того останется ассиметричной. На наш взгляд, другой останется другим и без апелляции к понятию, связанному с мужским или женским. Если, тем не менее, сохранять уникальность отношения эроса и продолжать искать основания для него в другости пола, нам кажется уместным вспомнить максиму Делеза - Гваттари «сколько людей — столько и полов», которая в данном контексте позволяет сохранить право на подлинность для всех реальных форм любви, выпадающих из поля зрения Левинаса, а также расширить круг возможностей, открывающихся в горизонте понятого таким образом эроса; возможностей конституирования жизни личности, а также преодоления одиночества. Кроме того, это будет, в некотором смысле, радикализацией интенции самого Левинаса, интенции преодолеть понимание бытия как единства и раскрыть свойственную ему множественность. Радикализацией, поскольку эта новая плюралистичность идет дальше парности противоположного.

Литература

1. Левинас Э. Время и другой. - Санкт-Петербург, 1998.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997.
3. Делез Ж. Фуко. - М., 1998.

В.Н. Шаповал

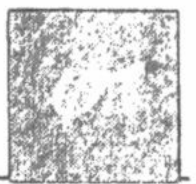
СВОБОДА КАК АКТИВИЗМ И/ИЛИ НОНАКТИВИЗМ?

При анализе феномена свободы исследователи сталкиваются с различными формами ее проявления, различными ее планами и аспектами и на этом основании говорят о разных подходах, парадигмах и традициях рассмотрения свободы. Выделяются отдельные её роды и виды, исследуются связи либо обосновывается отсутствие таковых с человеческим существованием, условия её проявления в природе и в обществе, факторы, обеспечивающие её устойчивость и развитие, а также опасности, угрожающие свободе со стороны различного рода внешних, враждебных ей сил.

Свободу часто представляют, как то, что сопровождает те или иные действия, как независимость, беспрепятственность таких действий. Западноевропейская философская традиция, особенно в связи с христианством, на первый план выдвинула связь свободы с человеческой и божественной волей и на этом основании говорит о свободе или несвободе человеческого выбора и человеческих действий. Особо подчеркивается то обстоятельство, что проявления воли должны иметь какую-то направленность, в них должна присутствовать цель, некий общий единый принцип. Воля может претендовать на статус свободной, если имеет какие-то ориентиры для своей активности, если ее деятельность характеризуется логичностью и последовательностью. Эта деятельность приобретает смысл, когда действия направлены на какие-то увязанные друг с другом, разумные цели. Целесообразность и единство проявлений воле дает разум. Воля, которая не освещена светом разума, обречена на вечные блуждания в сетях абстрактного и переменчивого хотения, она является не свободной, а скорее слепой волей. Однако, когда речь заходит о конкретных проявлениях указанной разумности и целесообразности, то здесь существуют существенные разногласия.

В связи с этим, возникает ряд принципиальных вопросов, относящихся к проблематике свободы, первый из которых может быть сформулирован следующим образом: в какой степени вообще свобода может соотноситься со сферой деятельности? Если предположить, что такая связь существует, то имеет ли она отношение к практическому, материальному миру, или же её необходимо рассматривать применительно к духовным феноменам? Далее, должна ли свобода быть связана с внешним активизмом, деятельностью духа в мире, или же это будет некое противоположное данному состояние, когда дух возвращается к самому себе, и именно в себе, в своем внутреннем состоянии находит высшие и окончательные цели своего существования, является самодостаточным? Является ли свобода по преимуществу свободой действий в самом широком смысле этого слова, она суть сам активизм, или же, она атрибут некоего без-деятельного состояния, является неким равновесием, пребыванием в покое, нон-активизмом по самой своей сути? И можно ли, в конечном итоге, высшее, окончательное *освобождение* мыслить как *освобождение человеческого духа*, или же следует говорить о другого рода освобождении?

Доминантой западного мышления является связанный с внешней активностью западный активизм. Суть его – тотальная экспансия как в теоретической, так и в практической области, стремление всё знать и в максимально возможной степени подчинить своему влиянию. Результатом такого отношения является стремление к тотальному покорению: природы, социальных обстоятельств, себе подобных. Цели как будто бы здесь стоят благородные: преодолеть действие естественно-природного детерминизма, естественного отбора, в силу которого выживали наиболее приспособленные, и создать среду, когда выживали бы и получали условия для



всестороннього розвитку все людські особи. Но, ідя по цьому путі, людство, орієнтоване на західні цінності, встало як би в опозицію к природі. Оно діє, явно или неявно полагає, что именно оно, - людство, - и єсть вершина мирозданія, имеющая целью виробство и виробство самого себя во всем многообразіи своих проявлєній. Свобода с этих позицій представляється як безудержний ріст індивідуальних и общелюдських можливостей, некоего всеобщего колективного могутства. Предполагается, что освободиться можно, лишь послєдовательного преодолєвая требованія об'єктивної зовнішньої необхідності, добиваясь незалежності от тотального нав'язуванія людині зовнішніми обставинами чуждих его замислам стратегій існування.

Трудно не погодитися с той думкою, что человек не может існувати, не діючи. Но в какой степені возможна здесь свобода?

Всякому активізму, діяльності любого індивіда, великих и малых людських сообществ может быть положен известный предел. Самостоятельно либо с помощью технических средств люди научились переносить своё тело в ту или иную точку пространства, и создается иллюзія, что пространство в значительной мере уже покорено, что человеку под силу змінять не только своё положєніє в просторі, но и простор само по себе. Нетрудно убєдиться в том, что у такого рода активізма єсть свои предєлы. Связаны они не только с ограничениями фізического характера, но и, во многом, с проблемами смысла, с вопросом, куда двігаться, и, главное, - *зачем?*

Далєе, люди создают различные предмети, преобразовывая вещество природы, приспособляють эти предмети к себе, удовлетворяя таким образом те или иные собственные потребности. Этих вещей становится всё больше и больше, они приобретают всё более изощренний и разнообразный характер. С помощью создаваемых им вещей человек удовлетворяет как потребности своего тела, делая практическую жизнь более удобной и комфортной, так и - потребности духа, избавляя себя от однообразных, рутинных, умственных операций. Однако с какого-то времени возникла ситуация, когда мир вещей и мир людей оказались в конфронтации, создаваемые человеком вещи заполнили его жизнь до такой степени, что в ней остается всё меньше и меньше места для проявлєнія высших уровней собственно людского існування. В этой связи возникает вопрос: *зачем эти многочисленные вещи*, насколько разумны те цели, ради которых они создаются, не являются ли эти цели надуманными, а то и просто вредными для человека? Встает интегральный вопрос: *зачем всё это?* Если нет высших целей, если не находится высшего смысла всем устрємлениям, то активізм становится слєпым, он заходит в тупик, он останавливается в недоумєніи и... іссякает, перестаєт быть. Активізм отрицается, он ісчєзает в пустотє, в ничто. Причем, это действительно пустое, нетворческое, ничего не порожающее из себя ничто.

Оказывается, что всякий активізм, направленный на обеспечение потребностей тела или нетворческих потребностей духа, является ограниченным и лишєнным подлинной перспективы и подлинной свободы. По большому счєту, это лишь предварительная діяльність, за которой должно стоять какое-то более значительное и важное продолжение. Любая діяльність такого рода имеет смысл лишь как подготовка к иному рода діяльності. Но что это за діяльність, каков ее характер, каковы ее ближайшіє и более отдалєнные цели? Речь, по-видимому, должна ідти не просто о формальном активізме во зовнішнем матеріальном мирє, а об обращєніи к рассмотрєнію активности особого рода, к діяльності духовного характера и попытке именно здесь отыскать предельные цели и конечный смысл свободы.

Такая постановка проблемы заставляет обратиться к несколько иному ракурсу рассмотрєнія, а именно к восточной філософской традиції. Восточное мышлєніє во многом рассматривает свободу несколько в ином смысле, нежели это происходит на Западє, что имеет свои основания в общем подходе к пониманію устрєйства универсума.

Оно исходит из построения иной стратегии отношений с миром, нежели западный активизм. Восточная мысль покоится на том убеждении, что не только человеческое тело со всех точек зрения испытывает притеснения, оно не в состоянии получить в полной мере то, что именуется свободой, но и сам дух также со всех сторон ограничен. При этом подчеркивается то обстоятельство, что если у тела мало шансов преодолеть свою ограниченность и достичь истинной свободы, то у духа есть такой шанс, и он может от изначальной несвободы, как разной степени связи с тленным и преходящим в этом мире, перейти к большей свободе и в пределе достичь окончательного освобождения.

История человечества показывает немало примеров высших состояний человеческого духа, высших проявлений его активности, которые выражаются в создании как каких-то материальных вещей необычного свойства, так и особых объектов духовного характера. Высшие состояния человеческого духа чаще всего воплощаются в некие духовные творения: нравственные и экономические отношения, проявления глубокой религиозности, открытие научных истин, создание эстетических ценностей. Отсюда, как представляется, можно сделать тот вывод, что в любом случае дух должен выходить вовне. Не находя выхода во внешний мир, не реализуясь в виде каких-то результатов, не манифестируя себя тем или иным образом, пребывая лишь в себе, он как бы и не существует. Здесь происходят свои процессы, проявляется своя внутренняя деятельность, имеющая какие-то свои, особые результаты. Но в любом случае у такой «активности» предполагается наличие каких-то внешних очертаний.

Как нам представляется, предельным выражением духовной деятельности, высшим выражением активизма такого рода парадоксальным образом является то, что древневосточные мудрецы называли «побеждающим недеянием». Но это будет уже не отрицательный, а положительный нон-активизм. Её результатом оказывается такое состояние, когда *не мы устремлены в мир, стремясь получить от него нечто, а сам мир начинает беспрепятственно вливаться в нас, ибо мы готовы к его приятию, стали настолько открытыми и свободными, что нет больше к этому никаких ограничений.* С этой точки зрения, если и действовать, если и покорять что-либо, то в первую очередь человеку как духовному существу следует покорять самого себя, возвращаться к своей истинной, духовной природе. И когда это будет достигнуто, когда будут сметены все препятствия и открыты все двери, *мир сам придет к человеку безо всяких дополнительных усилий с его стороны,* не будет больше разделения на внутреннее и внешнее, Я и Оно, всё сольётся в некоем высшем, органическом единстве.

Иногда высказывается сомнение, не тождественно ли подобное состояние полной нон-активности смерти, небытию? Что это за свобода, если она погружена в абсолютный покой, свобода, которая сопровождает некое лишенное активности, застывшее, неизменное состояние? С этим можно согласиться, но с некоторыми оговорками. Действительно, для достигшего подобного состояния обычное, естественное бытие исчезает, оно становится профанным, несущественным, а значит и несуществующим. Он действительно умирает для него. Но такая смерть тождественна новому рождению. Умирая для профанного бытия, достигший вершин духа возрождается для нового, высшего, действительно свободного бытия. Это и будет тот положительный, творческий нон-активизм, который ведет к действительной свободе.

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989.
2. Бхагавадгита. СПб, 1994.
3. Веллмер А. Модели свободы в современном мире. // Социо-Логос. - Вып.1. - М., 1991. - С. 11-38.
4. Гегель. Философия духа. // Гегель Г. Энциклопедия философских наук. - В 3-х т. - М., 1977. - Т.3.
5. Упанишады: В 3 кн. - М., 1991, 1992.



С.А. Заветный

УПРАВЛЕНЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ИСКУССТВА

Солидаризуясь с пониманием социального управления как основанного на принципе обратной связи целенаправленного или стихийного воздействия на элементы общества в качестве целостной системы для ее оптимального организованного функционирования и развития, надо признать, что искусство также имеет большие возможности стабилизации и изменения общества. При этом учитывая, что управление в большей степени сигнально-смысловой процесс, чем организационный, а также то, что его особенностью является такой способ воздействия, при котором малые сигналы приводят к большим последствиям, можно заметить, что искусству в значительной мере присущи эти свойства. Красочно и ёмко по этому поводу на примере театра высказался Ф. Шиллер: «Театр наказует тысячи пороков, оставляемых судом без наказания, и рекомендует тысячи добродетелей, о которых умалчивает закон... Театр вытаскивает обман и ложь из их кривых лабиринтов и показывает дневному свету их ужасающую наружность. Театр развёртывает перед нами разнообразную панораму человеческих страданий. Театр искусственно вводит нас в сферу чужих бедствий и за многовеликое страдание награждает нас сладостными слезами и роскошным приростом мужества и опыта... Всё то, что чувствует наша душа в виде смутных, неясных ощущений, театр преподносит нам в громких словах и ярких образах, сила которых поражает нас... Лишь в театре великие мира сего слышат редкое или даже прямо для них невозможное — правду, и видят то, чего не видят кругом себя никогда или встречаются очень редко — человека...» [7, с.223-225]

Здесь мы видим, как театр с помощью в общем-то слабых сигналов - образов вызывает мощные духовные порывы, как удачно он восполняет недостатки права, морали, политики — этих признанных и важных регуляторов общественной жизни - и дополняет их, как обогащает человека благородными чувствами и опытом, как иррациональное превращает в рациональное и, самое главное, приводит к рефлексии, осознанию важности и ценности человека.

Конечно, значение искусства далеко не ограничивается наличием управляющей функции, сутью его является, как известно, воспроизведение жизни. Однако это не простое воспроизведение, а такое, которое прокладывает пути в лучшее будущее, благодаря тому, что несёт в себе идеал, который, пленяя собой людей, становится духовным субъектом управления. Это очень хорошо на примере литературы показал В.Г. Белинский: «Литература есть достояние всего общества, которое через неё обратно получает себе, в сознательной и изящной форме, всё то, чему источником было его же собственное непосредственное бытие. Общество находит в литературе свою действительную жизнь, возведенную в идеал, приведенную в сознание». [2, с.625] В этом состоит значение также и прогностической функции искусства, поэтому считается, что подлинное искусство опережает время. Оно обладает в большей мере, чем другие виды социального управления ещё одной особенностью. Суть её состоит в способности вызывать резонанс в объекте управления. Этим объясняется, как малые сигналы могут вызывать большие последствия. В целом и общем это наблюдается тогда, когда цели управления созвучны общим и частным интересам людей. Это положение хорошо проиллюстрировал французский писатель А. Франс: «Прекрасный стих подобен смычку, проводимому по звучным фибрам нашего существа. Не свои - наши мысли заставляет поэт петь внутри нас. Повествуя нам о женщине, которую он любит, он восхитительно вызывает у нас в душе нашу любовь и нашу скорбь. Он кудесник. Понимая его, мы тоже становимся поэтами, как он». [6, с.285]

Необходимым условием искусства является красота, которая обнаруживает себя в гармонии как высоком уровне упорядоченного многообразия, поэтому нет, по Платону, красоты ни в чём без гармонии. Характеристиками этого порядка выступают целостность, соразмерность, пропорциональность, ритм и т.п. Своеобразие их сочетания и составляет тайну человеческого бытия, скрывающуюся в генах человека и в глубинах его духовного мира. Таким образом, красота является той системой, которая усиливает управляющие воздействия искусства. Однако искусство связано не только с прекрасным, но и с безобразным. Будучи специально оформленными негативные образы посылают в сознание людей такие управляющие сигналы, которые вызывают у них отвращение к человеческим порокам. Таким образом, искусство, используя контраст, отталкивая, ещё больше притягивает внимание человека к положительным образцам поведения. Одной из усилительных и самосохранительных возможностей искусства является, метко замеченная Хосе Ортегой-и-Гассетом, ирония, когда, по его словам, «новое искусство высмеивает самое искусство». [4, с.257] «Нигде искусство, - писал он, - так явно не демонстрирует свой магический дар, как в этой насмешке над собой. Потому что в жесте самоуничтожения оно как раз и остаётся искусством и в силу удивительной диалектики его отрицание есть его самосохранение и триумф». [4, с.257-258] В этом утверждении имеются исключительно ценные, на наш взгляд, мысли. Во-первых, в словах «в жесте самоуничтожения» мы находим аналогию с сигналом, являющимся спусковым крючком механизма управления и его информационной основой, что приводит нас к пониманию того, что искусство обладает большим разнообразием влиятельных сигнальных возможностей. Но не всякое искусство. Поэтому Н. Бердяев в свое время заявлял: «Нет того рычага, которым футуризм мог бы перевернуть мир» [3, с.11]. Во-вторых, автор подводит нас к пониманию иронии как самоуничтожения, в котором нетрудно заметить большие возможности совершенствования общественного и личностного самоуправления, что позволяет надеяться, что искусство, несмотря на заинтересованность многих социальных сил подчинить его себе, будет наиболее свободным видом информационного воздействия.

Достоинством искусства является также то, что оно, в основном, в отличие от науки, «не разрывает» действительность на фрагменты, а пытается воссоздать ее в целостном образе. Благодаря этому оно носит наиболее гуманный характер и, кроме того, способно проникнуть внутрь таких исключительно сложных, целостных и неделимых духовных образований, как любовь, дружба, вера и т.п.

Синтетическая роль искусства проявляется также в том, что красота, добро и истина находят в нём единство, не теряя, однако, при этом своей специфики. Так, спецификой истины является её объективность, добра — способность субъекта отдавать себя объекту. Что же касается красоты, то здесь следует более всего говорить о единстве субъекта и объекта, ибо для того, чтобы любой предмет мог вызвать эстетическое удовольствие, он должен быть воспринят субъектом, но для того, чтобы быть эстетически воспринятым, предмет должен соответствовать таким объективным характеристикам, как симметричность, пропорциональность, созвучность, мера, ритм и т.п. Таким образом, искусство, в котором субъект совпадает с объектом, подобно самоуправлению. Поэтому вполне закономерно, что слушатель, зритель, попадая в сферу влияния искусства, становится соучастником, сотворцом происходящего на сцене, в концертном зале, в художественной галерее и т.п.

Важно то, что люди, встретившись в воображаемом мире, созданном искусством, слившись в одно единое в стремлении решить какие-то проблемы, возвращаются в реальную жизнь уже обогащенные необходимым духовным опытом. Но таким искусство может быть, если оно соответствует истинным интересам людей и пронизано добродетелью и красотой. Поэтому не удивительно, что искусство является наиболее влиятельным средством воздействия на общество. Его сила во многом зависит также от того, что сигналы, с помощью которых оно оказывает управляющее воздействие на



человека представляют собой смысловые образы, символы общечеловеческого характера, способные одновременно влиять на разум, чувства и волю человека. Это связано с тем, что искусство обладает способностью выступать в роли художественного 'микроскопа' и 'телескопа', делая образы не только более наглядными, привлекательными, но и идейно наполненными.

Весомость потенциала управляющего воздействия искусства определяется во многом его замечательной способностью воспроизводить или создавать в идеальном и духовном плане множество вариантов и типов жизни. Благодаря этому искусство как бы наряду с реальным миром воссоздаёт множество идеальных миров, которые по содержанию, духовному наполнению могут быть гораздо богаче и интереснее первого. Всё это предоставляет уникальную возможность каждому человеку избирательно приобщаться к этому духовному богатству и тем самым восполнять неполноту собственного реального существования. Мало того каждый человек благодаря искусству может прожить множество жизней. В этом плане большой, как притягательной, так и отталкивающей управляющей силой обладает образ, стиль, пример жизни, вмещающий в себя бесконечное многообразие её индивидуальных и общественных проявлений. Поэтому Н. Бердяев, рассуждая о кризисе искусства, утверждал, что его задача в том, чтобы «в этом мировом вихре сохранить образ человека, образ народа и образ человечества для высшей творческой жизни» [3, с.23].

Особое значение в осуществлении управленческой функции искусства имеет такое сигнально-смысловое образование, как вымысел. О силе его воздействия говорит афоризм А.С Пушкина: «Над вымыслом слезами обольюсь». В этом плане его можно сравнить с чудом в мифах и религии. В чём же заключается сила и привлекательность этих управляющих сигналов? Прежде всего в том, что все они удовлетворяют известную устремлённость человека в будущее. Однако если чудо больше основывается на вере, чувствах оптимистического ожидания, изумления, восторга, то вымысел — на логике построения и развёртывания, идейной глубине прообразов будущего, потенциального бытия.

С другой стороны, если понимать социальное управление как единство двух механизмов управления: целенаправленного и стихийного, то следует заметить, что искусство и религия используют второй механизм в ответ на извечное тяготение людей к чему-то таинственному, загадочному.

Вместе с тем искусство позволяет человеку очиститься или избавиться от негатива, реализовать свои непредсказуемые, пагубные устремления и злые намерения в воображаемом мире, излив их на необходимые для этого вымышленные персонажи или слившись с соответствующими музыкальными фрагментами.

По своей специфике искусство является одной из диффузных систем управления, ибо обращено ко всем, а воспринимается избирательно. Как заметил Хосе Ортега-и-Гассет, чтобы воспринимать искусство, люди должны обладать особым даром художественной восприимчивости, как он говорит, умеющих «особым образом приспособить наш зрительный аппарат». [4, с.234] Таких, по его мнению, меньшинство. Большинство же тех, кто «за деревьями не видит леса».

Представляя общество как управляемую систему, а искусство как управляющую, важно выявить, что в данном случае должно служить управляемым параметром. Проблема исключительно сложная. Даже в технических системах существует, как правило, несколько параметров, таких, как, например, давление, температура и т.п., что касается социальных систем, то здесь гораздо сложнее. Однако тем, кто озабочен состоянием искусства, его местом и ролью в обществе, необходимо на что-то ориентироваться. Как правило, такими параметрами более всего выступают посещаемость театров, киноконцертных залов, музеев и т.п., их количество и разнообразие. Несмотря на правомочность такого подхода, он всё же является недостаточным. Для эффективности и удобства управления необходимо иметь

какой-то интегральный показатель. Им может быть, не претендуя на последнее слово, уровень народного творчества, который можно оценить как количественно, так и качественно по результатам художественной деятельности. Своеобразие такого подхода в том, что этот параметр находится как бы и вне, и внутри искусства (так как народное творчество — это тоже искусство), показывая глубину проникновения последнего в общество и степень распространённости в нём.

Таким образом, эстетичность является важнейшей характеристикой человека и общества. Вместе с тем эстетичность может выступать также в качестве цели и средства управления, т. е. человек должен стремиться к красоте и жить красиво, подобно тому, как Л.Н. Толстой считал, что смысл жизни заключается в жизни. Поэтому негативное отношение к лозунгу «искусство для искусства» необходимо в определенных ситуациях снять, ибо искусство - это такая система, в которой цель, средство и результат могут совпадать. Любое же отклонение от критерия красоты в этих компонентах порождает превращённые формы искусства. Одной из таких форм является массовое искусство, которое идёт на поводу примитивных чувств людей, отличающихся лёгким, безответственным, гедонистическим поведением. «Как таковое, - отмечал Питирим Сорокин, - оно создано для рынка, как объект купли и продажи, зависящее в своём успехе от конкуренции с другими товарами» [5, с.443]. И далее продолжает: «в поисках пользующегося большим успехом чувственного и сенсационного материала как необходимого условия стимуляции чувственного наслаждения искусство уклоняется от позитивных явлений в пользу негативных, от обычных типов событий к патологическим, от свежего воздуха нормальной социо-культурной действительности к социальным отстойникам, и, наконец, оно становится музеем патологий и негативных феноменов чувственной реальности...» [5, с.450]

Весьма интересны рассуждения Питирима Сорокина об излишнем влиянии на искусство (наряду с экономикой) науки. Он писал, что «модернистское искусство стремится изобразить не Бога, а материю во всей её трёхмерной реальности. Его протест не во имя Бога или какой-либо другой сверхчувственной ценности, а во имя материального мира против призрачной поверхностной материалистичности чувственного искусства. В этом отношении современное искусство чрезмерно научно» [5, с.462]. И, добавим, не вполне религиозно, из-за недостаточного присутствия в искусстве возвышенных, сакральных идеалов. Видимо, по этой причине В.Вейдле заметил, что «искусство великих стилистических эпох полностью выражает человека именно потому, что в эти эпохи он не занят исключительно собой, не оглядывается ежеминутно на себя, обращён если не к Творцу, то к творению в несказанном его единстве, не к себе, а к тому высшему, чем он живёт и что в нём живёт». [1, с.268]. При всём положительном значении искусства оно может вызывать и другие отрицательные последствия такие, как отвлечение некоторых людей от реальной жизни и апатия к ней, чрезмерная идеализация действительности, мечтательное бездействие и т.п.

Всё это говорит о том, что искусство для своего совершенствования требует собственного управления, что человек, предаваясь и отдаваясь искусству, не должен переходить пределы его истинного предназначения.

Литература

1. Вейдле В. Умирание искусства //Самосознание европейской культуры XX века. - М., 1991.
2. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13^{ти} т., т. 5. - М., 1953-1959.
3. Бердяев Н. Кризис искусства. - М., 1918.
4. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства //Самосознание европейской культуры XX века. - М., 1991.
5. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992.
6. Франс А. Собр. соч. в 8^{ми} т., т. 3. - М., 1958-1960.
7. Шиллер И.Ф. Собр. соч. в 4^х т., т. 4. - С.П.Б., 1901.



И.В. Тарасенко

КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА И АРХАИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ ЖЕНСКОГО И МУЖСКОГО НАЧАЛ КУЛЬТУРЫ

В культуре постмодерна переосмысливаются элементы предшествующих культур. При исследовании женского начала большое значение имеет изучение архаической культуры. Так как в архаической символике соблюдалась равноценная представленность женского и мужского начал. Важность символа для понимания человеческого бытия признают А.Гелен и Э.Ротхакер. Э.Кассирер определяет человека как "животное символическое" (*animal symbolicum*) и подчеркивает символическую функцию культуры. Попытаемся "посмотреть" на культурные реалии XX века сквозь призму архаических символов женского и мужского начал культуры.

Сложная и многогранная архаическая культовая символика выражала систему знаний о мироздании. "С точки зрения язычника верования не относятся к области идеологии; они представлялись позитивными, реальными знаниями о мире. Эти иллюзорные знания мыслились практически полезными..." [3, С.10]. Главные действующие лица реконструированной неолитической религии - супружеская пара - Богиня неба и Бог преисподней. Празднование "священного брака" было важным событием у многих народов (египтян, греков, евреев, вавилонян...), "священный брак" выражал идею единения двух равноценных начал: мужского и женского.

Единение мужского и женского начала, на наш взгляд, может быть понято как вступление на путь испытания, дающего возможность стать мужчиной и женщиной. История грехопадения человека может быть проинтерпретирована как желание приобрести знание, развить сознание на пути испытания (как разных типов - сознания, мышления, логики - мужского и женского). Мужчины познают женщин, женские половые органы и проходят путь испытания и становления/утверждения себя как мужчины. Женщины познают мужчин, мужские половые органы и, соответственно, проходят свой путь испытания и становления/утверждения себя как женщины. В-культуре на протяжении XX века признанием пользовался только мужской путь становления.

Смена пола главных божеств, которая произошла в 3-2 тыс. до н.э., послужила разобщению ценностей женского начала в аксиологическом слое культуротворческой системы с женщинами. Смысловое содержание и репрезентация женских символов и ценностей стали осуществляться мужчинами, что, на наш взгляд, привело к их искажению.

Мужчины могут, постепенно совершенствуясь и переходя от выполнения простых работ к сложным, стать выразителями мужского начала в элите и "оказывать (различными путями и в различных формах) влияние на внутреннюю и внешнюю государственную политику, на экономику, культуру, образование и другие сферы общественной жизни" [5, С.112]. Женщины ограничены: традиционная женская деятельность не имеет адекватных форм выражения в аксиологическом слое культуротворческой системы, и чтобы выйти в элиту в маскулинном типе культуры женщины должны стать выразителями мужских ценностей. "Фаллоκραтия узаконила любые формы мужской рефлексии и табуировала права на женскую" [1, С.274]. Ж.Лакан выделяет "фаллос как основное, означаемое в культуре; и только относительно фаллоса определяется феномен женского в культуре" [7, С.53]. Ж.Лакан считает, что в символическом отношении современная культура не имеет средств для самовыражения женского начала. Выполняя домашнюю работу, не имеющую аксиологического осмысления и форм выражения в культуре, женщины свою

професійну діяльність починають з освоєння рутинних і важких робіт, аксіологічне вираження яких має "маскулінний образ".

Феміністки критикують існуючі економічні теорії за ігнорування значимості домашньої праці жінок. Традиційна жіноча робота є тим видом виробництва, в якому створюється "сама соціальна, людська життя, і, відповідно, саме це виробництво є тим... базисом, фундаментом, на якому тримаються всі інші види виробництва і соціальні структури" [8, С.11]. Процеси "створення людини" і виробництва засобів для життя повинні бути представлені в взаємозв'язі і як рівноцінні, тоді вираження стану національної економіки буде більш близьким до реального. Поки жіноча праця по створенню і підтримці життя не має свого "теоретичного вираження". Спроби раціоналістичного розуміння жіночої праці і відчуження її результатів не адекватно відображають її сутність, так як "жіноча домашня праця є складним комплексом настільки взаємопов'язаних функцій - фізичних, інтелектуальних, емоційних, моральних і т.д. - що навіть фізичні операції не піддаються повному витісненню в сферу суспільного обслуговування (наприклад, наведення порядку в домі або одягання дитини)" [8, С.12].

Жіноче початок (життя даюче і підтримуюче) символізувалося образом Небесної Ткачихи. По давньогрецьким уявленням, життя людей залежало від діяльності трьох Мойр, які пряли "життєву нитку". Навіть беглий погляд на соціокультурну ситуацію ХХ століття виявляє турботу жінок про дітей і близьких. Жінки не тільки "передають" дітям основні культурні значення і цінності, але і підтримують, і орієнтують їх впродовж всього життя. Професійна діяльність жінок, в основному, направлена на обслуговування життєвих потреб людей. Основна сфера жіночої зайнятості в бізнесі - це побутові послуги, торгівля, рекламно-розважальна діяльність. Професійна жіноча економічна діяльність зосереджена переважно в малий бізнесі і характеризується такою відмінною рисою, як вимушеність. Дані по Україні і Росії про зайнятості жінок в сфері великого бізнесу дають достатньо виразну цифру - 1%. [4, С.251; 5, С.120]. Для участі в ринковій економіці, організації "власного справи", жінкам не вистачає вихідного капіталу, який зосереджений в чоловічих руках. По даним "Міжнародної організації праці 2/3 робочого часу на планеті припадає на частку жінок. Між тим вони отримують лише 1/10 частку світового доходу і володіють тільки 1/100 часткою всесвітньої власності" [6, С.29]. Золото, багатство - відмінні ознаки архаїчного чоловічого божества.

Найбільше кількість грошей, засобів для життя жінки здатні отримати через любов, сексуальні стосунки з чоловіками. Чоловіки це знають і намагаються використовувати жінок як "сексуальний товар" для отримання прибутку (наприклад, практика торгівлі жінками, ставша реальністю для жіночого населення України в кінці ХХ століття). В сім'ї жіноча сексуальність стимулює чоловіка до виконання соціальної функції і є основною сімейних стосунків, тобто сприяє залученню чоловіка в "виробництво самої життя".

Крім того, наявність кровно - родических, сімейних, сексуальних стосунків є для жінок більш дієвим способом набуття реальної влади, ніж просування в адміністративній ієрархії. Таке положення добре узгоджується з архаїчними уявленнями про любовні стосунки неолітичних Богинь неба і Бога землі, які в численних образах постають як жінка і чоловік.

В Радянському Союзі представництво жінок в партійних органах влади становило 30-33 % - рівень, перевищення якого необхідно для вираження своїх (жіночих) інтересів. Ці жінки не мали суттєвого впливу на стратегію і політику партії. В Україні представленість жінок серед народних депутатів в



конце XX века не превышает 10-12 %. В современной культуре "роль открытых женских политических элит сведена к минимуму. Имеющиеся женские политические элиты активного воздействия на политические процессы и решения, в том числе и проблем женского населения в условиях перехода к рынку не оказывают" [5, С.121].

Развитие феминизма стало способствовать тому, что личные женские проблемы стали рассматриваться как сфера политической власти и деятельности ("личное есть политическое"). На наш взгляд, рассмотрение семейных, сексуальных отношений, которые являются основой социокультурных отношений вообще, помогает понять каким образом "соблазн" может вывести артикуляцию женского начала в культуре за пределы маскулинной оппозиции мужское - женское. "Соблазн и женственность неотвратимы и неизбежны, потому что представляют собой не что иное, как оборотную сторону пола, смысла и власти. Сила женственности есть сила соблазна" [2, С.59-60], вовлекающая во вселенную, которая "истолковывается уже не в терминах психических и психологических отношений, не в терминах вытеснения или бессознательного, но в терминах игры, вызова... - вселенная, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его" [2, С.60].

С точки зрения культурантропологического ракурса, если мы хотим дойти до самых основ культуры в философской парадигме *affirmo*, мы вынуждены согласиться, что человек в XX столетии мог стать женщиной или мужчиной, но не безличным человеком. Проникновение в смысл символов неолитической религии и сопоставление этих смыслов с современными культурными реалиями позволяет говорить о том, что система архаических верований по-прежнему остается практическим знанием (более достоверным, чем идеологическое знание), так как представляет собой изложение основ человеческой культуры.

Литература

1. Арбатова М. Меня зовут женщина. - М.: Альма Матер, 1997.- 320 с.
2. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература. - 1994.- № 1. - С.59-66.
3. Голан А. Миф и символ. - М.: Руслит, 1994.- 375 с.
4. Иващенко О. Про розвиток жіночого підприємництва в Україні // Філософська і соціологічна думка.- 1994.- № 1-2.- С.250-253.
5. Силласте Г.Г. Женские элиты в России и их особенности // Общественные науки и современность. - 1994.- № 1.- С.112-121.
6. Силласте Г.Г. Гендерные исследования: размышления участника международного семинара // Социс.- 1992.- № 6.- С.29-35.
7. Теория и история феминизма / Под ред.И.А.Жеребкиной. - Харьковский Центр Гендерных Исследований: Ф-Пресс, 1996.- 387 с.
8. Федосеева Н. Проблема гендерного неравенства (реферат) // Преображение. - 1996.- № 4.- С.5-19.

А.Ф. Проценко, О.П. Проценко

ВНЕКОНФЛИКТНАЯ КОММУНИКАТИВНОСТЬ В ПРОСТРАНСТВЕ ЭТИКЕТНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Этикет стремительно расширяет горизонты участия в решении практических задач, связанных с культурой общения, активно влияет на выбор функциональных стилей поведения в вербальных и невербальных контактах, прямо или косвенно, непосредственно и опосредованно способствует утверждению консенсуальных отношений и предотвращению конфликтных. Если же в целом охарактеризовать состояние осмысления проблемы этикета последнего столетия, то следует заметить, что данный феномен как индикатор культуры поведения стал предметом исследования совокупного гуманитарного знания и в особенности той его части, которая связана с философией коммуникации.

В русле регулятивно-регламентирующих функций (целей) этикета представляет интерес обращение к "генетическому фону" коллективных форм поведения, с которыми сопряжено становление системного социального феномена, именуемого этикетом: и в особенности - обряду, ритуалу, церемониалу.

Обряд - наиболее простая единица коллективного поведения, и его скорее следует рассматривать как протоэтикетное явление. Обряд складывается исторически и постоянно становится традиционным. Составляющие его действия и поступки остаются в памяти поколений благодаря многократному повторению и широкому распространению. Обрядовые действия тесно переплетаются с народными обычаями, они включают в себя относительно постоянный набор действий и поступков, связанных с особо важными для человека повседневными событиями: рождение и крещение, сватовство и свадьба, смерть и похороны. Обряды могут сопровождать и трудовую деятельность людей. Для того, чтобы обряд состоялся, устанавливаются общие элементарные правила к внешней стороне поведения, которой участники должны придерживаться. На основе этих правил и строится чувственно-воспринимаемая сторона того или иного события. Сюда относится набор речевых единиц, комплекс визуальных действий, наполненные смыслом телодвижения, расположение людей друг относительно друга. Этикетное поведение обрядового назначения диктуется в зависимости от возраста и пола участников, а также от заранее составленного сценария.

К разновидностям этикетного поведения относятся также церемониал и ритуал. В основе своей и ритуал, и церемония строятся на принципах обряда, что значит обрядить, т.е. наделить то или иное социальное взаимодействие особо значимой и универсальной формой, интерпретировать его. "Родство" этих вышеобозначенных видов коллективного этикетного поведения просматривается и в этимологии терминов: ритуал - от латинского *ritualis* - обряд, а церемониал - от латинского *caerimonial* - благоволение, культовый обряд, такое взаимодействие, для проведения которого установлен особый порядок.

Ритуальное поведение предусматривает систему действий определённого круга людей, связанного, как правило, с неординарным событием, наведенным возвышенным и торжественным переживанием. Оно призвано утверждать, фиксировать и тем самым призывать к сложившимся ценностям высокого порядка. Для этого в ритуал приносится система вещей, наделённых оригинальной символикой, значение придаётся убранству пространства, в котором разворачивается действие. Активность людей канонизируется. Строгая заданность поведения, зачастую, приводит к тому, что человек, становясь



участником таких событий, не имеет возможности варьировать, импровизировать или как-то иначе отклоняться от заданной программы, так как всё предусмотренное может разрушить нравственно-психологический настрой, исказить эстетическую сторону события. Запрограммированность ритуального события требует от участников информативности, навыка и глубокого эмоционального переживания. Этикетное поведение ритуального характера отличается целым рядом обязательных приёмов. Наряду с тем, что придаёт ему сходство с обрядом, оно отличается особой торжественностью и напряжённостью, а поэтому требует особой сдержанности эмоций, молчаливости, подчёркнутого спокойствия, усечённости движения, что является показателем обнаружения сопричастности к событию и глубокому его пониманию.

Контраверзы нравственно-психологического подтекста ритуала и церемоний отражены в труде Ж. Деррида под названием "Страсти". Исходной позицией автора служит утверждение о том, что ритуал не определяет сферу деятельности. Ритуал присутствует везде. Без ритуала нет общества, нет институтов, нет истории [1, с.257], он значительно шире церемонии, хотя функционально и присутственно они идентичны. Церемонии входят в ритуал, дробят его на составляющие фрагменты.

В связи с объективацией и глобализацией ритуала (церемонии) Деррида ставит вопрос об особенностях присутствия в нём субъекта. В зависимости от отношения человека к ритуалу он находит однозначно обнаруживающие себя роли: аналитика, изучающего ритуал и адаптирующегося к нему, участника, который может слыть как "агент, пользователь, священнослужитель, лицо, совершающее жертвоприношение, аксессуарист-бутафор и даже отверженный, жертва, маргинал или *pharmacos*..." [1, с.258]. Кем бы ни был по отношению к ритуалу или церемонии субъект, в любом случае встаёт вопрос о зависимости или возможной свободе от него в процессе проявления вежливости или дружелюбия.

Вежливость и дружелюбие, эти эмоциональные наполнители ритуала или церемонии, оказываются заключёнными в формальные строгие и, зачастую, однозначные предписания: "делать это", "не делать это", "так должно", "и ни в коем случае не должно". Обращая на это внимание, Деррида ставит вопрос, не умаляет ли такая жёсткая заданность, выступающая под видом обязательства или долга, движения души, тонких и непреднамеренных волеизъявлений субъекта не вмещающихся в заданную схему. "Несомненно было бы невежливым симулировать определённый жест, например, отвечая на приглашение исключительно из чувства долга. Недружелюбным жестом было бы также ответить другу только из чувства долга... Понятие "надо" в отношении дружбы, так же как и в отношении вежливости, - мало сказать, что оно не должно носить характера обязательства, оно не должно даже принимать форму какого-либо правила, в особенности ритуального" [1, с.257]. И речь здесь идёт не о деконструкции того, что называют этикой, моралью и ответственностью, не о нарушении правил и запретов в доказательство дружбы или вежливости, а о том, способны ли формализованные и доведённые до автоматизма виды коллективного поведения неопровержимо свидетельствовать о нравственно ценном и наоборот, может ли нравственно-ценное вмещаться в замкнутую систему действий или олицетворять её. Как свидетельствуют размышления Деррида, в ритуализованном поведении заключено противоречие. Устойчивость и целостность ритуала как события обусловлена автоматизмом действий его участников. Смысловая нагруженность ритуала, объединяющая действия и волевые усилия многих, трактуется философом как тайна: но тайна всем известная, сходная с "секретом Полишинеля", то есть секретом, который оным ни для кого не является. Вместе с тем, поведение участников ритуала по заданной схеме грозит лишиться возможности индивидуализировано и неповторимо выражать морально-психологическое. Последнее как раз и требует импровизации - действия не по правилам, или по другим правилам. "Контр-правило есть тоже правило", - заключает Деррида.

В отличие от обряда и ритуала церемония - наиболее простая упорядоченность действий и поступков. Это официальный акт, осуществляющийся в заранее оговоренных ситуациях, состоящий из условно введенных композиций. Если в настоящее время обряд остаётся достоянием традиции, национально-этнической прежде всего, ритуал - знаменем торжества и святости, то церемониал - необходимая компонента любого социально-значимого взаимодействия формального характера. Церемониал строится на принятых и подучивших широкое распространение приёмах общения, нравственной нормативности, юридическом праве, административных требованиях. Этикетное поведение церемониальной направленности способствует соблюдению субординации, разграничению статусных функций, определению ролевых параметров. Трудно переоценить значение церемониала в повседневной жизни: он создаёт и поддерживает универсальные стороны собственно деловых и повседневных человеческих контактов. Именно церемониал в событиях политического, дипломатического, официально-гражданского характера выступит своеобразным языком общения. Там, где церемониал утрачивает нарочито официальный эксклюзивный характер, а становится явлением весьма распространённым, привычным и простым, но обязательным - тогда вступает в силу процедура, как упрощённый вариант церемониала. Процедура - формализованная сторона социального контакта, осуществляющегося с той или иной целью или с тем или иным намерением. Обыденность и повторяемость не снижают значимости таких фактов как приветствие, прощание, поздравление, комплимент, соболезнование, обещание, извинение и многое другое.

Отличительная особенность этикета заключается и в том, что он носит канонический характер. Его требования ориентируют на установленную модель поведения, заданный образец. Система действий, приёмов и навыков, закреплённая этикетными требованиями, предлагается человеку как желательная, а иногда и как обязательная. Именно поэтому этикетное поведение свободно от рефлексии, мотивации, аргументации и доводится до автоматизма. В связи с этим представители различных сфер гуманитарного знания не раз подчёркивали, что в процессе воспитания и самовоспитания необходимо добиваться того, чтобы следование правилам хорошего тона становилось "второй натурой".

Организуя внешнюю сторону поведения, этикет способствует привнесению красоты в различные виды коллективного общения и индивидуального поведения. Обусловленные правилами хорошего тона поступки и действия, манипуляции отдельными вещами и предметами становятся гармоничными, совершенными, вызывая радость и доставляя наслаждение окружающим. С развитием культуры стало очевидным взаимовлияние искусства на этикет и этикета на искусство. В связи с этим получают распространение такие явления и факты социального бытия, которые по своему назначению сопряжены с этикетом, а по способу проявления с тем или иным видом искусства. Так в речевом этикете используются различные риторические прославления, оды, панегирики. Этикет физических контактов, находящий реализацию в процедурах свадеб, юбилеев, различных празднеств, использует элементы художественной выразительности (музыка, танцы, драматическое действо).

Выступая оригинальным регулятором поведения людей, этикет обладает "косвенной пользой". Он призван упорядочивать отношения между людьми, привносить в общение удобство и комфорт, способствовать адекватному моделированию поведенческих актов в состоянии напряжённости и конфликта. Ведь часто, рассуждает И. Кант, мы не нуждаемся в великодушии и честности человека, а вот в его любезности и скромности обхождения нуждаемся всегда [2, с.308].

Феномен этикета сложен и неоднозначен как по своему содержанию, так и по функционированию. Имея долгий путь исторического развития, этикет распространяется на все сферы общественной жизни. Включаясь в сложный механизм социального

взаимодействия людей, этикет являет собой оригинальный и многосторонний регулятор внешней, видимой, материализованной стороны поступков. В своём назначении этикет гармонизирует, эстетизирует отношения между людьми, выступая универсальным элементом поведенческой культуры.

Литература

1. Деррида Ж. Страсти // Socio-Logos'96. - М., 1996.
2. Кант И. Из лекций (1870-1872) // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. - М., 1990.

С.Б. Жданенко

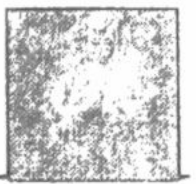
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПАРТНЕРСТВА

Термин «партнерство» в последнее время стал весьма популярен у политиков, правоведов, в деловых кругах. Частое обращение к нему на страницах популярных научных изданий, в выступлениях политических лидеров, международных документах создает ощущение, что речь идет о давно известном феномене и определенном в теоретическом плане понятии. Многократное повторение создает иллюзию знания, но отнюдь не свидетельствует о самом знании предмета.

В обыденном словообороте партнерство понимается довольно широко - как взаимоотношения между партнерами, то есть участниками совместной деятельности. И более узком - юридическом словоупотреблении - партнерство рассматривается как «одна из юридических форм организации предпринимательства, совместное предприятие нескольких лиц, участвующих не только своим капиталом, но и личным трудом» [4, с 447]. Обычно партнерство понимается как вид социального действия, совместная деятельность, сотрудничество, кооперация. С методологической точки зрения это означает преобладание социологического подхода к исследованию явлений партнерства, опирающегося на эмпирическую методологию. Такой подход, безусловно, оправдан, но, по моему мнению, отнюдь не достаточен, поскольку не вскрывает природы данного феномена. А это, в свою очередь, чревато довольно широко распространенной ошибкой, когда партнерским взаимодействием обозначают формы взаимоотношений, которые партнерскими не являются, например «сексуальное партнерство». Восполнить данный пробел помогает философская рефлексия феномена партнерства, позволяющая познать его природу, а, следовательно, и историческую судьбу партнерства как господствующей в перспективе формы социального общения, своеобразного социального проекта современности.

Для философской проблематики феномен партнерства как предмет исследования не является традиционным. Вычленение именно философского аспекта анализа предполагает рассмотрение феномена с точки зрения проявляющейся сущности, определение его онтологического основания, исследование его природы. Философское обоснование института партнерства мне видится в трех парадигмальных проекциях: антропологической, онтологической и интерсубъективистской (постмодернистской). В настоящей статье автор остановится на одном из перечисленных способах обоснования партнерского взаимодействия, а именно, антропологическом. Основной вопрос, на который нам предстоит здесь ответить - как возможно партнерство.

Является ли партнерский тип взаимодействия атрибутом человеческой природы, либо же напротив, он противоречит последней? Обращение к социальной антропологии при обосновании партнерства не случайно. Партнерство - явление социальное, ибо представляется как межсубъектное взаимодействие. Здесь «социальное» выступает синонимом «общественного». Социальная антропология не «разводит» сущностно человека и общество и, конечно же, не отрицает социальной сущности человека, детерминированности его общественными отношениями. Вместе с тем, она и не «превращает» человека в простой сгусток общественных отношений, в некий безликий «атом» общественных связей. «Человек и общество неразрывны: только в обществе, в рамках конкретных социальных образований, он реализуется как человек, всегда оставаясь сущностью всех социальных образований, но эти образования выступают также и как его действительная всеобщность, поэтому также и как общее всем людям» [5, с.202]. Социум



является антропологической производной. Функционируя по своим собственным законам, имея специфические особенности, общественный организм при том есть совокупность межличностных связей и отношений. А это означает, что человек задает смысл обществу, в социальных отношениях реализуется природа человека. Философская антропология неоднократно пыталась дать однозначное определение человека. Опуская философские перипетии данной проблемы, остановимся на двух моделях: оптимистической, где человек представлен как существо «хорошее» - доброе, миролюбивое, альтруистическое; и пессимистической, в которой человек «плох», то есть агрессивен, эгоистичен, корыстен и пр. Очевидно, что каждая из представленных моделей абсолютизирует одну из сторон человеческой природы. Вслед за О. Хеффе обозначим их как кооперативную и конфликтную модели [См. 6]. Смысл позиции Хеффе состоит в том, что пытаюсь определить антропологические предпосылки правовой организации социума, точнее легитимации принуждения, он доказывает, что в его основе лежит именно конфликтное начало природы человека. Что же - кооперация или конфликт - является главным фактором человеческого сосуществования?

Если конфликтная модель легитимации полностью формируется только в Новое время, то кооперативная модель основательно разработана уже в античности прежде всего Аристотелем и частично Платоном. Первичным легитимирующим фактором полиса (социума) Платон считает собственный интерес человека, свойственный даже животным интерес в сохранении жизни. Однако кооперация объясняется им не только интересом в выживании. В отличие от Аристотеля Платон не считает одиночество «антропологически невозможным», поэтому он вводит дополнительный фактор - заинтересованность в облегчении условий жизни, то есть целью человека является не жизнь вообще, а приятная жизнь. Чтобы сделать деятельность, необходимую для удовлетворения потребностей, более комфортной, сравнительно большое количество людей объединяется и живет вместе. Платон утверждает, что улучшение условий человеческого существования полезно, выгодно всем. Кооперация не является жизненной необходимостью, она определяется заинтересованностью каждого участвующего в ней лица. Таким образом, в качестве аргумента Платоном выдвигается не коллективно, а дистрибутивно, в равной мере для всех общий интерес. Решение элементарной альтернативы - «работать в одиночку или вместе» - несомненно в пользу кооперации или сотрудничества. Поскольку платоновская легитимация ограничена сферой труда, полис у него представляет собой кооперативный мир труда и профессиональной деятельности. Справедливости ради следует отметить, что представленный таким образом элементарный полис по сути сообщество, полностью лишенное признаков государства. Это общество в чистом виде, единственная функция которого состоит в рациональном удовлетворении опосредованных трудом потребностей. Но поскольку нас интересует антропологическое обоснование именно социума, не государства, такая абстракция удовлетворяет нашей задаче. В обосновании же принуждения (прежде всего политического) Платон отходит от кооперативной модели и обращается к проблеме конфликта.

В этой связи важно отметить, что в отечественной социальной мысли утвердилось разграничение понятий «общество» и «государство». Так, авторы уже цитируемого учебного по социологии определяют общество как «совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которых выражается их зависимость друг от друга. Общество - структурно или генетически определенный тип общения, предстающий как исторически определенная целостность... Общество - это сгусток связей и взаимодействий, сложившихся между людьми в процессе практически-хозяйственной деятельности, в процессе социальной жизни» [5, с. 204]. Как видно из определения, основным фактором возникновения общества авторы считают коллективный труд. Государство же есть аппарат принуждения, политическая организация общества, то есть производная от общества.

Историко-философская рефлексия проблемы возникновения общества и государства позволяет отметить, что длительное время в западной социально-философской мысли общество практически отождествлялось с государством. Ни в античности, ни в средние века общество и государство не получают разграничения. Хотя уже Платон создает систему форм, позволяющую различить эти понятия, о чем уже говорилось выше. Если попытка кооперативного обоснования полиса, предпринятая Платоном, ограничена сферой профессионально-трудовой деятельности, то Аристотель апеллирует к политической природе человека. Здесь человек берется и в его связи с природным миром, и как уникальное образование. Свою позицию Аристотель аргументирует двояким образом. В первом случае аргумент связан с естественными социальными импульсами, которые отчасти присущи и другим живым существам. Во втором он опирается на логос, на характерные для человека дар языка и разума. Иначе говоря, полисная природа человека обосновывается Аристотелем в первом случае аргументом потребности, а во втором - аргументом рациональности. Всякая общность, по Аристотелю, существует ради блага, полис естественен для людей потому, что для них естественно благо. Если это так, то интерес человечества - есть общая для всех людей цель, цель которая предшествует всякому сознательному и свободному действию, которая не находится ни в чьем распоряжении и которая создает пространство, где каждый человек может развиваться и выступать как деятельное существо. Это во-первых. С другой стороны, этот дистрибутивно общий всем людям интерес должен совпадать с задачей и функцией полиса, а полис должен быть условием того, что все люди могут преследовать свой естественный интерес. Человек является по природе своей существом социальным потому, что он хочет жить (в смысле самосохранения), политическим же существом человек является потому, что хочет жить хорошо, то есть согласно благу. Полис не есть жизненная форма, которая приходит к существованию по ту сторону человеческого знания и независимо от человеческого действия. За возникновение и формирование государственно-правовых отношений несет ответственность человек. Он - не только объект, но и субъект развития полиса. Полис должен иметь свой исток в самом человеке.

Позже в социальной философии общество рассматривалось в свете концепции естественного состояния (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо). Но и в этом случае принципиального разделения общества и государства нет, ибо естественное состояние - дикое общество, для которого характерна «антиобщественная война всех против всех, причины которой абсолютная свобода, изначально присущая каждому, равенство как способность взаимного нанесения равного ущерба, «естественное желание» зла друг другу. Спасение от такого состояния - мирный общественный договор: взаимный отказ граждан от посягательств на свободу, собственность и жизнь друг друга. Гарант его соблюдения - государство, воплощенное в суверене, в пользу которого все граждане отказываются от части своей естественной свободы». На первый взгляд, в такой позиции аргументом в пользу государства (общества) служит как раз конфликтное начало человеческой природы. Однако следует иметь в виду два момента: во-первых, речь идет не о государственном договоре (граждан с сувереном), а об общественном (граждан между собой), то есть акцентировано внутреннее конституирование общества, общество и государство - понятия тождественные. Во-вторых, только в государстве как результате общественного договора человек становится человеком в подлинном смысле., рациональное преодолевает природное (животное).

Современник и соотечественник Т. Гоббса А. Шефтсбери настаивает, что человек по природе - существо общественное, что общество неизбежно и естественно для него.

С конца 17 по конец 18 века обозначается поляризация кооперативной и конфликтной модели. С одной стороны общественное устройство представляется как искусственное образование, по меньшей мере диссонирующее с естественными склонностями людей; с другой - общество есть выражение и развитие прирожденных



влечений и чувств человека, выступающие как общественные. У Дж. Локка акцентируется общественное состояние как естественное для человека в связи с выделением неполитических (хозяйственных) аспектов необходимости, толкавшей людей к созданию «гражданского общества».

По мнению политических мыслителей 19 века (Ч. Дарвин, К. Кесслер, П. Кропоткин) человек и человечество смогли выжить и развиваться благодаря взаимопониманию, согласию и взаимной поддержке, а не потому, что «зубами и когтями» вырывали последний кусок у своего ближнего. «закон взаимной помощи, - писал П. Кропоткин, - имеет гораздо большее значение, чем закон взаимной борьбы» [3, с. 11]. Иными словами, взаимопомощь обеспечила выживание не только человека, но и общества в целом.

Здесь следует заметить, что в подходе к социальной природе человека акцент делается на том, что социум является одним из факторов формирования человека, то есть определяющим, детерминирующим началом. Разделяя в принципе такую позицию, хотелось бы дополнить ее положением о том, что само общество стало продуктом эволюции человека. Речь следует вести о диалектическом единстве общества и индивида, которое и находит выражение в социальной сущности человека. То есть человек является продуктом общества (истории), с другой - общество возникло как проявление естественной потребности человека в коллективе (общении), ибо сущность человека - общение. Формирование общества и человека - генетически единый процесс

Итак, первый вывод, который мы можем сформулировать, исходя из анализа антропологических предпосылок партнерства, состоит в следующем. В человеке уживаются две тенденции : стремление к свободе, автономии (конфликтное начало) и стремление к единению, солидарности (кооперативное начало). Эта предпосылка дает нам возможность утверждать, что партнерство (наряду ,кстати, с конфликтом) укоренено в самой природе человека.

Такое утверждение уязвимо как натуралистическое. Для полноты анализа антропологической составляющей обоснования партнерства обратимся к аргументу рациональности. Предпосылка партнерского взаимодействия содержится уже в самой природе сознания, которая, по мнению М.М. Бахтина, является диалогичной. «Диалогическая природа сознания, диалогическая природа самой человеческой жизни. Единственно адекватной формой словесного выражения подлинной человеческой жизни является незавершенный диалог. Жизнь по своей природе диалогична. Жить - значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т. д. В этом диалоге человек участвует весь и всею жизнью: глазами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум.» [1, с.336 - 337].

На исключительную значимость общения указывал и Н. Бердяев. По его мнению человеческое сообщество должно быть понято как диалог личностей[См. 2].

Диалогические отношения - это отношения между всякими высказываниями в речевом общении. Они предполагают язык, но в системе языка их нет, по отношению к реальным высказываниям и к реальным говорящим система языка носит чисто потенциальный характер. Высказывание никогда не является только отражением или выражением чего-то вне его уже существующего, данного и готового. Оно всегда создает нечто до него никогда не существовавшее, абсолютно новое и неповторимое, притом всегда имеющее отношение к ценности. Но нечто созданное всегда создается из чего-то данного, все данное преобразуется в созданном.

Диалогические рубежи пересекают все поле живого человеческого мышления. Само понимание уже диалогично. Отношение к чужим высказываниям нельзя оторвать от отношения к предмету и от отношения к говорящему. Диалогические отношения глубоко своеобразны и не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни к

психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям. Это особый тип смысловых отношений, членами которых могут быть лишь целые высказывания, за которыми стоят и в которых выражают себя реальные или потенциальные речевые субъекты, авторы данных высказываний. Нельзя в то же время понимать диалогические отношения упрощенно и односторонне, сводя их к противоречию, борьбе, спору, несогласию. Согласие - одна из важнейших форм диалогических отношений, это определенное диалогическое событие во взаимоотношениях двоих, а не эхо.

Сознание не самодостаточно, оно не может существовать само по себе. Я осознаю себя и становлюсь самым собой, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого. Важнейшие акты, конституирующие самосознание, определяются отношением к другому сознанию. Отрыв, отъединение, замыкание в себе есть основная причина потери самого себя.

Само бытие человека есть глубочайшее общение, быть - значит общаться. Быть - значит быть для другого и через него - для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого. Я не могу обойтись без другого, не могу стать самым собой без другого, я должен найти себя в другом, найти другого в себе - во взаимоотражении, во взаимоприятии. Оправдание не может быть самооправданием, признание не может быть самопризнанием. Мое имя я получаю от другого, и оно существует для других. Взаимодействуя с другим я познаю себя.

В заключение следует заметить, что партнерство, рассматриваемое в качестве одной из форм общения, имеет несомненно антропологическую природу, имманентно присуще человеку.

Литература

1. Бахтин М.М. Этика словесного творчества. - М., 1986.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). - Париж, 1939.
3. Кропоткин П.А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. - М., 1990.
4. Современный словарь иностранных слов. / Под ред. Гришина Е. А., Комарова Л. Н. и др., - М., 1993.
5. Социология. Наука об обществе. Учебное пособие / Под общей ред. проф. В. П. Андрущенко, проф. Н. И. Горлача. - Харьков, 1996.
6. Хейфе О. Политика. Право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. / Перевод с нем. В.С. Малахова. М., 1994.



Н.В. Рудас

ЖИЗНЕННЫЙ УСПЕХ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОГО МИФОТВОРЧЕСТВА

«Для философского размышления всюду возникают вопросы, как примирить ценности внутренней жизни личности и массовые ценности внешней жизни в свободном от противоречий единстве» [2, 91]. Каким образом приблизить смыслы, циркулирующие в сфере повседневности, к значениям, выработанным на идеологическом уровне?

Преодоление данной пропасти, приобщение субъекта познания к целому, по мнению М. Бахтина, возможно только *через акт личностной деятельности* – через систему поступков, предполагающих «единство ответственности», постоянную активную ответственную деятельность личности. Примером текстового конструкта, содержащего ряд «действий-поступков» и побуждающего личность к ответственной активности, является модель успеха – представления о жизненном успехе, сформированные на основе предшествующего опыта личности.

Модель успеха – это одна из форм организации и уплотнения высокоэмоциональной информации. Сегодня модель успеха активно включена в процессы идеологического воздействия и является важным элементом социализации молодого поколения, которая, в силу возросшей значимости семиотической функции текста, в последние годы осуществляется по типу инсценировки.

Известно, что каждая из функционирующих идеологий, претендующих на роль основы миропонимания, стремится охватить как можно большее человеческое пространство. Это становится возможным лишь по мере того, как содержание идеологического концепта в форме обобщённых идей и представлений, идеалов и принципов усваивается социальным субъектом и превращается в его внутренние убеждения, жизненную позицию, то есть становится его мировоззрением. С целью ускорения адаптации, а затем интериоризации индивидами смыслового пространства идеологии, из него вычленяются типизированные текстовые структуры, понимание которых основано на эмоционально-чувственном восприятии. Опривычивая некоторые действия, они превращают их в образцы организации жизненных практик отдельных индивидов, способствуют гармонизации повседневной жизни, а соответственно, эффективному, согласованному функционированию элементов социального целого.

Посредством упорядочения данных конструктов, которые используются в качестве инструментов или ориентиров, и оформления их в искусный результат, теоретический или практический, осуществляется акт познания [5, 18]. Можно сказать, что в этом случае наше осознание типизированных текстовых структур (относительно нашей темы – представлений об успехе) является периферическим по отношению к главному фокусу осознания той целостности, которую мы достигаем в результате.

С целью установления связи между теоретическим и обыденным сознанием осуществляется перевод текстов языка «с большим алфавитом» на язык «с малым алфавитом» [4, Т. 1, 383]. В данном случае наиболее удачной лаконичной формой передачи информации является миф, поэтому представления об успехе чаще всего подаются в форме мифологического повествования. Таким образом, работа по конструированию социального мира предполагает обращение к практике уровня глубже эксплицитного представления, вербализованных выражений, идеологии. А именно: к социальной мифологии.

Мифы издавна и повсеместно являлись первейшим средством социального управления. Выступая в роли опредметившейся в языке идеологической сетки понятий,

которую та или иная группа, класс, социальный институт и т.д. помещает между индивидом и действительностью, миф принуждает человека думать в определённых категориях, замечать и оценивать лишь те аспекты действительности, которые признаются им в качестве значимых – то есть осуществляет власть номинации. Посредством своих устойчивых смыслов миф направляет страхи отдельного человека в общую перспективу ожиданий и надежд, отводит ему строго определённые роли в коллективном сценарии поведения и предопределяет желаемую позицию данного индивида в социальной структуре.

Миф можно понимать как некую модель, которая, благодаря содержащимся в ней образам посредством механизмов типизации, стандартизации, стереотипизации значительно облегчает ориентирование в мире. Внутренне сравнительно ясные, упрощённые взгляды на самые разные аспекты действительности, он регулирует человеческое поведение, сводя его к ограниченному числу возможных вариантов, каждый из которых расшифровывается и иллюстрируется в образах-образцах. Следовательно, являясь моделью-образцом, миф сам состоит из нескольких моделей-образов, каждая из которых в ряде случаев может обрести самостоятельное существование. В отдельно же взятый момент *миф* – это структура, форма повествования, а включённые в неё образы – содержание. Посредством формы даётся ответ на вопрос: «Каким образом?», а благодаря содержанию уясняется конкретно-ценностный аспект сообщения – «Зачем?».

Так, при использовании моделей успеха, интегрирующих в себе идеальные образования, – сильнейшие мотиваторы деятельности человека, – происходит акцентирование внимания на значимых с точки зрения данного этапа развития общества ценностях. Благодаря оформлению ценностей в привлекательные образы, происходит ускорение их интериоризации в диспозиционной структуре личности, а, следовательно, приближение личности к осознанию идей, стоящих за каждым из образов. Мотивируя деятельность человека на достижение определённых ценностно привлекательных атрибутов жизнедеятельности, модель успеха одновременно приобщает к желаемым в данной социальной структуре формам поведения. Она определяет как характер (ценности-нормы), так и суть деятельности человека (ценности-потребности), регламентирует сферы его активности, то есть обладает высокой степенью императивности.

Человеческую деятельность в целом можно трактовать как своего рода чтение безграничного текста мира. «Не только процедура понимания людьми друг друга, но и процесс понимания вообще представляет собой событие языка – даже тогда, когда речь идёт о внеязыковых феноменах» [3, 44], примером которых является социальная структура. Усваивая представления о социальной структуре, человек приходит к осознанию правил стоящих за каждой формой организации взаимоотношений. Модель успеха стимулирует активность человека в направлении достижения позиций в социальной структуре, которые предполагают прямой доступ к ценным ресурсам общества и получение вознаграждений, оцениваемых индивидом как наиболее необходимые. Представления о предпочитаемых благах и приемлемых способах их получения организуют и дифференцируют деятельность человека в рамках определённых ролей. Под ролью понимается *функция*, нормативно одобренный образ поведения, ожидаемый от каждого, занимающего определённую позицию.

Наглядным примером требуемых социальных компетенций является жизнедеятельность героев социальных мифов. Герой «не только слово о себе самом и о своём ближайшем окружении, но и слово о мире: он не только сознающий – он идеолог» [1, 49]. Поступки (*функции*) действующего лица, определяемые с точки зрения их роли в развитии сюжета (следовательно, социальной целостности), представляют собой структурный инвариант. В каждом поступке персонажа выделяется один аспект – функция этого поступка в реализации проекта жизненной активности индивида.



Число поступков ограничено [6], поскольку 1) ограничено число функций, необходимых для удовлетворения потребностей социальной системы и поддержания её целостности; 2) ограничено число базовых мифологических схем, за которыми стоят высшие терминальные ценности (сакрумы). Поэтому с изменением социальной мифологии не происходит смена мифологических схем, а тем более мнемонических инвариантов, производится переинтерпретация уже существующих мифологических сюжетов в формах, соответствующих современным культурным реалиям. Меняются персонажи, их атрибуты (возраст, пол, положение, внешний облик, особенности этого облика и т.д. – поле моды), мотивы – как причины (потому-что), так и цели персонажей (для-того-чтобы), вызывающие их на те или иные поступки, но не меняются действия, функции.

Относительно проекта развития общества функции одного сюжета обладают некоторой степенью фиксированности. Связность функций в сюжете мыслится как их однолинейная последовательность (А, затем Б, затем В и т.д. – детский сад, затем школа, затем вуз или работа или замужество/женитьба и т.д. «Или-или» – возможные сюжетные вариации). Сущность каждой функции заключается в том, чтобы вводить последующую (хронологические связи типа «раньше/потом»). Каждая функция вытекает из другой с логической необходимостью, все они принадлежат к одному стержню. Отсюда, понять значения поступка можно, лишь включив его в последовательность других, поступков, то есть поместив между предшествующей и последующей функциями (одинаковые поступки способны иметь различное значение – сюжетная зависимость; ориентация на успех может быть обусловлена различными причинами).

Поступки персонажей в мифе, также как индивидов в социальной структуре, являясь носителями функций, очерчивают проблему роли обстановки, в которой происходят действия, и проблему статуса. Каждый персонаж объединяет несколько функций в свойственный для него круг действий, демонстрируя возможные и желаемые варианты комбинаций ролей в рамках одного статуса. (Возможные для реципиента, желаемые, в большей мере, для отправителя информации).

Переменные величины обеспечивают многообразие, придают социальным мифам ясность, красоту и обаяние всегда актуальные, созвучные времени (модные). Инварианты, сохраняющие необходимые стабильные элементы взаимоотношений содержат однообразие, определяют повторяемость мифов.

Миф, несмотря на свою семантическую сложность, прост для восприятия. Однако лёгкость понимания и усвоения мифов отнюдь не самоочевидны. Между тем трудности при переводе текста в индивидуальную языковую структуру не возникают, как будто, человек сам по себе, отприродно, так сказать генотипически, владеет некоторой общей системой моделирования мира, куда социальная мифология вписывается чрезвычайно естественно и органично, может быть более просто, чем реальность. Это также свидетельствует об обладании человеком соответствующими механизмами для освоения мифа, которые содержатся, прежде всего, в самих мифах (схемы восприятия информации, фреймы В. Дейка).

Единообразие мифов помимо структурных содержательных характеристик, распространяется ещё и на языковые способы выражения плана содержания (все мифы не только один и тот же миф, но ещё и написанный одними и теми же словами,[7] с возможными антонимическими вариациями). Однако гораздо более интересен не сам факт единообразия мифов, а то, что его не замечают, что это не отражается ни на познавательных, ни на эстетических результатах восприятия. Повторение не только не мешает потребителю мифов, напротив оно необходимо ему. Из этого извлекается дополнительный эффект, облегчающий усвоение заложенной в нём информации. «Повторение – мать значения» (Барт).

Таким образом, мифы об успехе, как пример современных социальных мифов, по сути, являются учебными материалами, они подготавливают к сознательному вхождению в мир. Содержащиеся в них образы, которые стереотипизируются в сознании, заранее предоставляют информацию о профессиональных и личностных качествах, о необходимых формах деятельности и т.д.

Однако данная информация будет являться императивом только до тех пор, пока она будет восприниматься в качестве истинной.

По своей структуре современный социальный миф близок как к классической сказке, так и к классическому мифу. Он является результатом комбинации этих жанров. Однако в определённый момент своего функционирования под воздействием контекстуальных изменений при сохранении той же формы, он сущностно приближается либо к сказке, либо к мифу. Суть данных трансформаций составляет вопрос легитимации социальной мифологии.

Несмотря на то, что эти жанры в современности тесно переплетены, всё-таки различие между ними ощутимо (прежде всего, на подсознательном уровне).

Одно из характерных свойств *сказки* состоит в том, что она основана на художественном вымысле и представляет собой фикцию действительности. В большинстве языков слово «сказка» есть синоним слова «ложь», «враки». («Сказка вся, больше врать нельзя»).

Миф же есть рассказ сакрального порядка. В действительность рассказа не только верят, он выражает священную веру народа. Следовательно, как только социальный миф перестаёт поддерживаться социальными группами, функционировать в общественном сознании в качестве непоколебимого императива, он сразу приобретает форму сказки, вымысла, теряет свою «сакральность» и перестаёт быть регулятором поведения.

Как структура изоморфная ценностной системе культуры модель успеха реализует две основные функции:

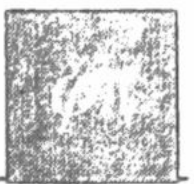
1. Функцию идентификации, которая в большей степени значима для отдельно взятого индивида (представления об успехе является основой положительных идентификационных практик личности);

2. Функцию легитимации социального порядка, значимого с точки зрения социального целого. (На микроуровне происходит обоснование правильности или неправильности тех или иных действий. На макроуровне – обоснование верности нормативного порядка социальной системы, а, следовательно, права на установление обязательных требований и образцов поведения).

Однако, поскольку современный миф сталкивается со свободой индивидуального сознания, которое может его принимать или отвергать, данные функции сохраняют действенность относительно практик жизнеорганизации индивидов, до тех пор, пока миф об успехе воспринимается индивидами как сакральный. Таким образом, только в случае превращения данных типизированных текстовых структур в форму социального опыта, в результате их интериоризации, формируется система позитивных социальных ценностей, в соответствии с которой происходит организация социальной жизни и легитимация идеологического концепта, который адекватен устанавливаемому порядку.

Литература

1. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Махлин В.А. Михаил Бахтин: философия поступка. – М., 1990.
2. Виндельбанд В. Философия немецкой духовной жизни XIX столетия. – М., 1993.
3. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991.
4. Лотман Ю.М. Избранные статьи (в 3-х томах). – Таллинн, 1993.
5. Полани М. Личностное знание. – М., 1985.
6. Пропп В.Я. Морфология сказки. /Изд. 2-е. – М., 1967.
7. Типологические исследования по фольклору. – М., 1978.



І.О. Радіонова

ПРОБЛЕМИ ЦІННІСНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ У СУЧАСНІЙ АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ВИХОВАННЯ

Однією з центральних проблем філософії виховання є визначення цінносної орієнтації. Особливі труднощі у розв'язанні цієї проблеми виникають у ситуації ціннісного плюралізму. Саме в такій ситуації існує і здійснює свої інтенціональності американська філософсько-педагогічна думка. Розглянемо дещо детальніше її пошуки на терені релігійної та моральної свідомості.

Релігійні філософсько-педагогічні концепції демонструють тісний зв'язок з американською ментальністю. Саме в них розкриваються збережені смисли американської історії, висловлюється на мові персоналізму та неотомізму, пієтизм американських колоністів минулих століть. Невипадково релігійні та моральні концепції тут розглядаються разом. Адже у тематичному полі американської філософії освіти та виховання вони є тими тематичними підрозділами, де генеруються, зберігаються та відтворюються ціннісні орієнтації та ідеали. Через релігійні цінності та ідеали, як буде показано далі, у вихованні посилюється значення таких ідеалів, як свобода, рівність, солідарність і врешті решт демократія. Один із відомих представників американського персоналізму У.Гокінг підкреслює, що саме "релігія містить у собі необхідний елемент, котрий забезпечує єдність з цілим. Адже те, що поєднує душу людини з цілим і є релігією" (6, с.26). Якщо персоналізм основний акцент робить на самовихованні, збігаючись за своїми інтенціями з його західноєвропейською версією (Див.1), то американський неотомізм є суто американською рецепцією католицької філософської теології. Визначаючи неотомізм як впливовий напрям філософської думки, Г.А.Г'ютек підкреслює значення цієї течії для структурного оформлення тематичного поля американської філософії освіти та виховання (Див.5). Показово, що вписуючи класичний томізм та його модернізовану версію в інтерпретаційний простір американського мислення, Г'ютек визначає його як супернатуралізм, тим самим вказуючи на можливість натуралістичного тлумачення томістської філософсько-педагогічної концепції (5, с.51).

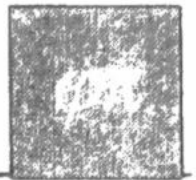
Привабливість томізму для представників американської філософії виховання криється насамперед у можливості посилити теоретичний арсенал розробок проблем виховання у мультикультурному суспільстві за рахунок теологічної інтерпретації. Серед положень томізму, що привертають увагу американських дослідників слід насамперед назвати соціокультурну визначеність людини як єдності душі та тіла. Історичне та соціальне існування людини розгортається в певних темпоральних та просторових параметрах, котрі утворюють специфічний контекст, у якому здійснюється життєтворчість людини. Людина тут виступає одночасно "продуктом історії та творцем своєї власної біографії." (5, с.54). Отже, головна мета виховання виступає у підготовці підрастаючого покоління до соціокультурної адаптації. Ціннісна орієнтація американських неотомістів, що працюють у галузі філософії виховання, не змінюється протягом століть, незважаючи на модернізаційні процеси та досвідчення постмодернізму. Програмною настановою у визначенні пріоритетів у виховній діяльності американські прихильники томістської орієнтації вважають промову Папи Пія XI "Про християнське виховання молоді", проголошену ще у 30-х роках (Див. А.Д.Галли, В.Донах'ю та інш.) (Див.3, 4). Наведемо основні положення цієї промови: "З того часу, як суттєвим моментом виховання стала підготовка до того, чим людина має стати тут на землі. Нерідко забувають, саме для чого створена людина, отже, зрозуміло, що не може бути істинним виховання, котре цілком і

повністю не орієнтується на останній кінець людства. Християнське виховання охоплює усе людське життя у цілому, як фізичне, так і духовне, як інтелектуальне, так і моральне, як індивідуальне, приватне, так і соціальне"(13, с.36-37). Томістські установки філософії виховання обґрунтовуються раціоналістично. Це не в останню чергу сприяє тому, що у постіндустріальному суспільстві вони не виглядають анахронізмом. Романтична екзальтація скоріше відштовхувала, ніж приваблювала американців. Однак деякі знаряддя романтизму беруться на озброєння релігійними філософами. У першу чергу це торкається романтичної іронії. Вона перетворюється на улюблений теоретичний засіб багатьох представників філософії виховання. Але їх іронія позбавлена емоційного змісту, перетворюючись на інтелектуальну винахідливість.

У результаті відбувається антропологізація релігійних концепцій виховання. У них з'являються діючі особи та виконавці. Це Бог, який задає норми та цінності, встановлює цілі та визначає ідеали формування людини, та два виконавця - учитель та учень. Характеристика вчителя вражає своєю схематичністю: "На відміну від емоційних романтичних вихователів натуралістичного типу, таких, як Руссо та Песталоцці, котрі відстоювали доктрину любові, вчитель-томіст наполягає на культивуванні раціональності"(5,с.57). Така культивування не дозволяє, щоб між учнем та вчителем існували емоційно забарвлені стосунки. Почуття мають бути начисто вимкнутими при педагогічних відносинах, оскільки будь-яка емоційна забарвленість розцінюється як деградація, деструкція навчально-виховного процесу. Оскільки завдання вчителя полягає у введенні учня до комунікативної спільноти - у даному випадку християнсько-католицької - він має добре усвідомити свої обов'язки перед Богом та учнями. Томістський учитель - це насамперед пропагандист "вічних цінностей", він "має бути досвідченим комунікатором, політичним риториком" (5,с.57).

Неотомістські філософські концепції виховання слід вважати різновидом переніалізму. Це поширена в США теоретична позиція, яка відштовхується від положення про існування так званих "вічних та незмінних цінностей", які обумовлюють універсальний характер "правильної" програми виховання. Переніалізм, на думку багатьох американських дослідників, слід розглядати не стільки як напрям теоретизування, скільки у ролі контексту з певними методологічними та методичними вимогами. Зокрема наголошується, що "в переніалістському контексті філософ, котрий працює у галузі виховання спочатку повинен проаналізувати людську природу та знайти таку виховну програму, яка б ґрунтувалася на універсальних засадах. Звідси він може створювати фрейми, обираючи між раціональними альтернативами, у яких людина діє як свободний агент (5,с.57). Релігійні та моральні розробки філософських проблем виховання завжди мають антропологічне підґрунтя, адже у вихованні завжди йдеться про людину. Релігія ж та мораль вже за своїм визначенням змушені звертатись до людської природи як до константи педагогічної реальності. Ця позиція чітко простежується у переніалізмі. Його методологічне кредо визначається таким чином: "Оскільки людська природа є константною, існують базові паттерни освіти та виховання. Виховання насамперед повинно сприяти культивуванні раціональної потужності людини"(5,с.69). Виховання як культурна універсальність таким чином одночасно проголошується і універсальною, незалежною від історичних умов та обставин педагогічною практикою. Воно орієнтується на певну "вічну" істину, а саме тому акцептує і себе як істинне. Виховна теорія американських переніалістів ґрунтується на базових інсайтах блага, істини і краси. Неважко простежити тут внутрішній зв'язок із філософською теологією католицизму. Хоча треба зауважити, що переніалізм виступає не тільки в релігійній, а й у секуляризованій формі.

Відомим представником секуляризованого варіанту переніалізму є Р.М.Гатчінз. Показовим для визначення філософсько-педагогічної позиції секуляризованого переніалізму є його дефініція так званого ідеального виховання. Отже, за Гатчінзом, "ідеальним вихованням слід вважати таке, що розвиває силу інтелекту. Я прийшов до цього



висновку шляхом процесу виключення усього зайвого. Виховні та навчальні інститути можуть вважатись такими лише тоді, коли вони здатні розвивати інтелектуальну силу. Ідеалом освіти та виховання не є ідеал загальних актуальних потреб, виховання й освіта взагалі не повинні орієнтуватись на потреби сьогодення; не повинно бути також спеціалізованої освіти або професійно-орієнтованої; виховання й освіта мають служити розвитку розуму" (7, с. 72). Позиція Гатчінза на фоні потреб культурного розвитку американського суспільства у 60-х роках, а саме тоді закладались основи для соціальних трансформацій постіндустріального типу, має вигляд анахронізму. Але вона знайшла відгук та підтримку у певних верствах американського суспільства, насамперед у мешканців маленьких американських містечок, суспільна свідомість яких формувалась і змістовно визначалась як "моральна більшість", причому не тільки на мікро- а й на макрорівні. Така "моральна більшість" бере на себе функції тотального контролю над населенням, монополізуючи право визначати низку підставових ціннісних орієнтацій, судити, що є злом та добром для кожного представника даного соціального простору, схвалювати, санкціонувати або забороняти певні поведінкові стратегії або вчинки, посиляючись на певні "вищі" цінності. У такій інтелектуально-емоційній атмосфері положення переніалізму сприймаються як дотакова легітимація неформального авторитету моральної більшості". Гатчінз педагогізує усе суспільне життя, пропонуючи шляхи для посилення його інтелектуальної потужності.

Його філософія ґрунтується фактично на двох базових положеннях: це постулат про принципову раціональність людської природи та положення, що знання має фундацію у вічній та універсальній істині. З цих позицій Гатчінз виступає проти професійної орієнтації у навчанні та вихованні. Він романтично протестує проти американського духу капіталізму, проти практики робити гроші, яка ототожнюється у "морально нерозвинутих людей" із життєвим успіхом. Однак антипрагматизм Гатчінза сам є спробою прагматичного аналізу труднощів в американській системі освіти. Далекоглядний Гатчінз не без підстав стверджує, що система освіти завжди мала і буде мати певні труднощі, що обумовлені намаганням йти в ногу з часом, вводити нові технології, задовольняти попит на фахівців на ринку праці тощо. У цьому зв'язку він встановлює дві, на його думку, вади інноваційно орієнтованої освіти та виховання. Поперше, "шкільні інструкції, правила та нормативи стають застарілими вже в момент їх затвердження, а тому неминуче відставатимуть від практики. По-друге, поведінка, спрямована на впровадження та засвоєння таких застарілих новацій не є раціональною, а належить до розряду соціальних дурниць і сприяє соціальній партикуляризації. Адже вузька спеціалізація відокремлює фахівця від фахівця (7, с. 72). Аргументація Гатчінза не є безпідставною. Він підмічає педагогічні наслідки професійної диференціації у сучасних суспільних системах, гостро відчуває екзистенційно-антропологічну небезпеку цього явища. Адже такий вузький фахівець втрачає будь-яку здібність перекваліфікації у випадку кризи виробництва, введення нових технологій тощо. Він перетворюється на адаптаційного інваліда, котрому "бракує ідей, розуму та слів. Вузький фахівець не може користуватись мовою як комунікативним засобом, адже має дефіцит комунікативного досвіду." (7, с. 72).

Філософи, занурені у контексти переніалізму, при спробах розв'язати філософсько-педагогічні проблеми, що витікають із диференціації загального та конкретного у визначенні цілей, змісту та принципової орієнтації освіти та виховання, охоче звертаються до

аналітичної філософії мови, посиляючись на теорію мовних ігор Л. Вітгенштейна, пристосовуючи до своїх потреб положення лівістичного позитивізму про необхідність мовної терапії свідомості (Див. 2).

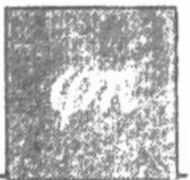
Цим шляхом іде також і Гатчінз. Для зміни орієнтації освіти і виховання відповідно до настанов переніалізму він пропонує створити новий навчальний план, який виступає уособленням суспільно-педагогічного розуму. Центральне місце в "істинному навчальному

плані" відводиться незмінним формально-логічним елементам мови та мислення: граматичній, риторичній, логічній та математичній, причому остання набуває значення підставової педагогічної цінності (7,с.73). Прагматичні орієнтації релігійного переніалізму не виступають так чітко, як у його секуляризованому різновиді, однак їх латентну присутність неважко виявити. Вона простежується навіть у публікаціях американського періоду Ж. Марітена. Так, у своїй відомій у США праці "Освіта на роздоріжжі" він з позицій переніалізму робить спробу осмислити глобальну кризу у цій сфері та визначити шляхи її подолання. Зокрема він пише: "Ми маємо біль чітко визначити головну мету виховання. Вона полягає у тому, що здійснювати керівництво просуванням людини крізь життєвий динамізм, щоб вона, незважаючи на свою втягнутість до динаміки, формувала себе як людську особистість - озброєну знаннями, силою судження та моральною міцністю. Вона має засвоїти усю духовну спадщину нації та цивілізації і у такий спосіб зберегти досягнення попередніх поколінь" (9,с.10). Ця гегельянська схема, запропонована Марітеном, є спробою раціоналізувати американську систему освіти, що з позицій переніалізму означає позбавити її динамізму. Останнє здійснюється через вже згадувану вище процедуру "виведення цілей виховання з нашої спільної людської природи" (9,с.74-75). У Марітена таке виведення здійснює теологія, яка розглядається як теорія інтегрального гуманізму. У даному випадку йдеться не про інституалізовану або філософську теологію, а про певну несвідому теологію (*unconscious theology*), котра начебто притаманна кожній людині і може ефективно та справно розв'язувати виховні та освітні проблеми.

Із переніалізмом американської філософії освіти та виховання тісно пов'язаний есенціалізм. Обидві орієнтації є взаємообумовленими і взаємопов'язаними. Пояснюючи це, Г'ютек підкреслює, що "есенціалізм є умовним терміном для позначення певної позиції в освіті та вихованні, коли зміст та мета навчання визначаються неперехідним значенням базового досвіду, вмінь та навичок, наук, котрі приносили користь людям у минулому і будуть так само корисними у майбутньому" (5,с.86).

Однак, вже починаючи з кінця 70-х років, есенціалізм витісняється антиесенціалізмом. Тут, наприклад, можна назвати цілі виховання та самовиховання, що пропонуються прихильниками нового релігійного світоглядного синтезу, яким є *New Age*. Філософи, соціологи, культурологи, релігієзнавці та педагоги сходяться в тому, що цей рух, який в останні десятиріччя набув дужого поширення в США має певні характеристики, за якими його можна розглядати не тільки як постмодерну релігійну інновацію, а й як спробу педагогічного оновлення (11,с.57-64). Одразу ж зауважимо, що, говорячи про педагогічний потенціал цього руху, ми маємо на увазі не суворих adeptів нової релігійності, котрі цілеспрямовано експериментують із розширенням свідомості, а про антиесенціалістську орієнтацію у самовихованні, що у 80-х роках набула поширення в США у молодіжній субкультурі, особливо серед студентської молоді. Така субкультура, без сумніву, є дуже активною, з претензіями на духовне оновлення і взагалі на світоглядну революцію, яка має продовжитись у соціальних перетвореннях та змінах. Як відмічає німецький дослідник цього явища в постсучасній американській культурі Г.Зебальд "філософська космологія *New Age* максимально наблизила зміну культурної парадигми, не торкнувшись при цьому політичної. Адже суспільні та політичні зміни не відбуваються шляхом простої заміни термінології, не кажучи вже про містичну термінологію" (14,с.331). Показово, що цінності *New Age* поширюються серед американської студентської молоді саме як аналітичні різновиди мовних ігор, відтворюючи матриці лінгвістичного позитивізму.

Мовні ігри прихильників *New Age*, їх пошуки альтернативних стилів життя, захоплення східними філософськими вченнями створюють сприятливе поле для формування у молодіжному середовищі нової, соціально активної педагогічної культури. Зокрема на конструктивність космічної філософії цього руху у галузі екологічного



виховання та формування екологічного мислення вказують багато дослідників (Див.8,с.332).

Сумуючи все сказане вище, можна зробити висновок, що запропонована американською філософією виховання процедура прояснення універсальних цінностей сприяє їх засвоєнню. Внаслідок цього ціннісний плюралізм перестає бути засобом тиску на особистість і перетворюється на широке поле для експериментування у галузі самоосвіти та виховання.

Література

1. Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма.-М., 1981.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат.-М.,1958.
3. Donahue J.W. St. Thomas Aquinas and Education.- N.Y., 1968.
4. Gulley A.D. The Educational Philosophy of Saint Thomas Aquinas.- N.Y.,1965.
5. Gutek G. L. Philosophical Alternatives in Education.-Colombo, 1974.
6. Hocking W E. The Coming World Civilisation.- N.Y., 1956.
7. Hutchins R.M. A Conversation on Education.- Santa Barbara, 1961.
8. Kurz P. The Transcendental Temptation. A Critique of Religion and the Paranormal.-Buffalo,1986.
9. Maritain J. Education on the Crossroads.-New Haven, 1960.
10. Maritain J. Integral Humanism.-N.Y., 1968.
11. Melton J.G. Living in the New Age.-Fate Jg.40, Aug.1987.-P.57-64.
12. Musson H. An Overview of Educational Effect Improve Character // Education for Values.-N.Y.,1992.
13. Pius XI Christian Education of Youth. - Washington D.C. National Catholic Welfare Conference.-N.Y., 1936.
14. Sebald H. New-Age Spiritualitaet. Religioese Synthese in der westlichen Welt heute// Gest und Natur.-Muenchen, 1989.

И.Д. Денисенко

ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕЛОСТНОЙ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ АМЕРИКАНСКОЙ СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНО- ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ

Активная разработка в начале 60-х годов и применение различных вариантов теории конфликта (от политического конфликта в контексте концепции правящей элиты Ч.Р. Миллса до социального конфликта в рамках теории групповой динамики К.Левина) как методологической основы исследования проблем социальной реальности к середине 60-х годов поставили перед сторонниками конфликтологического подхода особую задачу высокотeorетического характера - необходимость обоснования возможного существования и соответственно принципов построения общей целостной (т.е. отвечающей основным требованиям анализа социальных явлений и процессов на макро- и микроуровнях во всех сферах жизнедеятельности современного общества) теории социального конфликта. Данная проблема построения общей теории конфликта оказалась одной из самых дискуссионных в теоретических разработках социальных исследователей конфликтологического направления и привлекла к себе особое внимание ученых из других отраслей знания: биологии, кибернетики, математики, экономики и т.д.

В целом, пожалуй, все многообразие предложенных вариантов разрешения данной задачи можно условно объединить в четыре основные направления.

Первое направление представлено трудами Дж.Тернера, Р.Мака и К.Снайдера, основанными на многочисленных попытках согласовать между собой различные школы, существующие в пределах традиций теории конфликта.

Второе направление связано с результатами исследований проблем конфликта в различных социогуманитарных науках (от социальной психологии до семантических дисциплин) и попыткой обобщения полученных данных в единую теоретическую конструкцию. Наиболее полно и всесторонне данный подход, на наш взгляд, можно проследить в рассуждениях американских исследователей: Дж.Бернард, Дж.Доутерта, А.Пфальцграфа.

Третье направление объединяет исследователей из различных областей современной системы знаний, которые стремятся вывести общую теорию конфликта из структуры общей теоретической системы. К наиболее активным сторонникам данного направления можно отнести известного американского экономиста, президента Американской ассоциации по развитию науки К.Боулдинга и видного американского ученого в области математической биологии, социологии и психологии А.Рапопорта.

Четвертое направление основывается на попытке отдельных авторов, занимающихся разработкой математических моделей гипотетического поведения различных объектов в ситуации выбора, построить общую абстрактную схему конфликта в контексте основных положений общей теории игр. К данной группе исследователей можно отнести американских социологов Т.Шиллинга и Л.Понди.

Среди основных подходов к построению общей теории конфликта особое место занимает второе направление (с позиции временного аспекта - самое первое). Своеобразным стимулом в начале 50-х годов к активизации исследований в данном направлении явилась, по мнению целого ряда современных ученых-конфликтологов (и



среди них, в первую очередь Л.Козера), опубликованная в 1950 году в "Америкэн Джорнэл оф Социолоджи" статья Дж. Бернард "Где же современная социология конфликта?". В ней автор не только поставила вопрос о реальном существовании в современной американской системе социально-философских знаний социологии конфликта, но и в дальнейшем стала утверждать, что со времен первых исследователей социального конфликта (А.Смолла, Р.Парка, Э.А.Росса) представители американской социальной науки недалеко продвинулись вперед. В последние годы их вполне устраивал тот уровень научного изучения конфликта, на котором его оставил Г.Зиммель, а единственная работа по социальному конфликту, появившаяся в американской литературе за десятилетие с 1940 по 1950 год, была написана немецким психологом Куртом Левиным ("Разрешение социального конфликта") [1].

Однако следует заметить, что, на наш взгляд, Дж.Бернард говорила не просто об отсутствии какой-либо теории социального конфликта в американской социальной науке, а именно о необходимости разработки целостной теоретической схемы, всесторонне рассматривающей проблему конфликта, начиная с уточнения понятийного аппарата и заканчивая обоснованием техники развития социального противоборства. Данное утверждение о наличии определенных наработок в области исследования конфликта в западной социальной науке к середине XX века (которые действительно по своему уровню обоснования не превысили аналитическую схему конфликта Г.Зиммеля) можно проиллюстрировать следующими данными.

Согласно замечаниям одного из авторов знаменитой в 60-х годах книги "Современная социологическая теория" Дана Мартиндэйма, со времен Второй мировой войны в американской социальной науке вновь возродился интерес к социальной дезорганизации, благодаря переизданию старых книг в переработанной форме и появлению многочисленных новых исследований [см.: 2].

Среди последних можно выделить целый ряд работ, представляющих различные из существующих в исследованиях направления анализа социальной дезорганизации. При этом в книгах Л.Брауна "Социальная патология" (1948), А.П.Германа "Подход к социальным проблемам" (1949), Роберта Е.А.Фериса "Социальная дезорганизация" (1948), Р.Мертон "Социальная теория и социальная структура" (1949) и самой Дж.Бернард "Американское общественное поведение" (1949) были представлены не только отдельные направления анализа социальной дезорганизации, но и различные варианты ее интерпретации: от функционального нарушения до постоянного повсеместного конфликта.

Что же касается второй части нашего утверждения относительно заявления Дж.Бернард, а именно момента необходимости создания целостной схемы теоретического обобщения данных о конфликте, то его справедливость также подтверждается названиями и содержанием целого ряда работ, опубликованных после 1950 года. Так, в 1954 году в Колумбийском университете была задепонирована работа Л.Козера "К социологии социального конфликта", а в 1955 г. были опубликованы работа Г.Зиммеля "Конфликт и сплетение подходов" (которую впоследствии в научной литературе часто будут называть "Социологией конфликта") и результаты многолетнего исследования Р.Хофстандтера "Социальный дарвинизм в американской науке", основной целью которых являлось создание собственных вариантов обобщения данных о социальном конфликте в контексте различных концептуальных подходов, претендующих на место теории среднего уровня.

Один из самых интересных и обстоятельных, пожалуй, вариантов в области обобщения данных о конфликте был предложен уже в конце 50-х годов Дж.Бернард. Работа над подготовкой доклада к Льежскому Конгрессу Международной Социологической ассоциации (1955 г.) на тему "Современные исследования в социологии конфликта" и проведение целого блока исследований в направлении анализа различных современных концепций в области социального конфликта в 1955-1957 годах позволили

ей проанализировать накопленный к тому времени в различных социальных науках обширный эмпирический материал по проблемам конфликта. В результате обобщения этих данных в рамках современных социальных наук Дж.Бернард была предложена теоретическая конструкция, состоящая из трех основных "концептуализаций" или подходов к изучению конфликта: социально-психологический, социологический и семантический. В основе каждого из этих подходов лежали три параметра, позволяющие не только показать специфичность его интерпретации в трех выделенных концептуализациях, но и всесторонне охарактеризовать конфликт. В качестве таких основательных параметров были предложены: во-первых, источник или исходный момент конфликта; во-вторых, характер ориентации на контрагента; в-третьих, вид действия в конфликте и способ его разрешения.

Если характеризовать каждый из подходов с точки зрения первого критерия - основы конфликта, то окажется, что исходным моментом любого социального противоборства в контексте социально-психологической концептуализации выступают различного рода напряженности внутри индивида, которые в свою очередь являются непосредственным результатом аккумуляции фрустраций (психического расстройства, переживания неудачи ...). (Согласно результатам исследований социальных психологов, и в первую очередь, выводам К.Левина, существует несколько видов ситуаций, вызывающих фрустрацию: от существования физических преград в достижении цели до определенных социальных условий; от биологических ограничений в действиях индивида до проблемы выбора из двух различных стремлений).

В социологической концептуализации основой конфликта выступает существующая несовместимость между целями, намерениями, ценностями противостоящих сторон. (Примером могут служить не только собственные исследования Дж.Бернард, но и основные положения работ Г. Зиммеля, Р.Парка, А.П.Германа).

Исходным моментом различных конфликтных ситуаций в рамках семантического подхода, по версии Дж. Бернард, выступает вербальное или концептуальное недопонимание, возникающее между участниками социального взаимодействия. Следует подчеркнуть, что Дж. Бернард - одна из немногих представительниц американской школы, которые возражают против непосредственной психологической интерпретации конфликта в любом контексте.

Анализ конфликта относительно второго параметра обобщенной схемы Дж. Бернард, т.е. характера ориентации на контрагента, позволяет утверждать, что в контексте социально-психологического и семантического подходов к изучению конфликтов следует особое внимание уделять исследованию таких моментов, как уровень предубеждения относительно оппонента, степень ненависти и враждебности, присутствующие в социальном взаимодействии между его участниками, поскольку в данном случае именно они влияют на основные отличительные характеристики противоборства: уровень остроты, степень интенсивности, формы проявления. Что же касается социологической концептуализации, то, согласно выводам Дж.Бернард, в ее рамках характер ориентации участников конфликта друг на друга практически никогда не является определяющим фактором дальнейшего развития противоборства, и такие характеристики социальной коллизии, как уровень остроты, степень интенсивности и применения средств насилия, зависят от совершенно других переменных, например, от степени равномерности распределения социальных благ, от четкости и ясности в поставленных для достижения целей и т.д.

В результате анализа социальной коллизии с позиции форм ее развития и способов разрешения, Дж.Бернард предложила в рамках социально-психологического подхода рассматривать только те конфликтные действия, которые принимают форму размолвки, агрессии, ссоры, поисков "козла отпущения" и т.п. Конфликты подобного



рода разрешаются путем воздействия на установки или мотивы противоборствующих сторон, т.е. на эмоциональные факторы, блокирующие взаимопонимание и общение.

Гражданские войны, реформаторские движения, революции, раскол участников на враждующие партии, различного рода экономические противостояния - эти виды конфликтного действия попадают по схеме Дж.Бернарда в раздел социологической концептуализации. Поскольку в подавляющем большинстве случаев конфликты, рассматриваемые в контексте социологического подхода, представляют результаты рационального поведения, то для их разрешения, указывает Дж.Бернард, применимо так называемое стратегическое исследование, в частности, математическая теория игр. Это означает, что в условиях конфликта, когда субъекту приходится считаться не только со своими собственными целями, но и с целями оппонента, он должен учитывать кроме объективных, известных ему обстоятельств противоборства, еще и те решения, которые принимает его противник и которые ему в общем неизвестны.

В границах семантической концептуализации в качестве конфликта Дж.Бернард предлагает рассматривать различные формы нарушения коммуникаций, которые возможно разрешить (устранить) путем "семантического разъяснения", т.е. через уточнение правил интерпретации знаков и составленных из них выражений, лежащих в основе процесса общения между различными субъектами [5].

Следует заметить, что в западной литературе 60-х годов общая схема исследования конфликта, предложенная Дж.Бернардом, не получила высокой оценки, поскольку так и не смогла дать исчерпывающих ответов на целый ряд вопросов относительно целостности конфликта как социального явления, а именно: что же следует понимать под социальным конфликтом, есть ли общая природа происхождения противоборства во всех областях жизнедеятельности общества; существует ли единая схема развития социальной коллизии, которая имеет свои специфические аспекты проявления в каждой сфере функционирования социума и т.д. Однако при этом подчеркивалось, что "читатель найдет в работе г-жи Бернард исследование, поощряющее современные направления и возможности будущего в исследовании социального конфликта [4]. И поэтому не случайно, что несколько позже к основным идеям, высказанным в работах Дж.Бернарда, вновь обратились ученые, анализирующие социальные конфликты. Одними из первых среди них были Дж. Доугерти и Р.Пфальцграфф, которые в своей книге "Соперничающие теории международных отношений" (1971) попытались построить общую теорию конфликта, понимая под ней универсальную схему. В эту схему, по их мнению, можно вписать все многочисленные конфликты, встречающиеся и в природе, и в обществе. При этом она должна включать в себя определенные моменты из системы естественных и гуманитарных наук, а также отдельные положения теории коммуникации и организации, игр и имитаций, стратегии и принятия решений, систем и интеграции и даже религиозно-теологического рассуждения" [см.: 5].

Литература

1. *Bernard J.* Where is Modern Sociology of Conflict?// *American Journal of Sociology*, 1950. LYI, P.11-16.
2. Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. - М., 1961. - С. 406-407.
3. *Bernard J.* Some Current Conceptualizations in the Field of Conflict// *American Journal of Sociology*, 1965, vol. 70, N 4-6.
4. Коузер Л.А. Основы конфликтологии: Учебное пособие. - СПб., 1999. - С.164.
5. *Dougherty J., Pfaltzgraff R.* Contenting Theories of International Relations. N.Y. 1971., P.138.

О.Є.Маноха

РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ:

Н.С.КОРАБЛЮВА. Багатомірність рольової реальності:
ролі і маски – лик та личина. Харків, 2000, 288 с.

В монографії розглядається традиційна для філософії проблема сутності людського буття, нетрадиційним є погляд автора на цю сутність – крізь призму сконструйованого поняття рольової реальності. Введенням цього поняття автор намагається зруйнувати усталені стереотипи теоретичної свідомості щодо рольової теорії, а відтак по-новому осмислити проблеми соціальної філософії. Особливо це стосується тих розділів монографії, в яких аналізується стан сучасної цивілізації, зараженої паразитарними смислами (Ж.Бодрійяр), яка характеризується розростанням штучних утворень, що перетворюють соціальне буття людини кінця ХХ століття на симулятивну структуру. Висловлюється та думка, що зміщення соціальних і політичних орієнтацій до ринкової економіки, а філософії – до постмодерну, ведуть до все більшої знаковості суспільства, роблячи людину рабом цих знаків.

Обґрунтовуючи актуальність саме таким чином, тобто починаючи аналіз рольової реальності з ситуації смерті суб'єкта, автор підкреслює, що проблема соціальних ролей має свій історичний контекст. Вона не могла актуалізуватись на тій стадії виробництва соціальності, для якої характерна відсутність індивідуальної виділеності, протипоставленості індивіда суспільству, індивід як елемент суспільства не проблематизує цю особливість свого становища і органічно вписується в соціальну систему, а суб'єктом соціальності виступає суспільство, яке розподіляє ролі і визначає рольові взаємодії у соціальній комунікації. Ця очевидність не потребує теоретизації, а тому відсутня і проблема соціальних ролей. Впроваджена теоретиками структурного функціоналізму і інтеракціоналізму з метою моделювання і прогнозування соціальних процесів, теорія соціальних ролей зазнала суттєвих трансформацій у сучасному суспільствознавстві.

Сьогоднішнє суспільство як реальність відрефлектована теоретиками постмодерну, декларує новий тип соціальності, породжений новим існуванням соціальної інстанції – її повним пануванням над свідомістю людини. В сучасному соціумі комунікація стає проблемою, а пропоновані постмодерном стратегії без сумніву ведуть до реконструкції традиційної соціальності, бо інтерсуб'єктивність в умовах переважання соціальності не вказує шляхи розв'язання проблеми людини як суб'єкта історії і свого життя в ній. Цікавими є ті сторінки монографії, де аналізуються ідеї екзистенціалізму. Саме екзистенціалізм, проголосивши першість існування в людині перед сутністю, дозволяє рольову творчість як обмін ролями в пошуку власної ідентичності. Намагаючись уникати ролей, особа вдягає соціальну маску. Граючи в життя, зависає між обезличеною суб'єктністю суспільства і безсуб'єктною особою серед таких же обезличених з невизначеними ідентифікаціями індивідів.

Пропонуючи вихід з такого становища, автор висловлює думку, що цій епосі на зміну повинна прийти епоха смислу і застерігає, що апеляція до індивідуальності на шкоду особі (як ансамблю чи дисамблю суспільних відносин) веде не лише до зживання класичних філософських систем, а й утверджує культуру і цінності людини-маси, яка усуваючи "великих", творить власну історію, позбавлену високих духовних цінностей. Але суспільство не може довго знаходитись в стагнації, а значить буде новий підйом духовності, сучасність досить імперативно вимагає духовної наповнюваності тих соціальних форм суспільного життя, які репрезентують свій народ, національну історію і національну філософію історії. В тих розділах, що стосуються філософії історії,



акцентується увага на переході історії в її глобальний вимір, який не лише не знецінює національні цінності, а й має досить велику потребу в них.

Рольова реальність в історії представлена різними характеристиками, в залежності від соціокультурних чинників, онтологічних підстав людинотворчого процесу, де тип особи визначається бажаними для держави і суспільства характеристиками статусних і рольових значень. Звернення до етнопсихологічних характеристик людського буття, яке властиве сучасному гуманітарному знанню, дозволяє ставити і вирішувати проблеми, які торкаються духовно-психологічних характеристик нації.

Автор підкреслює, що для визначення шляхів входження України у світове співтовариство потрібен пошук власного місця і власної ролі у світі з опорою на напрацювання національних філософсько-історичних дискурсів. Не можна не визнати, що сучасне суспільство з його "ринком життєвих світів", як каже автор, дозволяє обирати бажані рольові ідентифікації, як для особи, так і для народів і етносів у цивілізаційній взаємодії. Та це має і іншу сторону - релятивізує інституційну поведінку, а цінності набирають інструментального характеру.

Таким чином, ввівши поняття рольової реальності, автор монографії по-новому поставив питання про суспільство як реальний суб'єкт історичних дій, а не лише умовний дослідницький конструкт, про новий модус існування соціальної інстанції і спрямував дослідницький інтерес до проблеми соціальних ролей, яка останнім часом витиснута на узбіччя серйозної академічної науки і набула прикладного, маркетингового характеру.

О.Є.Маноха

доктор філософських наук,
кандидат юридичних наук,
професор, академік

В.Н. Калюжний

ЦАРСТВО АБСУРДА НА КАРТЕ «ОТЧАЯНИЯ»

Как эта глупая луна
На этом глупом небосклоне
А.С. Пушкин

Пространство седьмого романа Набокова пронизано географическими мотивами. Действие его охватывает чуть ли не всю Европу. События разворачиваются в бермудском треугольнике между волжскими степями, Северной Пальмирой и Пиренеями.

Главный герой (подозреваемый, обвиняемый?) родился в России. Учиться начинал в Петербургском университете. Во время той единственной гражданской «прозябал в рыбацьем поселке неподалеку от Астрахани». Проездом в Германию оказался в Москве. В Берлине Герман осел, занялся (не своим?) делом. «Дело было шоколадное» (не сахар). Приходилось бывать в командировках. В Праге, случайно, нашел собственное счастье («в обшарканных плисовых штанах и темном пиджачке»). Со своей идеей фикс (= Феликс) Герман носился как дурень с писаной торбой. Феликс предпочитал «грушевидный заплечный мешок».

С женой Герман бывал в Париже. На Август (1930, а не четырнадцатого) намечалась поездка к морю – «переменить жизнь». Планировалось взять Ардалиона (двоюродного брата жены) и большого пса. Но отбыл некто третий («одиннадцатого марта очень небритый господин в черном пальтишке был за границей»). Насколько можно судить, через нейтральную Швейцарию или страны Бенилюкса он попал в предвоенную Францию, «прибыв двенадцатого в город Икс».

В сценах, разыгравшихся у озера, заметная роль принадлежит «карте, как-то забытой Ардалионом». По этой схеме Герман и осуществлял свое восхождение от абстрактного к конкретному: «Все делалось само собой, все текло и плавно сливалось, принимая неизбежные формы». Мысль Германа «шла мерной и твердой поступью». «Однообразную эту прогулку я проделал несколько раз». Так что ориентирование на пересеченной местности – наиболее географический вид спорта – близок центральному нападающему (на беззащитных) набоковской команды. Наломавши дров, он сжег за собой все мосты.

Литературную часть своего грандиозного труда он начал в уединенном месте, где «испанский ветер трепал в саду цыплячий пух мимоз». В этом райском уголке («области блаженства») его и охватило Отчаяние. Последний приют он нашел в деревне, что «лежит в люльке долины, среди высоких и тесных гор». Путешествие дилетанта подошло к логическому завершению («Все темно, все страшно, и нет особых причин медлить мне в этом темном, зря выдуманном мире»)

Охота к перемене мест владела и Феликсом: «Мы каждый день с товарищем после работы переходили границу, чтобы выпить по кружке пива. Десять верст туда и столько же обратно, оно в Чехии дешевле» (от перемены мест слагаемых сумма не изменяется?) Дурные примеры заразительны. В трактире с двумя бородатыми карлами «Феликс жадно окунул губу в пышную пену» (губа не дура).

На встречу в Тарниц он опоздал, а вот на десятый километр – поторопился. В свое последнее путешествие Феликс стартовал из мест не столь отдаленных («в трех часах езды» от Берлина).

Если побратимы (кто более матери-истории ценен?) совершают стремительные перемещения в пространстве, то Ардалиону легко путешествуется в грезах: «Если бы я съездил в Италию, то действительно написал бы роскошные вещи». Но даже прозаическая



посадка в поезд представляла для него проблему. Сумбурно начавшаяся его поездка не могла закончиться добром: «до Италии не доехал» (шел в комнату – попал в другую).

От всех этих головокружительных маршрутов, пересадок, остановок недалеко и до «особой топографии кошмаров». Благонамеренная география трансформируется в замысловатую топологию зазеркалья.

«Я дороги не знал. Мы стали плутать». Роль Ивана Сусанина взял на себя Ардалион. Но кто плутовал, предстоит выяснить «международной полиции».

И хотя в прихотливом движении мысли, памяти, воображения мелькают города и страны, параллели и меридианы, ловишь себя на том, что все время остаешься в дураках.

«Открытый очаг бутафорского камина» оказывается золотым ключиком, открывающим врата в страну дураков.

В первом же абзаце своего метанарратива Герман Карлович демонстрирует недюжинность собственного мышления: «Это глупо, но зато ясно».

Ему по барабану, имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями, но на основной вопрос философии он отвечает однозначно: «Убить себя я не хочу».

У Германа любовь к приземленному (пепелищу, гробам) превалирует над любовью к запредельному. Как бы вторя своему малограмотному собрату, Герман роняет: «Философствовать не люблю, но все же следует признать, что мир устроен несправедливо».

Присущую ему этику любви и метафизику своеволия он ничтоже сумняшеся воплотил в законченном произведении. Сработанное одним топором (Раскольников?) «чудесное здание» Германа увековечило все его причудливое отношение к ближнему.

«Бледные страницы всех философий» ничто против «волшебных произведений искусства». Искусство требует жертв. Эта (подмоченная кровью) сентенция как раз об «искусстве преступления».

Уклон в философию (с религиозным оттенком) Герман находит в отброшенном варианте названия «Оправдание сходства». Богу молиться можно заставить дурака, но никак не Германа: «Бога нет, как нет и бессмертия». Его онтологический аргумент неопровержим: «Если я не хозяин своей жизни, не деспот своего бытия, то никакая логика и ничьи экстазы не разубедят меня в невозможной глупости моего положения...». «Чужая, всеобщая сказка» не лучше «псевдоуайльдовской сказочки», пригодной для печатания в газете.

Герои Достоевского у последней черты исповедуются; Герман на финишном рубеже («когда перейдена грань, после которой софисту приходится круто») каламбурит: «Зеркала, слава Богу, в комнате нет, как нет и Бога, которого славлю».

Встречают по одежке («наряднее меня не одевался никто»), провожают (в области вечного небытия) по уму. Германова ума палата перегружена: в юности за пять неполных лет он «прочел тысяча восемнадцать книг». Да и сейчас ума ему не занимать: «я за этот год хорошо испытал необыкновенную ясность и строгость того логического зодчества, которому предавался мой сильно развитый, но вполне нормальный разум».

Для него типично «подолгу думать, думать, думать». Например, историю с присвоением транспортного средства Герман «строго логически вывел из факта исчезновения автомобиля». Хотя другим (Лиде) он может бросить: «нечего тебе так много думать».

В «гениально продуманном» произведении последующее должно «естественно вытекать из всего предыдущего». Решая сложную интеллектуальную задачу, Герман сетует, что «нет тех природных законов, которые вносят некоторую логику в поиски, – а все безобразно и бессмысленно произвольно». Но «так как [Герман] действовал тогда отчетливо, уверенно, то без труда все проследил, и нашел в порядке. Квод эрат демонстрандум».

Дуракам закон не писан, Герман же готов отвечать лишь перед тем законом, который он признает над собой («художник не чувствует раскаяния»).

Хотя во многих случаях Герман действует механично, интеллектуальным автоматом он не является: «О чем я думал? Ни о чем или о глупостях, я путался... я полуобмороке рассуждал сам с собой о какой-то ерунде».

Герман не минер, и имеет право на ошибку. «Какой я все-таки остолоп», – восклицает он, и резюмирует: «Моя глупость меня самого развеселила». Ничего удивительного, что «пораздумав над своим недомыслием», Германушко-дурачок почувствовал «наплыв веселия и добросердечия».

В юности Герман давал зарок «больше не мудрить». Но охота пуще неволи. В итоге оказался «одурочен» и Герман. Случилось непоправимое (речь не об оплошности «с беллетристической точки зрения») – «промах был, да еще какой, – самый пошлый, смешной и грубый». В результате все «произведение, так тщательно продуманное, так тщательно выполненное, теперь в самом себе, в сущности своей, уничтожено, обращено в труху». Хуже того, высказывались и предположения, что неправильна вся концепция. Что ж, не ошибается, тот, кто не делает («Что я натворил?»).

Глупость ведет к ошибкам, абсурд – к трагедии. Горе от ума оборачивается болезнью к смерти.

Дурак дурака (дурня, оболтуса, дубину) видит издалека. Герман узрел свое второе Я с близости: «Невероятная минута. Я усомнился в действительности происходящего, в здравости моего рассудка, мне сделалось почти дурно...».

«В нем... был собран весь букет человеческой глупости». Все в нем было неприглядно: и лицо (три дня не бритое), и одежда (тощий конец вязаного галстука свесился набок, и на груди не было ни одной пуговицы), и душа (воспоминание о тысячемарковом билете... терзало душу, вождение его было возбуждено до крайности), и мысли (прибегнуть к воздействию особого рода). «Походка у него была такая же тупая, как он сам». «Ненормальный, даже просто безумный субъект» говорил «льстивым глупо-заговорщичьим тоном». Бессмысленно стрелять из пушки по воробьям, но еще абсурднее надеяться, что письма с подписью «Воробей» возымеют действие.

Но «он видимо считал себя необыкновенно рассудительным и сметливым парнем. Впрочем, он был не просто дурак, а дурак-меланхолик». «Я вижу, что ты не так глуп», – ободрял Феликса Герман, когда тот начал заглатывать наживку. Впрочем, «глупый голос» Феликса звучал достаточно разумно.

Мечта Феликса – найти работу (работа дураков любит). Выручил его Герман: «Дорогой Феликс, я нашел для тебя работу» (в лес не убежит?). На дураках ездят; Феликсу же удалось прокатиться на иномарке.

Это «балда», не имеющий ни малейшего отношения к сказкам Пушкина, «любит пошлые прибаутки в рифму». Феликс сорит афоризмами (как и хлебными крошками): «Философия – выдумка богачей»; «Все это пустые выдумки: религия, поэзия» (вариант: «поэзия – это ерунда»); «И вообще, мир это, знаете, дерьмо»; «Если человек умный, на что ему учение?».

«Дураком помрешь» – это про Феликса. К «счастливому» концу его привела «неслыханная, наглая глупость». «Олух», отправился к царю небесному.

Фантом Феликса рассуждает об убитом им «франте»: «Глупости, он не был похож». Рикошетом эта мысль бьет и по Герману: «на мгновение мне подумалось, что все прежнее было обманом, галлюцинацией, что никакой он не двойник мой, этот дурень».

Прекрасную половину населения украшает Лида: «У меня была глупая, но симпатичная преклонявшаяся передо мной жена». Сравнения с Германом она, конечно же, не выдерживала: «Я правда дура», «Ты в миллион раз умнее меня».

Мыслительный аппарат Лиды работает похуже мотора «Икара». Знание вытеснено предрассудками: она «была суеверна», «верила в сны», была «малообразована и



малонаблюдательна». «Она читает запоем, и все – дребедень, ничего не запоминая и выпуская длинные описания». Отдельные понятия приобретали у нее «ходульный» оттенок.

Эта «чудачка» слаба не только в области гносеологии, но и герменевтики: обоснование ее «взглядов подразумевалось само собой, толковать их было незачем», «В хозяйстве она не понимала ни аза». Многие «ее убеждения неподвижны как статуи в нишах».

Ее «простейший мир» граничит с пошлостью: «Сладкий, вульгарный запах ее духов» не придавал дополнительной прелести букету ее несовершенств.

В отношении к «тупой, забывчивой и нерасторопной» Лиде Герман демонстрирует своеобразное отрицание отрицания: «ее недостатки, ее святая тупость... не сердили меня. Мы никогда не ссорились, я никогда не сделал ей ни одного замечания, какую бы глупость она на людях ни сморозила, как бы дурно ни оделась». Итогом может служить его признание: «Я иногда спрашивал себя, за что, собственно, ее люблю, – может быть, за теплый карий раек пушистых глаз, за естественную боковую волну в кое-как причесанных каштановых волосах, за круглые, подвижные плечи, а всего вернее – за ее любовь ко мне». На последнем вираже германова мысль осуществляет изящный переход от эмпирического (данного в ощущении) к гипотетическому (воображаемому). Чего в лидином отношении больше – коварства или любви – пусть рассудят люди.

В самой густонаселенной стране мира Ардалион имеет скорее вид на жительство, чем гражданство. Он «любил слова этакie густые, с искрой, с пошлейшей московской прищуринкой». Не дурак выпить и закусить. Тяга к употреблению спиртных напитков хоть и отрицательная черта, но с глупостью никак не связана. В свое оправдание Ардалион мог бы сказать, пьяница проспится, дурак никогда.

Склонность «валить дурака» мерилom глупости служить не может. Письмо («господину хорошему») Ардалион пишет на полном серьезе. По мнению же Германа оно было «полно клеветнических утверждений, абсурдность которых» понятна без труда.

В образ глупца плохо вписываются «опасные глаза» «въедливого портретиста». Доказательством глупости Ардалиона могло бы служить ссужение им денег, предназначенных для поездки в Италию. А может, заемщика и не было?

Герману же в «приятный летний день» вспоминается «добродушный дурак-художник». Подобная аттестация не вполне сочетается с тем, что «несмотря на свою нищету, он каким-то образом ухитрился приобрести небольшой участок». Да и «за комнату он не платил месяцами или платил мертвой натурой...», что тоже надо уметь.

«Мне страстно хотелось, чтобы дурак заговорил о двойниках, – но я этого не добился», сетует Герман в разговоре с Ардалионом по последним вопросам (сходства).

Ненароком залетел в эти места «подслеповатый осел» с остроглазой фамилией – Орловиус.

Недостаточность зрения у него Герман связывает со слабостью ума: «Орловиус, который был до глупости близорук, подошел к портрету вплотную и, подняв на лоб очки... с полуоткрытым ртом, замер, задышал на картину, точно собирался ею питаться». Быть может, у мужчины путь к эстетическому суждению лежит через желудок. Но в этот раз полакомиться духовной пищей не удалось: «“Модерный штиль”, – сказал он наконец с отвращением». Что ж, естественная реакция для воспитанного на передвижниках.

Несмотря на дефектность восприятия, представитель древнейшей и почетнейшей профессии демонстрирует чудеса проницательности: «“Кое-что я давно наблюдал”, – сказал Орловиус, качая головой глубокомысленно и сокрушенно».

Обладатель «прекрасных, но фальшивых зубов» совершенно безобиден. «Таких людей, как Орловиус, весьма легко провести, ибо порядочность плюс сентиментальность как раз равняется глупости».

Самая большая оплошность, которую допустил владелец «простых честных очков», это то, что он застраховал неблагонадежного клиента.

В параде дураков участвуют не только солисты, но и массовка. Размах глупости шире сфокусированности ума.

«Людская глупость, ненаблюдательность, небрежность» проявляются по малейшему поводу. «По косности своей и тупости и предвзятости люди не» хотят воспринимать очевидного.

Особая разновидность популяции гупцов – «умники», набрасывающиеся на мелкие детали, и не видящие главного в упор. Профан – персона грата в стране остолопов – глупец в стане профессионалов. Но даже «профану, пускай умному профану» всякое может почудиться. Уничтожающий приговор выносит Герману Ардалион: «сходство видит профан».

Недурно справляются со своей задачей статисты. По дороге на дело Герман «уголком глаза видел пассажиров, гупо сидевших друг против друга».

В стране недоумков «мудрость» приобретает специфические черты. Некий «олух с вампирными наклонностями сжег автомобиль с чужим трупом, мудро отрезав ему ступни». Газеты пишут о «полуидиоте, вырезавшем целую семью».

Эстафета глупости как будто переходит от одного персонажа к другому. Герои регулярно перебрасываются нелестными номинациями. «“Ардалиончик, не валяй дурака”, – мирно сказала Лида; “Вот чудачка”, – роняет Ардалион в адрес Лиды; “Вот дура”, – сказал Герман, прощаясь перед уходом на операцию, – “До свидания, дура”; “Не бойся, дурак, – она безопасная”, – успокаивает пациента Герман. В адрес виртуальной аудитории Герман прорицает: «Нужно быть дураком, чтобы этого не понимать». Именно он наиболее щедр на отрицательные интеллектуальные оценки.

Но кто же, в конечном счете, остается в дураках? Потаенная мысль Германа: «Не я, конечно, а он оказался в дураках».

Глупость как огонь перебрасывается с предмета на предмет, с субъектов на их свойств и проявления.

Косноязычие Германа порождает «глупое положение придаточных предложений»; Он замечает «глупо сиявшие морщины» гаера доктора; Лида дурно произносила немецкие слова; У нее же возникало «дурное предчувствие»; В газетной фразе «была какая-то глупая таинственность»; А в рассуждении полицейских – «Глупость и явная пристрастность».

Карточная игра, в которую любят дуться Лида и Ардалион, и то превращается в «дураки».

По мере приближения к развязке (отчаянию) глупость онтологизируется, из качества превращается в субстанцию.

Качественное изменение объектов, быть может, связано с их удвоением. И хотя постоянно пьян Ардалион, двоится в глазах у Германа: он «рассматривал витрину, где торжественно и гупо белели две ванны и разные другие туалетные снаряды, – а рядом был магазин гробов, и там тоже все было торжественно и гупо».

Герой обрастает виртуальными двойниками. Строго говоря, именно отождествление самого себя с другим и стало основной глупостью Германа.

Удвоения во внешнем мире сопровождаются раздвоением во внутреннем: «Я слишком привык смотреть на себя со стороны, быть собственным натурщиком», «Я заметил, что думаю вовсе не о том, о чем мне казалось, что думаю, – попытался поймать свое сознание врасплох, но запутался».

Страна дураков находится в вассальной зависимости от королевства лжецов.

Герману иной раз мерещится, «что все прежнее было обманом, галлюцинацией». И это при том, что «марксизм подходит ближе всего к абсолютной истине».



Подобные мысли являются не ему одному. Подозрение, что «это все вранье», возникает и у Феликса. У Лиды проклевывается (куриные мозги) сомнение, не жульничество ли история с младшим братом Германа?

Но где же генератор (не смысла, а) вымысла?

В детстве Герман лгал «с упоением». В юности проявлял «склонность к ненасытной, кропотливой лжи» Лиде Герман «наврал о себе, о своем прошлом». Герман то и дело рядится в тогу критянина из классического софизма.

В самом начале своих записок он признается читателю: «насчет матери я соврал». Ложь превращается Германом в чистое искусство («всякое произведение искусства – обман»). Он начинал с того, что «по-своему пересказывал действия наших классических героев». В дальнейшем это выразилось в «склонности к непрерывному творчеству». Во множестве используемых им эффектных приемов есть и модернистская вариативность начала и «классический рецепт» эпилога, «подражание переводным романам», использование «настоящего и подставного автора», заигрывание с читателем.

Но сколько веревочке не виться, концу быть. Срыв может произойти как на художественном («У меня спутались все приемы»), так и на жизненном пути («Я стоял над прахом дивного своего произведения»).

Но может быть, диффамацией занимается не только Герман, но и творец рангом выше? Если так, то «все – обман, все – гнусный фокус».

Однако, в пограничной ситуации ложь теряет свою негативную суть, суля избавление: «Может быть, все это – лжебытие, дурной сон».

На горизонте страны дураков маячит призрак безумия. Доктор («душа гостиницы и король табльдота») вспоминал «молодые безумные годы». Орловиус растолковывал, «какую опасность безумцы представляют для общества».

Вдохновенное воображение Германа послужило «предисловием к невинному помешательству». Ближе к эпилогу вырисовывается обратное: «выдуманная или где-то мной прочитанная история, – единственный способ не сойти от ужаса с ума».

Улик больше, чем достаточно: «весьма возможно, что какой-нибудь крысоподобный эксперт с хитрым личиком усмотрит в этой какографической роскоши признак ненормальности». Представители Фемиды усомнились в умственных способностях Германа. Было даже предположение, что он ненормальный; эту гипотезу подтвердил «болван Орловиус».

Своеобразная диалектика проявляется в том, Герман с одной стороны скрывает («в ледяном бешенстве я спросил...»), а с другой – распаляет безумие («закричал, не узнавая своего голоса»).

Путь Германа: из страны дураков через царство абсурда в империю зла. Дорога в ад мимо терновых кустов по райскому дерну.

Дальше в лес (возле Ардалионова озера) – больше дров («ветки пошли хлестать по крыльям, по кузову, царапая лаю»). Любовная лодка разбилась о быт; романтически начавшееся путешествие споткнулось о прозаическую палку – «ты знаешь, что такое “палка”?». Безумству храбрых поем мы песню, а кое-кого приходится отпевать («мой гроб под звуки органа тихо опустится в преисподнюю»).

Жизнь прожить – не поле перейти, но Герман зашел слишком далеко: «Предположим, я убил обезьяну. Не трогают. Предположим, что это обезьяна особенно умная. Не трогают. Предположим, что это – обезьяна нового вида, говорящая, голая. Не трогают. Осмотрительно поднимаясь по этим тонким ступеням, можно добраться до Лейбница или Шекспира и убить их, и никто тебя не тронет». Пускаясь верх по лестнице, ведущей вниз, все глубже зарываешься в этот безумный, безумный, безумный мир.

Дом обступает стадо баранов: «Стоят и смотрят. Их сотни, тысячи, миллионы. Но полное молчание, только слышно, как дышат».

В.В. Гусаченко, Т.С. Мосенцева

ИЗЛОМАННОСТЬ (ИЛИ – «ДИКТОФОН-ГРАММОФОН»; ИЛИ – «Б(Ы/И)ТИЕ В КОНВУЛЬСИЯХ - II»)

Дню рождения Ж.Д.
и средствам рассеянной коммуникации
посвящается

Предупреждение 1 (Рассказ очевидца)

«Ж.Д. говорит свои лекции, как по писанному тексту: перед ним на столе располагается диктофонов не мало... Возникают технические неудобства. Резвые студентки, сгорая от любопытства, стыда и нежелания помешать дискурсу мэтра, припадают к полу и ползком пробираются к столу, чтобы перевернуть или поменять кассету. Наиболее резвые, бывает, проползают меж ног: так ближе. Что же Ж.Д.? Стоит себе (монумент!). Но иногда скачет, тяжелоозвонкий. Вся органическая сложность письма соединена здесь в простом фокусе притчи».

Предупреждение 2 (Почтовые открытки)

«Гипс и две трости театрализовали моё появление перед студентами»*[4, 226].

Текст (читать как цитату, цитату в цитату помещая)

Физической хромоте всех этих персонажей неизбежно и закономерно сопутствует какая-то душевная порча.

З.Фрейд

Вы не пугайтесь, если я в самом деле сломаю обе ноги, - со мной это так может случиться, сами же говорите, что я каждый день скачу верхом сломя голову.

Ж.Деррида

...В обход, крадучись, робея, надеясь, в отчаянье вглядывалась в его неприступное лицо...он, прихрамывая, ковылял из угла, представляя собой довольно смешную фигуру <«Да-да, смешно оснастил я для этого мира: гипс и две трости!..» > - с перекошенным от глупого положения ртом, рукавом утирая ресницы и припадая на ногу: хромота как особый знак, как навязчивое искушение. Вина какой-то изначальной нецельности...

Она – следовала за ним самым бессмысленными, то есть как можно дальше уводящими путями.

Он – с бессмысленным кипятком в голове переступал: из тени – в кружево света; переступал: из светлого этого кружева – в тень. Вихри мыслей крутились с нечеловеческой быстротой и шумели в ушах так, что мыслей и не было.

...В отчаянье вглядывалась и видела – не лицо, две ноги, одна – в гипсе (ноги были расставлены; она сидела на карачках ведь). Мысль – и: не обсуждая последствия, быстро проползла между ног. Привскочила – и без мыслей бросилась к диктофону.

Всё спуталось. Бешеный пароксизм разразился; теперь шёл на убыль.

«Мон cher», - вскинула к носу пенсне с аффектацией, - «ты, вижу, хромаешь?»



«Ах, я споткнулся. Истинный путь идёт по канату, который натянут не высоко, а над самой землёй, он предназначен более для того, чтобы о него спотыкаться, чем для того, чтобы идти по нему...»

Из теневого угла, будто сроенная, выступала сутуло изогнутая шутовская фигура. Молча хромал он, уходя через зал; упавая с плеча, волочился за ним фантастический плащ. Его ответом на утверждение, что он может быть, и владеет, но не существует, были только дрожь и сердцебиение.

Лишь одно только в нём жило – переломанное крыло.

Не-а?

Боль – не вроде, как в ухе серьга, -
Переломанная нога.
Не расстрельщиками навывлет
Грудь простреленная. Не вынуть
Этой пули. Не чинят ног.
Изуродованные берёг.
Цепок, цепок венец из терний!
Что усопшему – трепет черни,
Женской лести лебяжий пух...
Пробежал, одинок и глух.
Лишь одна в нём жила, дорога –
Переломанная нога.

*Ненужное послесловие (лишнее, добавочное),
Но всё же... «Б(ы/и)тие в конвульсиях –I»
Мини-драма с эпиграфом и эпилогом*

-Огонь-огонь-огонь-
агони-я-я!!!

Н. Расторгуев

(Fort): «Она укусила до крови её искавшие губы; когда Николай Аполлонович растерялся от боли, пощёчина огласила комнату: - уу...урод...ууу - красный шут!»

(Da): «С достоинством распрямился: лицо его приняло то далёкое, его однажды пойманное выражение, вспоминая которое, она полюбила; и когда он ушёл, она грохнулась на пол...вдруг вскочила, простёрла в дверь руки: - Вернись!

В ответ ухнула дверь. Николай Аполлонович бежал... Он принял одно роковое решение (...погубить свою жизнь). Выражение «красный шут» чрезвычайно задело его».

(/): «- Ты бы, Коленька, читал «Логику» Милля: полезная книга...Два тома...»

/specter of synthesis/: «...и над всем воцарилась Красная смерть».

...Нет-нет! Да-да!

Fort/da, fort/da...

Так они и «пилились»

Примечание

* Позволим себе и это: воспользоваться архивом и реконструировать контекст:

Почтовая открытка «туда»: «...на самом деле я никогда не пишу, и те заметки, которые я делаю в машине или даже на бегу (гипс и...), это не «идеи», которых у меня нет, не фразы, а только слова, которые приходят в голову, немного более удачливые, стремительные малыши языка» [4, с.266] «...и большие снежинки, и град он губами ловил на бегу». «Но к ней в серебряном ландо не добежал бегун-беглец...» Или добежал?

Почтовая открытка «оттуда»: «Его книги напоминают бесконечные диалоги с самим собой... - замкнутый интроверт, который пишет, пишет... Текст – это броня от общества» [1, 66]. < Замкнутые интроверты читают, читают... > :

Разбегаясь по асфальту,
Не закончив сальто,
Он пускает это небо –
С нами под откос...

«Но для того, чтобы этот отрицательный жест мог запечатлеться и сохраниться, ему придётся подчиниться тем или иным приёмам систематизации < или - технике кремации > »[Там же, с.69].

Почтовая открытка «таки туда»: - И на фига я делал сноски...и вообще писал...- жить надо, жить! – Да – Апокалипсис, да – сейчас...Да-да...

«...Когда Урсус очнулся, Гуинплена уже не было. Он увидел только Гомо, стоявшего на самом краю палубы, глядя на море, волк жалобно выл в темноте».

Литература

1. Автономова Н. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – С.7-107.
2. Белый А. Петербург // Белый А. Соч.: В 2 т. – М.: Худож. лит., 1990. – т.2 – С.8-292.
3. Гюго В. Человек, который смеётся. - Кишинёв, 1954.
4. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999.
5. Достоевский Ф. Бесы // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. – Л.: Наука, 1974. – т.10.
6. Кафка Ф. Сочинения: В 3 т. – М.: Худож. лит.; Харьков: Фолио, 1994. – т.3. – 558 с.
7. По Э. Рассказы. – М.: Правда, 1979.
8. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: Прогресс, 1990. – С. 202-309.



И.Н. Нещерет

ПОСТСОВРЕМЕННЫЙ ЛУБОК

I

*М*ужичок держал в ладонях
Перевернутый Коран.
Что есть символ шоколадки? —
Непорочный секретарь.

II

Всюду стаи полных силы
Жизнерадостных крестьян,
Что всегда собой
Являют распыленные стихи

III

Мир с улыбкой поглощает
Молодые сахара,
Но всегда за всех кайфует
Абсолютный Гедонист.

М.М. Красиков

ВИД НА ЖИТЕЛЬСТВО

Вид на жительство — то, что открывается изумленному взору поэта из окна его дома, из китового чрева троллейбуса или из внутренней духовной башни-цитадели, в которой только и оставлены для обозрения окрестностей узкие отверстия-бойницы. Каким бы ни был этот вид — радующим глаз или удручающим, вряд ли у поэта есть серьезные виды на то, чтобы здесь, в определенной местности, получить «вид на жительство» — право на оседлость, и отсюда, из этого пространства-времени, как полагается добропорядочному эмигранту, посылать читателям, потенциальным друзьям и родственникам, «открытки с видами» — стихи.

Как бы ни укоренялся поэт на «малой родине», душа-бомжица, бесстыжая шляйка, все равно будет шастать по эпохам и континентам, по лугам видимым и невидимым, ища не пристанища, а бог знает чего — в п е ч а т л е н и й .

Поэт — всегда «не жилец» на этом свете, даже если не страдает плохим аппетитом, бегаёт по утрам и не мыслит жизнь без свежей газеты. Не жилец он в *этом* мире, потому что «*чересчур жилец*» в иных — виртуальных — мирах. И не на жизнь он вовсе смотрит, а на Жизнь-и-Смерть-и-Воскресение, созерцая всю перспективу бытия в едином мгновении. Как дитя, предельно привязываясь к милым сердцу («домашним») явлениям и деталям *этого* мира, поэт все-таки всегда н е о т м и р а с е г о , потому что и иные миры ждут от него любящего взгляда, любящего слова.

Ничего не считаю
своим в этом мире.
Разве что мир.

Припаркуй мою душу к своей,
завсегдатай подножных пиров,
удалой дворянин воробей,
самый дерзостный из воров!

Хочется иногда
простых радостей:
к пиву — рыбку,
к жизни — смысл.

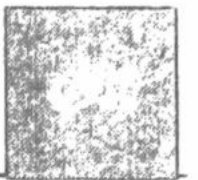
Не Пегас, экзотический конь, —
закадычный дружок воробей
швырнет мою душу в огонь,
пробуждая поэзию в ней.

Часы на руке —
смешная попытка
приручить Время.

Так безоглядно цветут
возле заколоченной
бабынастиной хаты
старые вишни,
будто им — не умирать.

К старости каждый из нас
превращается в Зенонову черепаху,
которую ни за что не догонит
быстроногий Ахилл.

Смешные люди!
Выбегают полюбоваться
праздничным
фейерверком,
не обращая внимания
на фейерверк звездной ночи!



Как своевольничает ветер
с твоими волосами!
Смотрю — и завидки берут!

Зоопарковым белым медведем,
дышащим тяжело
под спелым июльским солнцем
обреченно глядит
на зеркальные лица прохожих
мартовский снег.

Любительница кроссвордов,
бедная старая дева,
что-то ты в этой жизни
не разгадала,
если крест поставила
на себе.

Из цикла «Приписки к надписям»

ТУАЛЕТА НЕТ
И смысла в жизни тоже.

ТРЕБУЮТСЯ
люди

НЕ ПРИСЛОНЕЙТЕСЬ
мир так неустойчив

Как бессмертное
«Здесь был Вася» —
граффити последних лучей
в закатном небе:
«Здесь было Солнце!»

Не могу вычеркивать
из записной книжки
фамилии и телефоны
умерших и уехавших.
Не мое это дело — вычеркивать.
Это дело Судьбы.

Как печально глядят
из окон многоэтажек мата
чьи-то мамы!

Когда жизнь
выкурит тебя,
как сигарету,
из этого мира
и ты старенькому богу
скажешь: «Драсьте!» —
тогда и поймешь:
единственное,
чем ты владел, —
это воспоминаниями.

Надежды юности
и сожаления старости
пьют из одного
хмельного источника —
из Н е с б ы т о ч н о г о .
Оттого-то
кружится голова у юнцов,
кружится голова у старцев.

Ветер в голове —
вечный попутчик
путешественников и поэтов.

Когда в апреле
за один день
графика деревьев
превращается в живопись,
совсем не страшно
превратиться в скульптуру.

Пока з е м л е ю не стал,
Что ты знаешь о любви о жизни?

ВІСНИК

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

№ 486' 2000

ФІЛОСОФСЬКІ
ПЕРИПЕТІЇ

Російською та українською мовами

Відповідальний випусковий
О.О. Мамалуй

Комп'ютерне макетування
В.В.Попов

Статті подано в авторській редакції

Підп. до друку 15.11.2000р. Формат 60х84 1/8. Папір сорієг. Умовн. друк. арк. 28,0. Облік.-вид. арк.
22,25

Тираж 300 прим.

Зам. № 25.1. Ціна договірна.

61077, Харків, майдан Свободи, 4.
Харківський національний університет ім.В.Н. Каразіна.
Видавничий центр