

О ФИЛОСОФСКОМ И КЛИНИЧЕСКОМ АСПЕКТАХ СОДЕРЖАНИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ПОНЯТИЯ «ИНСТИНКТ СМЕРТИ»

Эта работа предполагает и имеет целью тезисное изложение частного понимания и видения

от-

дельных аспектов психоаналитической теории Зигмунда Фрейда. Основное внимание будет уделено рассмотрению смыслового содержания одного из самых спорных понятий психоанализа — концепта «инстинкт смерти». Связывая это понятие с общим контекстом развития фрейдовской мысли мы попытаемся показать его концептуальную необходимость и обозначить возможности использования в качестве объяснительной гипотезы при изучении общих механизмов функционирования психики человека. Вкратце взгляды Фрейда на «инстинкт смерти» сводятся к следующему. Речь идет об основополагающем для каждого живого организма стремлении вернуться в неорганическое состояние. При таком подходе оказывается, что «любое живое существо обречено умереть по внутренним причинам.» (см. Фрейд «По ту сторону принципа удовольствия».) Согласно Фрейду, первоначальным и всеобщим принципом органической жизни является влечение к смерти, цель которого — возвращение всех живых организмов в безжизненное состояние, восстановление нарушенного возникновением жизни положения, возврат к неорганическому существованию материи. Понятие «инстинкт смерти» было введено Фрейдом в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), которая по праву считается наиболее непосредственной и удачной фрейдовской попыткой проникновения в область собственно философской рефлексии. Философскую рефлексию принято понимать как трансцендентальную; это наименование обозначает известный способ рассмотрения проблемы принципов.

Используя формулировку, предложенную Ж. Делезом, можно сказать, что Фрейд в своей теории выделяет два уровня, два порядка принципов, регулирующих ход психических процессов человека.

К принципам первого порядка относятся «принцип удовольствия» и его своеобразная модификация — «принцип реальности». Удовольствие — принцип, поскольку оно управляет душевной жизнью. Для этого принципа нет исключений, но имеется некий несводимый к нему *остаток*; ничто не противоречит этому принципу, но имеется нечто внешнее и чужеродное по отношению к нему — какая-то «та сторона кий, управляющий конкретной областью. Однако необходимость подчинения этой области эмпирическому принципу способен объяснить только принцип иного рода, второго порядка, трансцендентальный закон. Роль такого трансцендентального закона в теории Фрейда играет открытый им принцип «навязчивого повторения», являющийся базисом концепции влечения к смерти. Таким образом, открытие закона «навязчивого повторения» и построение на его основе теории о влечении всего живого к смерти, стало логическим и концептуально необходимым завершением фрейдовской модели и позволило обосновать эмпирический принцип удовольствия. Идея «инстинкта смерти» для психоанализа была по сути революционным понятийным нововведением, и многие из последователей Фрейда ее не приняли. Одним из самых частых и серьезных возражений, которые имелись у противников теории «инстинкта смерти» являлось заявление об исключительной умозрительности и спекулятивности этих построений Фрейда. Однако, как уже говорилось выше, Фрейд попытался осмыслить и обозначить трансцендентальный принцип, объект Идеи, то, что не может быть дано в мире опыта. Танатос, инстинкт смерти как таковой, не может быть дан в душевной жизни, он по сути своей безмолвен. Тем не менее Фрейд решается говорить о нем, хотя и вносит уточнение, поясняющее, что делать это можно лишь спекулятивным или мифологическим образом. «Психоаналитическая школа, которую я, как вам известно, представляю, смеет утверждать, что мы — каждый из нас — в глубине души не верим в собственную смерть. Мы просто не в силах себе ее представить.», — говорит Фрейд в своем докладе, носящем название «Мы

и смерть». Эта его идея вряд ли может претендовать на оригинальность. Представления о «невообразимости собственной смерти», о том, что для нас умирает всегда «другой» и т.п. уже возникали ранее в рамках исторически установившихся философских систем. Однако, как бы противореча себе, сам же Фрейд в рассуждениях о конкретных клинических феноменах, например, «работе скорби», активно использует категорию «близкий другой», представляющую собой нечто среднее между понятиями «я» и «другой». Люди достаточно легко проявляют агрессию по отношению к «другому» человеку и делают это тем легче, чем более «другим» является объект. Подобная закономерность достоверна и доказуема, она ярко проиллюстрирована, например, известной «историей о пекинском мандарине», придуманной Ж.Ж. Руссо. Следовательно, агрессия, понимаемая Фрейдом как результат отклонения инстинкта смерти от первичной цели, от самого субъекта, достаточно легко проявляется по отношению к другому человеку. В случае же, когда «другой» одновременно является «близким» — женой, ребенком, другом, все несколько сложнее. Для субъекта такой «близкий другой» является одновременно внешним и внутренним объектом, чужаком и частью «я». Теряя близкого, как это случается, допустим, в случае смерти или разлуки, мы теряем «другого» и часть собственного «я», понимая, кого мы лишились, но не зная, что именно мы в нем потеряли. Потеря объекта любви представляет собой великолепный повод, чтобы пробудить и проявить двойственность отношения к объекту. Такого рода амбивалентный конфликт часто придает работе скорби (процессу переживания утраты) патологический характер. Враждебность и ненависть (проявления «инстинкта смерти»), первоначально присутствовавшие в отношении субъекта к объекту, вновь обращаются к своей первичной цели и могут привести даже к реальному самоубийству субъекта.

Подведем некоторые итоги. Психоаналитическое понятие «инстинкт смерти» является тонкой конструкцией, спекулятивной гипотезой. Этот инстинкт принято рассматривать как наивысшую инстанцию, регулирующую ход психических процессов человека. Принцип, лежащий в основе «инстинкта смерти», является принципом *второго порядка* и претендует на некую *трансцендентность*. Сам Фрейд утверждает, что говорить о данном понятии, об этой первичной основе душевной жизни можно лишь спекулятивным либо мифологическим образом. Танатос, как таковой, не может быть *дан* в психической сфере, даже в бессознательном. В то же время понятие «инстинкт смерти», «влечение к смерти» активно используется в практике психоанализа как рабочая гипотеза. Психологическая теория привлекает его для построения теорий человеческой агрессивности. Философско-этические построения используют это понятие как аргумент. Конечная цель «инстинкта смерти» недоступна воображению человека, мы не допускаем представления о собственной смертности и до тех пор, пока не умерли, еще не имеем ни одного опыта умирания. Тем не менее, вместе с утратой близкого человека мы каждый раз теряем часть себя, умирающую с одним из тех, кто нам дорог. Смерть близкого всегда, в какой-то мере, становится и смертью части нашего «я». Сохранение собственной жизни достигается посредством разрушения чужой, однако переживание враждебности по отношению к другому человеку иногда способно заставить испытывающего эти чувства лишить себя жизни. Представляется, что использование понятия «инстинкт смерти» в построении философских и психологических моделей функционирования психики человека, и более глубокая разработка содержания этого понятия могут оказаться достаточно полезными и продуктивными и дадут ключ к пониманию обозначенных противоречий.

Литература

- Фрейд З. «По ту сторону принципа удовольствия» М., 1990.
Фрейд З. «Мы и смерть» Санкт-П., 1994.
Фрейд З. «Основные психологические теории в психоанализе» М., 1923.
Василюк Ф.Е. «Психология переживания» МГУ, 1984.
«Венера в мехах»: Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж.Делез
Представление Захер-Мазоха. З.Фрейд. Работы о мазохизме. М., 1992.

ЧЕТЫРЕ КРУГА ЛЮБВИ, ИЛИ БЕСЕДА С МИШЕЛЕМ ФУКО

Я просыпаюсь, я боюсь открыть веки.
Я спрашиваю: «Кто здесь? Кто здесь?»
Они отвечают, но как-то крайне невнятно.
Все часы ушли в сторону, это новое время.

Дракон приземлился на поле
Сложно считать, что ты спишь,
Хотя сон был свойственным этому веку.
Но время сомнений прошло, уже раздвинут камыш.
Благоприятен брод через великую реку.
А вода продолжает течь под мостом Мирабо.
Ну что нам с того? — это дело мастера Бо.

Может, Фуко поторопился, объявив об уже свершившейся кончине человека. Но ужас в том, что человек не чувствует своего умирания. Он похож на чумного больного, который, кажется, пьет здоровьем, а мгновение спустя падает замертво. Конец света невозможно предсказать, потому что он происходит здесь и сейчас. И пока мы не переживем этот мучительно продолжающийся конец, свой конец, мы не сможем вступить на узкую дорожку поэзии, идущей краем моря в свой мир. Сон принадлежит этой области поэзии, той мощной силе, которая только одна и способна порождать аудиовизуальные явления. Жизнь, как и смерть, для человека были сном. Но сон — также и отдых от мира. Отождествление состояния сна с состоянием человека, находящегося в утробе, невольно замыкает круг, и человек оказывается окруженным сном: сон предрождения, сон ночной, сон посмертный. Но парадокс состоит в том, что попытки проявиться вне сна, в реальности, которая оказывается так же неverifiedируема, как и сон, помещают человека в ситуацию, которая очень точно передается одной древнеримской эпитафией: «Я здесь, и нет меня здесь».

Преобладание в сновидении зрительных образов значительно затрудняет передачу сна на словах. Часто образы сновидений не соотносятся с миром реальных вещей, обычно окружающих человека, тогда пересказ искажает действительно виденный образ; при этом теряется нечто существенное [10, 54]. Пытаясь передать суть какого-либо образа, человек безусловно впадает в грех словоблудия, хотя здесь количество никогда не сможет компенсировать отсутствие качества. Вот тогда из своей вечной темницы выбирается на свет безумие. Ночь, время сна, лишает нас всех оснований, и мы уже не знаем, где находимся. Откуда-то на нас наплывают образы; мы уверены, что проснемся, и не даем себе воли даже как следует испугаться. Сновидение — ночной сторож, охраняющий сон, чтобы ему не помешали. Если же этот сторож оказывается слишком слабым, чтобы устранить помеху, то он будит спящего [10, 137]. Мир — суть воля человека, он его противник; чем сильнее воля, тем сильнее противник [3, 220]. Ни безумие, ни сон не являются частью этого мира-воли, но перед ними эта воля, этот мир, пожалуй, безоружны. Наши сны действуют на нас, а реальность действует на наши сны, — поэтому можно отождествить образы поэзии со сновидением, которое тем действеннее, чем более осознанно и яростно отталкивает его человек [1, 93]. «Кто сражается с чудовищами, тому следует остерегаться, чтобы самому при этом не стать чудовищем. И если ты долго смотришь в бездну, то бездна тоже смотрит в тебя» [7, 301]. Душа и тело — рациональное единство, которое может допустить такое неразумие, как острое восприятие событий сновидения. Однако стоит здесь появиться страсти, как не заметишь, что натягиваешь на себя шкуру чудовища или падаешь в бездонную пропасть. После кругов страсти и неразумия можно уйти только на третий круг — химер, фантазмов, заблуждений, круг небытия. Сновидение обманчиво, но не ошибочно. Безумие возникает, когда к образам, столь близким к сновидению, добавляется главная составляющая заблуждения — утверждение или отрицание [11, 240]. Очень часто душевная болезнь начинается со сновидения, которое и является поставщиком бредовых идей [10, 51]. Но в своей рационализации мы дошли до предела, и даже суждения душевнобольных до боли логичны. Бред, как определяющий элемент безумия, причастный одновременно и телу и душе, и языку и образу, суть чистый разум, сбросивший все показные отрепья слабоумия. И в то же время он — средоточие парадоксальной истины безумия [11, 242]. Для наблюдателя безумие проявляется как зримая логика

языка. Все, что безумие может сказать о себе, принадлежит разуму. Поэтому в той мере, в какой безумие есть не-разум, рациональный подход к нему возможен и необходим [11, 250]. Но беда в том, что дальше этого подхода простирается мертвая зона, недоступная разуму, — область образов. Безумие и сон, объединенные этим общим синтаксисом — нереального, бессознательного, в определенном смысле представляют собой ступени восхождения человека от Я к Иному, когда логика контролирует сохранение всех, даже призрачных границ, но сама терпит поражение перед своим зеркальным отражением, перед логикой не-разума...

Еще в VI веке Прокопий Кесарийский описывал древний обычай галлов, населявших береговые районы Западной Европы (стоящий, несомненно, в одном ряду с подобными у многих других народов (во всяком случае — индоевропейских)): обычай вверять покойного воле волн, тем самым очищая землю и отправляя умершего к последнему пристанищу [8, 443–444]. В мифе смерти как отплытия четко выражена ночная сторона нашей души. Как ни странно, вода — стихия, враждебная человеку. Морской герой — герой смерти, потому что первый матрос должен был оказаться таким же отважным, как и мертвец [3, 111]. Море всегда было областью невыразимой и запретной, то самое место, где единственной хозяйкой была Смерть, и взойшедшие на корабль становились больше, чем люди, ибо обретали лицо Смерти. Сколько пустых кораблей прибывало порою к берегу; сколько «лётучих голландцев», населенных призраками, возвращались на родину! Где она, родина?! — и небытие накатывалось волнами на берег жизни, будто бы требуя новой жертвы. Когда перестали отправлять мертвецов, пришла очередь безумцев. Средневековое жизненное пространство было большой тюрьмой именно в силу своей безграничности. Небольшие мирки городов и деревень были густонаселенными островами свободы, оставляя всем изгоям необозримые просторы заточения. Безумец заперт у порога города: для внешнего мира он внутри, для внутреннего — вовне [11, 33]. Чуть позднее ему предложат более определенную темницу — корабль. Плавание — акт очищения, но для безумца — это и наивысшее воплощение его переходного статуса; он посередине между бытием и небытием. Здесь появляется образ Офелии — Луны: «Ты знаешь, кто я такая. Я твой разум, твой разум, и я ухожу вдаль, я ухожу вдаль...» [3, 130]. Может ли быть что-либо печальнее? За поэзией текстов стоит просто поэзия, без формы и текста. Средние века оставили нам в наследство эту область, которая в свое время проявляла себя в готике, а позднее — в кошмарах фламандской живописи, где так безжалостно сопоставляется мир истинный и мир карикатурный и где так неудержимо желание поддаться искушению и перешагнуть границу холста. Это богатство образов, фантастичных и замолчавших, нам недоступно. Чтобы найти дорогу к этой поэзии, нужно снова умереть, чтобы снова позволить себе сойти с ума. Безумие — это разрушение; но безумие, находящееся внутри образа, целиком погруженное в него и неспособное вырваться из-под его власти, представляет собой нечто большее, чем образ, — а именно тайный процесс созидания [11, 241]. Делез отмечал, что Фуко всегда настаивал на преимуществе способов высказывания перед способами видения, однако первенство высказывания не умаляет достоинств видимого, которое может поддаться определению, но не редуцируется [6, 75]. Язык безумия — язык разума, облеченный притягательностью образа, ограниченный тем пространством видимости, которое создается вокруг образа, находящийся вне четкого образа и вне универсального дискурса, но образующий какое-то совершенно особое, ошибочное их сочетание, упрямое, стойкое своеобразие которого и является безумием [11, 241].

Как только человек возник как позитивный образ в поле знания, появился и риск обнаружить то, что никогда не могло быть дано ни человеческой рефлексии, ни человеческому сознанию вообще: скрытые механизмы, безликие причинности, весь тот теневой мир, который так или иначе называется бессознательным [12, 418]. Немыслимое по отношению к человеку есть Иное, братско-близнецовское, порожденное не в нем и не им, но одновременно. Это и тень, отбрасываемая человеком, вступающим в область познания, и слепое пятно, вокруг которого только и можно строить познание [12, 419]. Когда все объявлялось знанием, не оставалось изначального опыта, ничего ни под знанием, ни до него. Для Фуко знание явилось Бытием, которое неизбежно делилось на видение и говорение, на свет и язык, что само по себе положило конец интенциональности, но открыло эпистемологию [6, 143]. Представляя Бытие-знание как Бытие-свет и Бытие-язык, Фуко настаивал на наличии между ними некоего «не-места», где осуществляются их «не-взаимоотношения». Возникает ощущение, что человек двуглав: одна голова лишена глаз, другая — языка и голоса. Очень яркий образ этой ситуации обыграл Беккет в своей пьесе «В ожидании Годо»: неразлучные Поццо и Лаки, которых соединяли не нежные чувства, а длинный поводок, представляли собою поначалу жестокое единство с превосходным зрением первого и громогласностью второго. Спустя ночной промежуток времени, оба они появляются в ином обличье: Поццо ослеп и стал на удивление неустойчив на ногах, а Лаки стал безнадежно немым. [4, 115]. Время поглощает знание и ничего не дает взамен, ибо знание, рожденное зрением, отличается от знания, рожденного языком. И это разделенное *Cogito* постоянно вопрошает о том, как мысль может обретаться одновременно и вдали и вблизи себя, как она может быть под видом невыразимого. Беда в том, что человеческое бытие, которое может содержаться только в мысли, находится в неустрашимом отношении к невыразимому [12, 417]. Поэтому мыслить сейчас означает услышать крик в видимых вещах; означает довести видение и

говoreние до своих пределов, чтобы создать общую границу, объединяющую свет и язык, одно знание и другое [6, 152]. Чтобы внутри этого единого знания развернулось, наконец, истинное бытие человека.

Земля — наша неразделенная мысль, Море — наше недоступное немислимое. Если им суждено сойтись однажды в невероятной схватке, то, вполне возможно, что Море поглотит Землю, и, лишенная поддержки этой внешней силы, мысль, воплощенная в человеке, обречена. Ждать этой бури — равносильно самоубийству. Но между землей и морем всегда существовала узкая полоска берега, всегда омываемая волнами. Это и есть путь поэзии. Поэзия — тоже знание, не менее, чем наука. И это, пожалуй, единственная сфера, где образ и слово равноценны, где жест стоит научного трактата. Здесь, стоя на влажном песке, невольно ощущаешь, что биение твоего сердца согласно с движением Океана. Сердце и есть маленькая дверь в огромную Вселенную, из мыслимого в немислимое, вернее, туда, где само понятие антитезы исчезает. Фуко всегда особо выделял литературу, несмотря на ее языковую форму. Именно литература заставляет человека содрогаться от ощущения собственной бесконечности. Однако же это ощущение не должно быть мимолетным, оно должно стать имманентным. Фуко стремился к отождествлению Человека с Иным, когда вечно иному придается имманентность или когда имманентным становится вечно Не-Я. Единственным чистым бытием мысли был безумец. Теперь она уже не может так существовать. Нужно чтобы мысль обрела бытие, свободное от форм, бытие, тождественное поэзии, тождественное сновидению.

Когда наступит время оправданий,
Что я скажу тебе?
Что я не видел смысла делать плохо,
И я не видел шансов сделать лучше.
Видимо, что-то прошло мимо,
И я не знаю, как мне сказать об этом.
Недаром в доме все зеркала — из глины,
Чтобы с утра не разглядеть в глазах
Снов о чем-то большем.

Литература

1. Арто А. Театр и его двойники. — М.: Мартис, 1993.
2. Арьес Ф. Человек перед лицом Смерти. — М.: Прогресс, 1992.
3. Башляр Г. Вода и грезы. — М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1998.
4. Беккет С. В ожидании Годо. — М.: Гитис, 1998.
5. Делез Ж. Опустошенный // Беккет С. В ожидании Годо. — С.251-282.
6. Делез Ж. Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1997.
7. Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. — М.: Мысль, 1996. — Т.2.
8. Прокопий из Кесарии. Война с готами. — М.: Изд-во АН СССР, 1950.
9. Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма // Дзен-буддизм. — Бишкек: Одиссей, 1993. — С. 19 — 468.
10. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. — М.: Наука, 1989.
11. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб.: Университетская книга, 1997.
12. Фуко М. Слова и вещи. — М.: Прогресс, 1977.

ЕЩЕ РАЗ О ПОЛОВОЙ ПОЛЯРНОСТИ НАШИХ ЧУВСТВ

Современные тенденции восприятия и оценки действительности через призму противопоставления, противостояния заставляют задуматься над особенностями возникновения различных полюсов. Зачастую полярности эти основаны на исторических, этнографических, географических различиях событий или явлений, психологических и физиологических особенностях субъектов. Например, известные полюса «традиция» — «маргиналия» вошли практически во все сферы нашей жизни, начиная от политики и заканчивая половыми отношениями. В рамках этой полярности существуют и две формы восприятия действительности. Первая из них, считающаяся традиционной, для восприятия окружающего использует «взгляд-передатчик» (по терминологии М. Пруста). Вторая же форма использует «взгляд-окно», в который с «тревожным изумлением глядят все чувства», в том числе и те, которые привлекаются нами в последнюю очередь: обоняние, осязание и вкус. Утверждать, которая из них главная, а какая второстепенная, — сложно. Так как если исходить из привычности, то «традиционная» окажется главной. Если же за критерий взять полноту восприятия, то магистральной линией будет проходить вторая. Она же позволяет постичь реальность в самых «незначительных» предметах и явлениях. Перейти от первой формы восприятия ко второй несложно. Для этого нужно отойти от привычного ощущения-восприятия, просто отказаться от «обезболивающего действия привычки» — смотреть и слушать и быть уверенным в том, что эти чувства не подводят.

Но вернемся к полярности нашей жизни. Наряду с уже упоминавшейся полярностью «традиция-маргиналия», широко известно противопоставление «мужское — женское», ставшее привычным уже не только в сфере физиологии и медицины, понятным в искусстве, но нормально воспринимается и там, где раньше характеристика «мужское» или «женское» не применялась. Например, в географии (горы и вулканы как фаллический символ, овраги — как феминистический и т. п.). Но более закономерным кажется перенос физиологических полярностей на психологическое и эмоциональное противопоставление. Например, распределение человеческих чувств по половым признакам. Считается, что природа пола в его мужской и женской вариациях выразилась вариациями во всех органах чувств. Наглядно такое распределение прослеживается в многочисленных поговорках. Причем, некоторые из них подтверждаются наблюдениями медиков, другие основаны на заблуждениях многих поколений. Третьи же просто трактуются нами неправильно. К первой группе принадлежит поверье, что путь к сердцу мужчины лежит через желудок. Этот факт подтверждается медиками, которые доказали, что у мужчин более развиты гастрономические способности, чем у женщин. Любителей вкусно поесть достаточно среди обоих полов, но мужчинам, судя по всему, этот процесс доставляет больше удовольствия, чем женщинам. Потому что у мужчин это просто «лучше получается», чем у женщин в силу анатомического строения желудочно-кишечного тракта. Где же пролегает путь, ведущий к сердцу женщины? Если основываться на медицинских фактах, то гораздо острее, чем у мужчин, у женщин оказывается обоняние. Не стоит, конечно же, проводить параллели с животными, у которых обоняние теснейшим образом связано с питанием и размножением. Этого делать не стоит по двум причинам: чтобы не дать лишнего повода некоторым мужчинам («женщина — друг человека»), а также, чтобы не навлечь гнев феминисток. Действительно, функция «пропитания — размножения (воспитания)» «лежит на женщинах. Другое дело, что такое распределение вовсе не природно, а напоминает «коллективный договор». Но вернемся к поиску пути к сердцу женщины: где же соответствующая поговорка о том, что путь к обладанию женщиной пролегает через ее носовые ходы? Такое «невнимание» к носу прослеживается не только в устной народной традиции, но и в авторской литературе. Скорее всего, кажущаяся «животность» обоняния отталкивает от этого чувства. Поэтому крайне редко можно встретить в художественных произведениях просто любование носом, не говоря уже о восхвалении обоняния. Чаще всего

критерием красоты человеческого лица выступают глаза или губы. Причем, интересно, что их красота прямо пропорциональна (до определенной степени, естественно) их размерам. Чего не скажешь о носах и об ушах. Большие глаза нравятся, по-видимому, из-за того, что их обладатель кажется окружающим «распахнутым», открытым через это «зеркало души» в мир. Большой рот умиляет, т. к. напоминает нам маленьких детей: их низкая способность воспринимать предмет на вид и на слух, заставляет ребенка в первые месяцы жизни все тащить в рот, т. к. именно этот «орган» является для него основным в восприятии окружающего, а вкусовые и осязательные «способности» ротовой полости на данном этапе жизни заменяют младенцу все остальные, «взрослые» чувства. Далее. Большие уши веселят окружающих, т. к. их нестандартный для человека размер ассоциируется со способностью животных шевелить ушами. И только большой нос считается уродливым и вызывает, по крайней мере, настороженность по отношению к его владельцу. Причины этого, на наш взгляд, могут лежать как в области физиологии, так и в области культуры. С одной стороны, можно предположить, что, как и в случае с ушами, возникает прямая ассоциация «размер — подвижность», но почему тогда большой нос не веселит окружающих, как и уши? Может быть срабатывает штамп «чем больше, тем лучше», т. е. чем больше нос, тем тоньше нюх, и, таким образом, возникает страх перед этим «животным» чувством, а, следовательно, и перед его владельцем? С другой стороны, у животных обоняние действительно гораздо острее человеческого, но сам орган «нюха» не такой «выдающийся», т. е. выступающий над плоскостью черепа (из-за вытянутой формы последнего, прежде всего). Поэтому прямой визуальной ассоциации, на наш взгляд, возникнуть не может. Это что касается физиологических причин негативного отношения к размерам человеческого носа. Второй блок причин, вероятно вытекающий из предыдущих, кроется в фольклоре: представители сил зла (Баба Яга, Кощей) часто изображаются с огромными «крючковатыми» носами, чтобы подчеркнуть, в первую очередь, их способность «чуять» то, чего не дано воспринять человеку. Такая прочная ассоциация тонкого обоняния с чем-то негативным, к тому же связанным, зачастую, с нашим детским восприятием последнего, вполне может закрепиться у нас и транслироваться на повседневное восприятие и обоняния, и большого носа. Таким образом, мы попытались показать причины нестандартного (по сравнению со всеми остальными чувствами) отношения к обонянию и проследить либо намеренное, либо бессознательное его «игнорирование», а часто и его замену каким-либо другим, «более человеческим» чувством.

Но вернемся к традиционным чувственным полюсам и поговорим еще об одном высказывании: «Мужчина любит глазами, а женщина — ушами». Если в этой поговорке акцентируется внимание на том, какое восприятие для особей разного пола является предпочтительным (причем, с точки зрения влияния этого восприятия на эмоциональную, а не на познавательную сферу, т. к. лидерство зрения в познании человеком окружающего бесспорно как для женщин, так и для мужчин), то допущена ошибка во второй части высказывания, потому что, как уже упоминалось выше, у женщин гораздо тоньше обоняние. И если уж строить полярности, то выбирать стоит наиболее характерные особенности чувствования одного пола и наименее присущие другому. Если же речь идет об интимных отношениях, то, снова-таки, во второй части высказывания необходимы некоторые уточнения. Известно, что традиционно интимные встречи происходили в затемненном помещении и молча. Понять смысл произносимых слов в такой, эмоционально насыщенный момент, трудно. Поэтому большее значение в данном случае играет не сама речь, а бессвязные возгласы или шепот. Причем последний, скорее всего, выполняет функцию больше осязательную, чем речевую: слова партнера, произносимые непосредственно вблизи уха, усиливают вибрацию воздуха в процессе дыхания и раздражают ушную раковину как эрогенную зону. Смысл произносимых слов в данном случае наложен на интимный способ их произнесения. Так что если женщина и любит ушами, то не столько оттого, что психологически больше, чем мужчина, склонна доверять словам.

Возвращаясь к полярности наших чувств, хочется также отметить, что правильнее было бы говорить о половых полюсах «осязание — обоняние», а не «зрение — слух». Именно эти чувства наиболее всего направлены на обладание (понимание). И если говорить об отношениях полов, то поговорка должна была бы звучать следующим образом: «Мужчина любит

кожей, а женщина — носом». Но т.к. мы не вправе говорить о том, что кожа у мужчин более чувствительна, чем у женщин, то необходимо найти другое приемлемое противопоставление женскому носу. Если попробовать оставить первую часть известного выражения без изменения, то мы получим следующее: «Мужчина любит глазами, а женщина — носом». Но это снова не совсем то, что мы искали, т.к. острота зрения не является прерогативой мужчин, и снова мы получаем неравноценные полюса. Если трактовать и зрение, и обоняние как «вежливое осязание», то потеряется смысл противостояния и неправомерным будет выглядеть употребление союза «а». Тогда правильнее будет говорить: «Мужчина любит глазами, и женщина — носом». Кстати, определение обоняния как «вежливого осязания» может объяснить неприязнь, которую испытывают окружающие по отношению к сильно пахнущему человеку (вне зависимости, природный это запах или парфюмерный). Как уже отмечалось, обоняние, как и осязание, направлено на обладание. Следовательно, сильно пахнущий человек позволяет «ощупывать» себя многочисленным окружающим. Поэтому вполне разумны советы специалистов, утверждающих, что индивидуальный запах должен чувствоваться лишь с расстояния 20 сантиметров, т.е. «расстояния-шептания-на-ухо». Другими словами, «ощупать носом» может только тот, кому дозволен интимный шепот. Но вернемся к нашей поговорке. Если мы оставим «осязательное право» только за мужским глазом, а женское обоняние будем рассматривать традиционно, то тогда мы вернемся к первому варианту (неравноценность полюсов), который уже признали не вполне приемлемым. А вот если расценивать мужской глаз в определенном смысле как гастрономический орган (известное «пожирание глазами») с учетом уже упоминавшейся способности мужчин, то перед нами — органы-полюса, наиболее всего характеризующие соответствующий пол. Следовательно, мы получаем новое выражение, не противоречащее физиологическим особенностям полов и противостоящее традиционной половой полярности чувств «зрение — слух».

Таким образом, проследив особенности существования лишь некоторых известных культурных «полюсов», в частности, противопоставление полов и соответствующих им чувств, а также проанализировав эти полярности на примере известных поговорок, мы видим, что не всегда основа таких полюсов бесспорна, зачастую она просто привычна, а потому воспринимается как традиция. Закрепившаяся за некоторыми «полюсами», например, за чувствами, «боковая» позиция, влияет, таким образом, и на саму форму восприятия человеком мира. Отбрасывая данные некоторых чувств, человек, повинувшись традиции, по-прежнему доверяет взгляду-передатчику, а не воспринимает мир через «взгляд-окно», «... взгляд, которому не терпится коснуться, покорить, унести с собой созерцаемое тело, а вместе с телом и душу...» [2, 122].

Литература

1. Подорога В. А. Выражение и смысл. — М.: Ad Marginem, 1995
2. Пруст М. По направлению к Свану. — М.: Республика, 1992
3. Рязанцев С. В. Тайна запахов и звуков. — М.: Росад, 1997

МУЗЫКАЛЬНАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ В РЕТРО- И ПЕРСПЕКТИВНОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Музыкальная телесность как философская проблема связана с идеей единства души и тела и осмысления сквозь нее стабилизирующего начала интонационно-звукового опыта музыки.

Среди различных искусств музыка резко выделяется своим особым положением. Звук как ее реальный чувственный материал есть незримый, невещественный и постоянно ускользающий в небытие поток эфирной энергии. Эта особенность материала (и его восприятия) определила место музыки в классической иерархии искусств, где музыка, в отличие от скульптуры и живописи — уже «не тело» («не идеальное тело»), но «тело, которое выходит в сферу своей как бы «временной формы» [1, с.116]. Отсюда — прямая аналогия с жизнью души, «интимно связанной со своими звуками» [1, с.161]. Человеческая душа, как и звуки, невидима; она бытийствует и ускользает; благодаря музыке нашему сознанию предстает «объективность души как души» [1, с.107].

Вместе с тем, наша душа коренится в теле, — минув тело, невозможно схватить не одно душевное движение. Не случайно, сравнивая инструментальную и вокальную музыку, Гегель отметил: в песне «душа звучит из собственного тела» [1, с.124]. Исчезает ли эта связь в инструментальной музыке, где нет инструмента без исполнителя? Думается, что нет, хотя взаимозависимость души и тела здесь претерпевает специфическую модификацию [4, с.166].

Осмысление феномена музыкальной телесности представляется очень перспективным. Сюда следует отнести все то, что связано с возможностями источника акустического текста, несомненно, входящими в этот текст, а значит, определяющими корни языка музыки и пути развития музыкального мышления в его устремлении к свободе души. Актуальность телесной проблемы видится и в практике музыкального творчества второй половины XX в. П. Булез, К. Штокхаузен, Я. Ксенакис, А. Шнитке ставят духовно-аналитический эксперимент на первичном, бессознательном по своей природе, фоническом слое музыки (распространение идеи сериальности на динамику и артикуляцию звуков). Современная композиционная техника «отпускает» звуковые вибрации навстречу интуитивно улавливаемому «голосу» Вселенской души (Штокхаузен).

Философская идея неразрывности души и тела восходит еще к Аристотелю. Согласно взглядам философа, сама душа имеет способность к чувствованию, а чувствование есть способность души. Между тем, в узкоспециальных изысканиях музыкальной науки сложно в этом плане обнаружить нечто, способное к переводу на язык философских обобщений.

С одной стороны, нас встречают богатейшие системы аналитизма, связанные с закономерностями высотно-ритмических, темброво-оркестровых и композиционных соотношений (теория исполнительства). Пожалуй, исключение составляет психологическое исследование Е.В. Назайкинского «Звуковой мир музыки» [5].

Анализ причин сложившейся искусствоведческой ситуации и попытка наметить пути философского исследования музыкальной телесности и составляют предмет данной статьи.

Невнимание к телесному началу в науке о музыке далеко не случайно. Во-первых, оно связано с исторической закономерностью развития музыкального мышления: последнее впервые открывает себя методологической рефлексии не в «стадии искусства», но в качестве творимой за столом средневековой «науки», которую можно было бы назвать «о растворении души в Боге». Вплоть до эпохи барокко в музыкальном сочинительстве господствуют законы «строгого письма», устремленные к максимально возможной идеализации звучания музыки, будь то благозвучная гармония высотных сочетаний, ровность динамического течения голосов или отсутствие интонационно-звуковых констант в извилистой линии синтаксиса.

Рубеж 16-17 вв. Ознаменован переходом от музыки в синтезе (вокально-хоровой) к музыке чистой, инструментальной, к «искусству эмоций и страстей». Классическая гармония с ее сложнейшей многоуровневой системой централизации функций высотных отношений становится аппаратом, обеспечивающим самостоятельность собственно музыкального мышления. Внимание исследователей устремляется к высоте и ритму, то есть к тем отдельным свойствам музыкальной речи, которые фиксируются в нотной графике и на основе которых постигается техника созидания музыкальной мысли (гармония, полифония, форма). Но, заметим, — не ее душа. По аналогичному пути установления музыкального канона, техники ремесла в 19 в. пойдет и изучение искусства инструментовки.

В описанном устремлении скрыта, как нам представляется, и вторая из искомым причин: невозможность совпадения душевного и музыкально-звукового начал. Несмотря на всю многостороннюю «систему мер», найденную «слуховым разумом» для интонационно-звуковой реальности (в области высот, ритма, динамики, артикуляции, тембра),

феномен душевного в своей спонтанности выражения остается неуловим.

Наконец, третья из причин связана с бытующим представлением об эмоции, эмоциональном состоянии как предмете «искусства чувства» в их отрыве от тела. Согласно К.Г. Юнгу, эмоция, эмоциональная оценка есть составляющая «структуры души» (но, заметим, не тела, или — не телесности как грани души и тела).

Однако, если мы будем исходить из того, что нервная система человека едина, и ее вегетативная часть, обеспечивающая в эмоции уровень внутренней активации всего организма, теснейшим образом связана с головным мозгом, наше внимание неминуемо обратится к связи души и тела.

Каковы же возможные пути исследования музыкальной телесности?

Центральным, пожалуй, будет представление о слухе как органе чувств, много превышающем роль просто рецептора¹. Ухо — путь к воплощению в звуке всего богатства телесного опыта в его неразрывной связи с душевным и духовным бытием субъективности. Тело как «источник, из которого звучит душа», во многом предопределило устройство музыкального языка, заложив здесь множество специфических проявлений «непонятного Логоса» [4, с.243]. Их обнаружение — актуальная исследовательская задача.

С проблемой телесности тесно связано отношение сознательного и бессознательного в музыкальном мышлении. С одной стороны, музыкальная композиция, будучи в своем эмоционально-звуковом срезе «аналогом бессознательного» (Е. Назайкинский), способна обнаружить некие «твердые основания» через начало телесности [6]. С другой стороны, самый низший, фонический, звуковой уровень музыкальной формы, наиболее близкий к актуальности бессознательного, обнаруживает, как уже отмечалось, тяготение к подчиненности разуму. Не есть ли это философствование музыкой по поводу состояния современной души?..

Через совокупность искусств человек стремится к воплощению своей телесной полноты, но через каждое отдельное — к полноте себя. Глаз — в живописи, ухо — в музыке, жест — в пластике... — все это разные способы «касания мира», где в каждом — свой специфический язык и дом. Звук как средоточие телесно-душевного опыта может быть увиден в качестве средства освоения как внутреннего, так и внешнего мира, как эмоционально-телесной, так и вещно-предметной сферы жизни. Логично провести исследование и по этому пути. Особый интерес в этом плане представляет проблема звука как энергии колебаний, уходящая своими истоками в античную космологию числа и встречающая нас в современном художественном вопрошании к миру.

¹Глаз — больше, чем рецептор», «дух выходит через глаз», — пишет в связи с анализом искусства живописи М. Мерло-Понти [4, с.225].

Литература

1. Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. XIV. Лекции по эстетике. — М.: АН СССР, 1958. — кн. 3. — 440 с.
2. Гусаченко В.В. Дух, душа, тело... телесность?
3. Мазель Л. Проблемы классической гармонии. — М.: Музыка, 1972. — 616 с.
4. Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. — М.: Искусство, 1995. — с. 215-252.
5. Назайкинский Е.В. Звуковой мир музыки. — М.: Музыка, 1988. — 254 с.
6. Полтавцева Г.Б. Экзистенциальная истина в музыке: семь стихий чувственности // Шляхи розвитку мистецтва та культури Слобожанщини: проблеми історії, теорії та практики: матеріали Всеукр. наук.-метод. конф. — Харків.: 1993. — 0,1 п.л.
7. Полтавцева О.Н. Философия музыки: проблема телесности // Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета. — № 409. — 1998. — С. 167-171.
8. Соколов А. Музыкальная композиция XX века: диалектика творчества. — М.: Музыка, 1992. — 227 с.

СИНЕСТЕЗИЯ КАК ФЕНОМЕН МУЗЫКАЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ

Музыкальное присутствие — способ задания экзистенции, основоположение возникающей в музыкально-эстетическом акте творческой воли и одновременно исток самоотстраняющего метафизического «neutrum», устремляющего экзистенциальность к онтическим основаниям присутствия.

Музыка разворачивает собственный поиск точки пересечения экзистенции, с данными ей априорными инструментами функционально-адаптивных рефлексий, — и неприсутствиеразмерного онто-логоса, который музыка надеется обрести в самом способе своей «прикрепленности» к универсальному бытию.

Главным свойством музыкального присутствия оказывается его «сплошная понятливость», в то же время далекая от позитивно-рационального гнозиса. Музыкальное самочувствие способно выводить творческого субъекта посредством «обытийствовавшейся» мысли за пределы привычного представления о себе самом как априорной целостности, полагаемой самоданностью. Размыкая ее рамки, музыкальное мышление уподобляется стихийной аналитике онто-логоса присутствия, а само музыкальное понимание может быть обозначено как «экзистентность» (М. Хайдеггер). Музицирование — это экзистенциальность, в которой само-рефлексия открывается в специфически художественный эквивалент метафизической универсалии, а лирика — атрибут музыки, казалось бы, замыкающий ее смыслы на личности музыканта, — преобразуется в удивительные по глубине онтологические интуиции.

Музыкальное целое отвечает феноменологическим представлениям о творческой фантазии как эквиваленте ероше, как акте отстранения, как встрече с тайной изначального, обретаемой, например, в переживании символической смерти. В «Основном вопросе диалектики музыки» А.Ф. Лосев интерпретирует процесс эстетического восприятия музыкального произведения как переживание некоей возникающей, текущей и затем исчезающей жизни (у Б.В. Асафьева его схема выглядит как триада $i - m - t$). Вместе с идеей музыки как «аналогона» мира эта коллизия выражает некую версию онто-логоса музыкального присутствия. Музыкант, подобно Аврааму у Кьеркегора, присваивает инобытийный, мировой ритм, становится «одержимым» трансцендентными пульсациями, синхронистическими соответствиями, соотношениями и последованиями незримого-в-зримом. Акаузальное отношение единения со всецелым в событии музицирования и присвоение бытия в пространстве внутренней коммуникации эквивалентны умозрению того, что, отсутствуя, необходимо «есть».

Формирование «чувственной парадоксальности» музыкального присутствия в значительной степени определяется специфически ориентированной, в контексте творческой фантазии, синестезией. В интерпретации этого явления пока нет законченности: одни исследователи останавливаются специально на психофизиологии полимодального восприятия, другие ищут связи синестезии и музыкального творчества в области духовных потенций личности. Характерно, что именно художники, как С.И. Танеев, Андрей Белый, П. Клее, П. Клодель, стремятся соединить позитивные представления о синестезии с истиной о художественной трансценденции. Ведь, если иметь в виду только присущую всем людям способность к синестезии, т.е. «взаимодействию предзаданных диспозиций и раздражений» (Г. Фолльмер), то это свойство ничего не сообщает нам о музыкальном творчестве.

Здесь встает вопрос о сущности слуховых доминант перцепции в том аспекте, который ближайшим образом связан с ощущением гармонии Synholon: музыкант, опережая ученого, извлекает ее из «хаоса» позитивного мира. Это вопрос о качестве слуха, который сопутствует особым ассоциативным способностям, — отчего, скажем, шумеры и отождествляли музыкальный слух и сущностный гнозис. В древних мистериях, этих синкретических формах снятия всецелого, сама собой становилась экзистентность музыкального присутствия и понимания; а музыкальный слух оказывался и «зрением» духовно-инициатических событий, инструментом метафизически-космогонического экзистирования и мимесиса.

Определяя Gestell музыкального присутствия, синестезия соединяет в себе логику антропных

форм и форм мира, трансформируемых из зрительно-слуховых восприятий и конструкторов, из области мета-физического хронотопа присутствия в музыкально-знаковые вещественности — звучания, подчиненные хронотопу музыкальной драматургии. Единство этих факторов позволяет соотнести, не противопоставляя, научные и философско-эстетические представления о синестезии.

Явление синестезии вызывает особый интерес в периоды преобладания синтетических метакультурных тенденций. Одновременно возрастает и роль музыки, несущей духовно-интегративное начало. Таковы барокко и Серебряный век. Эти идеи актуализируются и на современном этапе. Но внимание исследователей чаще фиксируется на тех свойствах музыкального языка, которые выражают связи психофизиологических процессов со звуковыми сочетаниями и последованиями, независимо от их художественного смысла.

Б.М. Галеев формулирует гипотезу о взаимообусловленности эволюции ладового мышления и развития пространственных перцепций, связанных с последовательным преодолением гравитации (например, при полете в самолете). Тональная музыка и атонализм оказываются «отражениями» самочувствия человека в пространстве как физического тела.

Актуализация топологических мерностей действительно необходима для оформления языковых структур музыки. Но музыкальное творчество не является конструированием семиотических моделей предметного мира. «Вещество» знака — звука образует только одно, наиболее конкретное из онтологически-сущностных отличий музыкального эйдоса от позитивного образа действительности. Здесь синестезия — сплетение перцепции и интенции, образ и ядро мирочувствия. Поэтому подробность научной проработки не заменяет необходимой философской интерпретации данного явления.

Показательны музыкальная «оптика» Вареза, «геометрия» форм П. Клее, концепция «слушающего глаза» П. Клоделя, теория ладового ритма Б.Л. Яворского. Понимание лада как трансформата внутренней слуховой установки дало возможность представить функциональные нормы музыкальной мысли как один из множества вариантов мета-логики звуковой организации. Предпосылки эстезиса, выявленные в акустике трезвучия, позволили рассмотреть отношения опорных пунктов лада как выражение объемного пространственного сопредставления при синестезии. Ладогармонический топос, объем и тембр звучаний формируют ощущение архитектурных структур, составляющих музыкальный образ универсума.

Онтологический смысл синестезии, хотя и в несколько ином плане, дан в концепции музыкального понимания И. Герасимовой. Связи слуховых феноменов и миропредставлений осмысливаются на уникальном примере мастера колокольного звона К. Сараджева, различавшего 1701 тон в октаве и каждому из тонов придававшего цвет и образно-символическое, космогонически масштабное значение. Холистическая, экзистенциалогическая постановка вопроса позволяет увидеть музыкальное сознание как особый мир эстетических данностей, определяющих особенности музыкальных идеаций.

Синестезия — акт, индуцирующий специфически музыкальную экзистентность и самоотстранение. В парадоксальном векторе этой интенции выстраиваются гармонические символормфные форманты, составляющие существо музыкального эйдоса.

СТРАННИЧЕСТВО КАК КОМПОНЕНТА НАЦИОНАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Закрепление в литературных текстах в культуре XIX века образов странников как этически положительных, выделенных из массы крестьянства, способствовало включению странничества в сферу «высокой» культуры, придавало явлению высокий ценностный статус.

Странничество стало осознаваться в поле «высокой» культуры как одна из характернейших компонент национальной ментальности. Образы народных странников, пройдя «вторичную рецепцию» в литературных текстах, отражают черты выделенности из крестьянской массы, своеобразной эсхатологической напряженности поисков лучшей и счастливой жизни, сосредоточенности на внутреннем, духовном потенциале человеческой личности при видимом пренебрежении внешним благополучием.

Наилолее полное раскрытие, и соответственно, культурологическую значимость приобрели образы странников в творчестве Лескова и Достоевского. Писатели заостряют внимание на том, что страннический идеал постепенно осознается и для высших слоев общества как возможный и обязательный, признается путем достижения «состояния освобождения», примирения и возврата к христианскому Божеству, ко всеобщим евангельским заповедям. Ими подчеркивается также просветительская роль странников, функция распространителей норм народной морали способствует тому, что писатели видят в странниках деятельную силу, способную пробудить народ от вековой косности и отсталости.

Продолжительный путь странствий как путь постижения высших жизненных ценностей, принципиальная незавершенность, открытость такого пути, ускользание героев из любых социально-иерархических рамок, позволили Лескову и Достоевскому показать странников в восприятии других как носителей оригинальной «идеи», которая не осознается ими самими, но остро ощущалась читателями «Очарованного странника» и «Подростка».

Заданность восприятия личного эмпирического опыта как подчиненного общечеловеческому осмыслению мира, «очарованность» миром, сохраняющим, но и приоткрывающим свою «тайну», ощущение «радостности», «веселости», связанности бытия божьим промыслом — таковы основные черты мировоззрения странников.

Выдвижение на первый план образов народных странников в произведениях Лескова и Достоевского закрепило культурную интерпретацию странничества как духовного явления, одного из оригинальных проявлений народной религиозности, перевело его из плоскости исторической в плоскость культурологическую и философскую, наталкивало на мысль о сравнении с «духовным скитальчеством» интеллигенции.

Несомненная типологическая близость образов Флягина и Долгорукого, своеобразная вариативность и дополнительность художественного осмысления народного странничества («богатырская» и «старческая» разновидности культурно-исторического типа), философская наполненность и идентичный в основных компонентах способ рефлексии персонажей способствовали восприятию художественного отображения странников как в полной мере репрезентующих явление.

Неявное сходство мотивов, послуживших отправной точкой странствия героев, основные принципы художественного изображения (в частности, «сказовость»), апелляция к глубинным пластам народной культуры и одновременно к современному литературному процессу — все это позволяет говорить о типологической близости героев, о попытке писателей осмыслить сквозь феномен странничества некоторые основные черты структуры «души народа».

Не случайно после произведений Лескова и Достоевского странничество — со всеми присущими ему особенностями мировосприятия — становится объектом не только художественного, но философского мышления, входит в общекультурный дискурс.

Принадлежность героев к крестьянскому миру с одновременным «размыванием» сословных признаков в их характерах и мироотношении свидетельствует об опоре писателей на традицию странничества, их обращении к глубинным народно-национальным идеалам, что было одной из важнейших художественных задач времени.

Отражением этой глубинности стал и одинаковый способ представления и «портретизации» Флягина и Долгорукого. Писатели подчеркивают вековую укорененность героев в народной почве через «отфольклорность» портретных характеристик, запечатленных другими писателями. Показательно, что Лесков и Достоевский используют в характеристике героев не сами фольклорные образы, но их литературные и художественные интерпретации, отчетливо выразившие существенные грани народного характера и уже прошедшие «культурный фильтр» восприятия народных персонажей. Так, для характеристики «богатырства» Флягина использованы баллада А.К. Толстого и картина Вере-

шагина об Илье Муромце, а внешности и способа бытия Макара Долгорукого — стихотворение Некрасова «Влас», герой которого играл существенную роль в размышлениях Достоевского, а позже В. Розанова, Д. Мережковского и А. Белого о русском народе.

Причины, побудившие героев стать странниками, и сами их странствия несколько разнятся. Если Иван Северьяныч отправился в путь по своей и не по своей воле (мотивы «предназначенности» и «очарованности»), не имея традиционных религиозных целей, однако в конечном итоге побужденный именно ими, то начальный этап странствия Макара Долгорукого внешне близок ситуации некрасовского Власа: «Буквально пошел собирать на построение божьего храма, и с тех пор вот уже двадцать лет скитается» [5, с. 108].

О странствиях Флягина можно сказать, что «словно бы вся традиционная сюжетика древнерусской житийной литературы и фольклора, отражающая хождение человека по мукам жизни, вместилась в повесть одной судьбы» [4, с. 204]. Долгорукий же раскрывается не в сюжете странствия, а в рассказах о нем и духовных результатах его.

Путь странствий становится для Флягина и Долгорукого путем постижения или обретения истинной духовности, неортодоксально понимаемых основных христианских заповедей, что сближает героев Лескова и Достоевского и обнаруживает существенные соприкосновения между ними.

С нашей точки зрения, важнейшее сходство в духовном аспекте странничества героев — обретение той глубинной христианской нравственности, которая отлична от исполнения догматов, но оказывает нравственное влияние на окружающих. Большая близость странников Лескова и Достоевского к народному, а не ортодоксально религиозному мировоззрению очевидно проявляется еще в одном сходном моменте. Версилов говорит Аркадию, вскрывая глубинную связь мировоззрения и мироповедения Макара Долгорукого, определяемую его странничеством: «Хвалит пустыню с восторгом, но ни в пустыню, ни в монастырь ни за что не пойдет, потому что в высшей степени бродяга, как мило назвал его Александр Семенович» [5, с. 312]. Этот аспект поведения перекликается с путем странствий Ивана Флягина, которому, несмотря на всю его «предназначенность», тесно в рамках монастырской жизни, и ею не может завершиться его жизненный путь.

Естественно, отмеченные нами моменты сходства не затушевывают всех различий жизни странников. Они как бы предстают перед нами в качестве двух основных вариаций типа народного странника. Мы прослеживаем странствия Ивана Северьяныча Флягина от рождения до встречи на судне на пятьдесят третьем году жизни, Макар Иванович Долгорукий впервые предстает пятидесятилетним дворовым садовником помещика Версилова и после двадцати лет странствий оканчивает свой земной путь. По замечанию Б.С. Дыхановой, «ничего еще не кончено для «очарованного странника», смысл и ценность его жизни еще не подытожены, а само произведение разомкнуто в будущее, и «тысяча жизней» еще не прожита до конца» [7, с. 155]. По сравнению с Флягиным Макар Долгорукий воспринимается как законченный образ, как бы до конца осмысливший свою судьбу: «Старец же должен быть доволен во всякое время, а умирать должен в полном цвете ума своего, блаженно и благолепно, наспившись днями, въздыхая на последний час свой и радуясь, отходя, как колос к снопу и восполнивши тайну свою» [5, с. 287].

Несмотря на частные различия, странничество является смысловой доминантой образов Флягина и Долгорукого. Праведничество, черты народно-религиозного мировоззрения и фольклорный ореол вокруг героев не только органически входят, но и определяются странничеством как поиском идеала мироповедения, связанного с важнейшими чертами русского национального характера.

В древнерусской литературе образ странника-путешественника, первая попытка введения странничества в обиход современной явлению книжной культуре, был закреплен за жанром «хождений» и подчинен жестким канонам.

Если внешне композиционные принципы «Очарованного странника» и близки традициям «хождений», то внутренне принципиально отличны. Открытость Флягина впечатлениям мира, его «очарованность» делают героя духовно подвижным, именно «существенно меняющимся в течение повествования», что позволяет Лескову создать многоплановое реалистическое полотно, которое отразило жизненные процессы, происходившие в современной художнику действительности. По такому же принципу создавался образ Макара Долгорукого.

Сама продолжительность странствий героев Лескова и Достоевского по смысловой значимости противостоит традиции «хождений». Приобретая массу жизненных впечатлений, недоступных при стабильно-замкнутом образе жизни, Флягин и Долгорукий уходят от одномерности и однозначности в суждениях, неоднозначно воспринимаются окружающими. О них нельзя сказать завершающего слова или дать им окончательную оценку. Все такие попытки и в «Очарованном страннике» (разговоры слушателей на судне), и в «Подростке» (Аркадий и Версилов пытаются оценить Макара Ивановича) оказываются неудачными.

Нам представляется, что здесь в опосредованном виде нашла отражение идея «духовного путешествия», «духовного странничества», связанная с экзистенциальным восприятием бытия, предпосылки которого были заложены культурой XIX века. Такое пространственно-временное противопоставление традиции можно отметить уже у Сёрена Кьеркегора, предлагавшего новую манеру описания для изменившихся условий «духовного путешествия»: «В мире

духовного различные стадии не похожи на города, встречающиеся во время обычного путешествия <...> Такой путешественник меняет места пребывания, но не себя самого, и только поэтому он говорит об этом прямо, не изменяя формы высказывания, — в этом проявляется его отношение к путешествию. Но в духовном мире всякое изменение мест означает изменение самого путешественника...» [Цит. по: 11, с.135].

Странничество оказывается тесно связанной с «богатырством» героев. Хотя у Ивана Флягина оно по преимуществу физическое, с ним переплетены и от него неотрывны и элементы богатырства духовного, так отчетливо воплощенного в образе Долгорукого. На примере богатырства Флягина можно четче, нежели на другом материале, проследить формирование культурологической концепции, бытовавшей в русском обществе XIX века, о связи необятных пространств России с необятной же духовной ширию и мощью русского человека.

В «Очарованном страннике» и «Подростке» богатырство опирается и следует гоголевской традиции, где оно также переводится в духовный план. «Богатырство» Гоголь считал антитезой «беспорядку», в былинах, в сказочном русском богатырстве» ему чудилось пророчество, предсказывающее лучшее и высшее будущее России. Это страстное выдвижение нравственного идеала, связанного с духовным потенциалом нации, высказанное Гоголем в «Мертвых душах», оказало влияние на творческие поиски Лескова и Достоевского.

С «богатырством» героев-странников, учитывая их соотношение с культурологической традицией, связана, как нам представляется, морально-дидактическая установка Достоевского и Лескова, правда, особого рода.

Речь идет о том, что Макара Долгорукого обычно сравнивают со старцем Зосимой. Например, В.А. Михнюкевич пишет, что «явственно ощутимы в Макаре и черты старца — духовного наставника» [10, с.104]. Об устойчивости такого восприятия в культурном сознании свидетельствует постоянное обозначение В.В. Вересаевым Макара Ивановича как старца [См.: 3, с.50-51]. Вот эта роль героя как «духовного наставника» и создает в романе известную морально-дидактическую установку.

В повести Лескова она воплощена несколько по-другому. Первоначальные заглавия повести — «Русский Телемак» и «Черноземный Телемак» — прямо подключали ее к западноевропейской традиции классицизма, явленной французским романом Фенелона «Приключения Телемака» (1699). При этом важна, с одной стороны, большая известность романа в России с середины XVIII века, именно как моралистического произведения, а с другой — осмысление романа самим Лесковым.

Как видим, и специфика нравственного «наставничества» в повествованиях о русских странниках сближает Лескова и Достоевского.

Близок Флягину Долгорукий и по способу видения и постижения мира. Не отрицая значимости мироощущения Макара Долгорукого для идейной концепции романа, следует, по нашему мнению, сразу отграничить его образ от известной категории героев-идеологов у Достоевского. Принимая во внимание значимую помету, сделанную автором в черновиках к роману («Древняя святая Русь — Макаровы» [6, с.128]), а также социальное происхождение Долгорукого, резко выделяющее его из круга обычных героев писателя, можно, на наш взгляд, говорить об известной «до-идейной» системе воззрений Макара Ивановича, препятствующей перегруженности образа логически-рефлектирующими моментами, столь характерными для героев-идеологов. Отличная от героев-идеологов духовная целостность Макара связана и с его пространственно-временной разомкнутостью, определяемой в конечном счете странничеством героя. Если «драмы идей» героев Достоевского происходят, как правило, в ограниченном хронотопе, то Долгорукий обретает духовное «благообразие» в двадцатилетнем «скитании».

По духовной специфике странник Достоевского не противопоставит, а соприкасается со странником Лескова. Б.С. Дыханова пишет: «Иван Северьяныч Флягин *живет по преимуществу не умом, а сердцем* <...> Путь, который проходит герой повести, — это поиски своего места среди других людей, своего призвания, постижение смысла своих жизненных усилий, но не разумом, а всей своей жизнью и своей судьбой. Ивана Северьяныча Флягина как будто и не занимают вопросы человеческого бытия, но всей жизнью, ее причудливым ходом он на них отвечает» [7, с.110-111 — Выделено нами — А.В.].

Итак, оба героя не разумом, а сердцем, всею жизнью и судьбой постигают свое место в бытии. Хотя странник Достоевского, в отличие от лесковского, занят и «вопросами человеческого бытия», но совсем по-другому, чем Версилов или Аркадий с их системами идей.

Нам представляется, что для более углубленной характеристики странничества Макара Долгорукого и Ивана Флягина как одного из важнейших проявлений народной религиозности, следует рассмотреть явление с точки зрения философских категорий трансцендентности/имманентности, столь важных и необходимых для интерпретации религиозного сознания вообще.

В нашей работе мы опираемся на определение категорий трансцендентного и имманентного, данное в работе С.Н. Булгакова «Свет не вечерний» (1917), которое представляется наиболее продуктивным при исследовании и интерпретации феномена народного странничества как проявления не собственно философского, а религиозно-философско-

го и религиозного сознания.

В определении терминов трансцендентности/имманентности прежде всего важно существование границы, которая, однако, не абсолютна, иначе бы исчезла сама возможность трансценденции, а следовательно, и самой богооткровенной религии. «Существенным признаком, устанавливающим природу религии, является объективный характер поклонения, связанный с чувством трансцендентности божества. Такому требованию, думается нам, удовлетворяют все исторические религии, ибо такова природа религии вообще. В этом смысле понятие безбожной религии содержит *contradictio in adjecto* [противоречие в определении], внутренне противоречиво, ибо существо религии именно и состоит в опытном опознании того, что Бог есть, т.е. что над миром имманентным, данным, эмпирическим существует мир иной, трансцендентный, божественный, который становится в религии доступным и ощутимым» [2, с.21].

Приведенные размышления С.Н. Булгакова перекликаются с мыслями такого видного религиозного философа, как М. Бубер, который хотя и мыслит в иной культурной парадигме, однако призывает в современных условиях «возвратить трансцендентности ее права», чтобы иметь возможность исследовать полноту человеческого бытия. В работе «Затмение Бога» (1952) он писал: «Она [философия] полагает, что ныне мы испытываем лишь недостаток того состояния духа, которое сделало бы возможным «появление вновь Бога и богов», новое шествие возвышенных образов. Однако все труды напрасны там, где что-то должно происходить между Небом и Землей, если упорно стоять на том, чтобы пытаться открыть внутри земного мышления силу, скрывающую свою тайну. Тот, кто уклоняется от признания действительной действительности трансцендентного, противостоящей нам, является пособником затмения с человеческой стороны» [1, с.354].

Близко представлениям народной религиозности определение веры, данное С.Н. Булгаковым: «В вере не человек создает Бога, как говорит неверие (Фейербах), но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге» [2, с.28].

Неудовлетворенность «этим миром», посюсторонним бытием, исследованная нами как одна из основных характерологических черт странничества, присуща глубинному пониманию веры С.Н. Булгаковым: «Кто вполне удовлетворен этим миром и духовно не алчет, тот совершенно не понимает веры, органически ее чужд» [2, с.31].

Категория «тайны», которая сопряжена с проблемой веры, также предполагает вхождение трансцендентного в имманентное, становясь божественным откровением. По словам С.Н. Булгакова, «вера предполагает, в качестве своего объекта, а вместе и источника — *тайну*; это — тайна, безусловно недоступная человеку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровение. «Бог же во свете живет неприступном, его же никтоже видел есть из человек, ниже видети может» (1 Тим. 6:16)... Тайна и есть трансцендентное, она может приоткрываться лишь в меру вхождения трансцендентного в имманентное, актом самообнаружения, откровения трансцендентного» [2, с.32].

Приведенный анализ соотносительных категорий трансцендентности/имманентности применительно к сфере религиозного сознания позволяет глубже осмыслить основополагающую устремленность к Граду Грядущему странничества, полнее интерпретировать категории «тайны», «веселости», «очарованности миром», столь характерные для народного странничества в его преломлении и осмыслении русской литературой XIX века. Характеризуя мировоззрение «русских странников» Лескова и Достоевского, мы постоянно сталкиваемся с обозначенными категориями, правда, в преломлении народно-религиозного мироощущения.

Буквально с первых черновых записей к роману Достоевский выделяет доминанту будущего образа Макара — неотрывность личности от ее бытия. Первоначально ее говорит ОН, прототип Версилова: «Премудрость подавляет ум человеческий, а он ищет ее. *Бытие должно быть непременно и во всяком случае выше ума человеческого*. Учение о том, что ум человеческий есть заключительный предел вселенной, так же глупо, как и все, что есть самого глупого, и то, что глупее, бесконечно глупее игры в шашки двух лавочников» [6, с.19 — Отмечено нами — А.В.].

Важным представляется еще одно мнение ЕГО о специфике мировоззрения будущего странника, который не формулирует ту или иную мысль, а ощущает ее эмоционально, в непосредственном впечатлении-переживании: «А то «не верю же я ни во что и в то же время верю в великую мысль» («великая мысль» — это ЕГО частное техническое выражение; условиться на этот счет с читателем). «В чем же моя великая мысль? То и смешно и нелепо, что не формулирована. Чуть формулировать, то сейчас же и сам осмею. Нет, она является в чувстве, в впечатлении. Живешь, идешь и вдруг говоришь: «Это хорошо», — так вот это-то и не хорошо» [6, с.20].

Мировоззрение Макара Долгорукого определяется, в первую очередь, категориями Бога и божественного, существование которых не вызывает у странника ни малейшего сомнения. «Все предано человеку волею божиею» [58, 292], — говорит он Подроску. Но это не позволяет считать его мировоззрение «наивным пантеизмом», как полагает Е.И. Семенов, хотя некоторые элементы мировосприятия героя описаны исследователем достаточно верно.

По мнению исследователя, «миросозерцание Макара, выраженное большей частью в образах и почти не оформленное в оригинальных категориях, можно охарактеризовать как «наивный пантеизм». Восхищенный красотой «божьего мира» странник, прощаясь с жизнью, благословляет тот аспект бытия, который Кант в свое время назвал

«объективной целесообразностью». В растроганных восклицаниях старца проявляется благоговейный восторг перед гармонией мироздания <...> Все прекрасно, что отвечает своей собственной природе, своему объективному месту в системе целого <...> Каждое конечное состояние бытия, каждый «модус», говоря языком Спинозы, крупнейшего представителя пантеизма, стремясь к своему объективному осуществлению, должны в то же время исчезнуть в субстанции, порождаящей бесконечное разнообразие жизненных форм <...> В этом-то субстанциальном предназначении каждого предмета и явления, в этой не поддающейся рассудочному осмыслению связи частей и целого и заключается вечная «тайна» жизни, которая — как убеждает Макар — должна вызывать у человека «веселие сердца», но никак не ропот» [12, с.93-94].

Макар Долгорукий не подчинен никакой опосредованной философской абстракции, он отдается непосредственному религиозному чувству, и мир предстает перед ним как подобие божественного совершенства, приближение к которому возможно через обретение «веселости». Эту присутствующую в романе категорию Достоевский не до конца формулирует и расшифровывает, поскольку идея неподвластности божественного, созданного Богом бытия уму человеческому буквально пронизывает все высказывания Макара Долгорукого и восприятие их окружающими.

Нам представляется, что размышления А.Ф. Лосева о близости мировоззрения Достоевского и Владимира Соловьева и об их коренном отличии от пантеизма проясняют отношение Макара Долгорукого к природе: «Христианское богочеловечество потому не имеет никакого отношения к пантеизму, что в нем две совершенно разные субстанции, божественная и человеческая, даны не только нераздельно, но, кроме того, и неслиянно <...> Дело в том, что Вл. Соловьев никогда не был принципиальным пантеистом; и если некоторые моменты его философского и поэтического творчества соприкасаются с пантеизмом, то это либо простая случайность, либо результат неточных формулировок. В основном он всегда был и оставался христианином, и притом православным. Красота природы никогда не имела для него самодовлеющего значения, будучи лишь отдаленным подобием бесконечного божественно-личного совершенства» [9, с.172-173].

«Веселость» Макара Долгорукого предстает как любовь, разлитая во всей окружающей природе, и это, отражая существенный компонент философского осмысления народного странничества вообще, удивительно близко «артистичности» и «очарованности» Ивана Флягина, определяемых исследователями как «высокий дар отклика на красоту мира» [4, с.189], как «не осознаваемый самим героем артистизм натуры, прирожденная чуткость к красоте во всех ее проявлениях» [7, с.114].

У Достоевского «очарованность миром» Макара Долгорукого включена в общее мировоззрение героя и находит концентрированное выражение в рассказе об обретении чувства гармонии с мирозданием, когда предстанут в неразделимом единстве все философские компоненты, рассмотренные нами: «Летом же, в июле месяце, поспешали мы в Богородский монастырь к празднику. Чем ближе подходили к месту, тем пуще приставал народ, и сошлось, наконец, нас чуть не два ста человек, все спешивших лобызать святые и целокупные мощи великих обоих чудотворцев Аникия и Григория. Заночевали, брате, мы в поле, и проснулся я заутра рано, еще все спали и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет — расти, травка божия, птичка поет — пой, птичка божия, ребенок у женщины на руках пискнул — господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье, младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил... склонился я опять, заснул таково легко. Хорошо на свете, милый! Я вот, кабы полегчало, опять бы по весне пошел. А что тайна, то оно тем даже и лучше; страшно оно сердцу и дивно, и страх сей к веселию сердца: «Все в тебе, господи, и сам я в тебе и приими меня!» Не ропщи, выюнош! тем еще прекрасней оно, что тайна — прибавил он умиленно» [5, с.290].

Столь важное и глубокое для Макара понятие-ощущение «тайны» подтверждает наше мнение о до-идейных, досистематических воззрениях странника, что делает необязательным последовательное логическое изложение им своего взгляда на мир. Достоевский оговаривает устами Аркадия непоследовательность героя еще и его болезненным состоянием в последние дни жизни: «Тем даже прекрасней оно, что тайна...» Это я запомню, эти слова. Вы ужасно неточно выражаетесь, но я понимаю... Меня поражает, что *вы гораздо более знаете и понимаете, чем можете выразить*; только вы как будто в бреду... — вырвалось у меня, смотря на его лихорадочные глаза и побледневшее лицо» [5, с.290 — Выделено нами — А.В.].

«Очарованность миром», в отличие от Ивана Флягина, из непосредственного впечатления приобретает у Макара Долгорукого нравственно-религиозное осмысление. Элементы идеи «благообразия», Бога, «веселости», недостаточности ума человеческого вновь возникают и закрепляются в «поучении» Долгорукого перед всей семьей, становясь своеобразным откровением странника о смысле и цели жизни: «Вот что скажу опять: скуки много. Малый человек и нуждается, хлеба нет. ребяток сохранить нечем, на вострой соломке спит, а все в нем сердце веселое, легкое; и грешит и грубит, а все сердце легкое. А большой человек опивается, объедается, на золотой куче сидит, а все в сердце у него одна тоска. Иной все науки прошел — и все тоска. И мысля так, что чем больше ума прибывает, тем

больше и скуки. Да и то взять: учат с тех пор, как мир стоит, а чему же они научили доброму, чтобы мир был самое прекрасное и веселое и всякой радости преисполненное жилище? И еще скажу: благообразия не имеют, даже не хотят сего; все погитбли, и только каждый хвалит свою погитбель, а обратиться к единой истине не помыслит; а жить без бога — одна лишь мука. И выходит, что чем освещаемся, то самое и проклинаем, а и сами того не ведаем» [5, с.302].

Столь значительная религиозно-философская концепция мира, по нашему мнению, полностью подтверждает мнение исследователей, видящих в страннике Достоевского «религиозного философа-самоучку» [13, с.190]. В зародыше такой способ осмысления бытия присутствует и у Ивана Флягина, хотя здесь он скрыт от непосредственных героев повести, так что Лескову приходится его подчеркивать, обращаясь к читателям в концовке «Очарованного странника»: «Да и о чем было его еще больше расспрашивать? Повествования своего минувшего он исповедовал со всею откровенностью своей простой души, а *провещания его останутся до времени в руке сокрывающего судьбы свои от умных и разумных и только иногда открывающего их младенцам*» [8, с.513 — Выделено нами — А.В.].

Мировоззрение Макара Долгорукого и Ивана Флягина резко отлично от ортодоксально-религиозного и от современной писателям церкви. Лесков и Достоевский независимо друг от друга ориентировались не только на странническую парадигму Древней Руси, но и на давшие толчок древнерусскому странничеству идеалы духовного подвижничества первых веков христианства.

Странников Лескова и Достоевского сближает и отношение к церковным догмам, и народно-религиозное чувство. Отметим, что увлеченность Флягина «чувствительными» молитвами вполне соотносима с «умилительными рассказами» Долгорукого.

На основании проведенного анализа мы можем заключить, во-первых, о близости осмысления народного странничества в двух наиболее полно отразивших его образах Ивана Флягина и Макара Долгорукого. Писатели как бы вывели тип народного странника из периферии культурного сознания и признали его равновеликим типу «русского скитальца», развивавшемуся с начала века и олицетворявшему магистральную линию русской литературы. Благодаря Лескову и Достоевскому это явление первоначально крестьянского мира стало своеобразным ориентиром духовного богатства нации и культуры, закрепилось в статусе необходимой компоненты при описании и анализе национальной ментальности, вне которой уже не могли оцениваться и плодотворно развиваться различные концепции восточнославянской культуры.

Можно сказать, что своеобразное «переоткрытие» фольклорного творчества и изображение странников в литературе, особенно у Лескова и Достоевского, проявило те черты явления, которые, представ как духовный ориентир и в среде интеллигенции, позволили, переводя явление в духовную плоскость, использовать странничество для описания и истолкования бытия культуры.

Литература

1. Бубер М. Затмение Бога: Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. — М.: Республика, 1995. — С. 342-420.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 415 с.
3. Вересаев В.В. Живая жизнь: О Достоевском и Толстом, Аполлон и Дионис (О Ницше). — М.: Политиздат, 1991. — 336 с.
4. Горелов А.А. Н.С. Лесков и народная культура. — Л.: Наука, 1988. — 294 с.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Т.13. — Подросток. — Л.: Наука, 1975. — 456 с.
6. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Т.16. — Подросток. Рукописные редакции. — Л.: Наука, 1976. — 444 с.
7. Дыханова Б.С. «Запечатленный ангел» и «Очарованный странник» Н.С. Лескова. — М.: Худож. лит., 1980. — 174 с.
8. Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. — Т.4. — М.: Гослитиздат, 1957. — 558 с.

9. Лосев А.Ф. Жизненный путь Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. — М.: Сов. писатель, 1990. — С. 102-203.
10. Михнюкевич В.А. Ф.М. Достоевский —художник и русский фольклор // Творчество Ф.М. Достоевского: Искусство синтеза. — Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 1991. — С. 89-125.
11. Подорога В.А. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии (Серен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка). — М.: Ad Marginem, 1995. — 428 с.
12. Семенов Е.И. Роман Достоевского «Подросток»: Проблематика и жанр. — Л.: Наука, 1979. — 167 с.
13. Федор Достоевский: Тексты и рисунки. — М.: Русский язык, 1989. — 202 с.

О ВОЗМОЖНОСТИ РАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА В УКРАИНСКИХ МАСС-МЕДИА

Портрет украинских масс-медиа, полученный при анализе данных большинства социологических исследований последних лет, представляет собой неутешительную картину. Несмотря на то, что прошло более десяти лет эпохи гласности, украинские СМИ по-прежнему далеки от современных требований, предъявляемых к их зарубежным коллегам.

А именно: неравномерное внимание представителей СМИ к различным объектам действительности, слишком централизованное распределение информации, недостаточная профессиональная подготовка журналистов, не полная адекватность выполнения просветительской функции, следовательно, неудовлетворенность потребителями получаемой информацией и отсюда низкая степень доверия к СМИ.

Если анализировать сегодняшние масс-медиа с точки зрения современных подходов коммуникации, — где доминируют две парадигмы, которые представляют постмодернистскую и коммуникативную перспективу, — то в украинских СМИ имеются в наличии слабые признаки культуры дискурса и постмодерна. По-прежнему существуют функции идеологического контроля масс-медиа, хотя, конечно, не в таком тотальном режиме, как прежде.

Следует согласиться с Натальей Костенко (ведущий сотрудник Института социологии Украины), по поводу того, что все негативные процессы, происходящие в украинских СМИ, являются причиной возникновения неаргументированности, резкости и грубости в оценках, которые воспринимаются как эквивалент содержания.

“Наши медиа, — говорит Н. Костенко, — превращаются в прислужливых творцов лов...” Они “не просто “отображают” что-нибудь правильно или неправильно, истинно или неистинно, — они создают особенную реальность, они сами существуют как “игровая реальность”, которую нет смысла оценивать как истину или неправду” [2, с.49].

И хотя перспективы украинских СМИ не очень привлекательны, и вряд ли сегодня можно сказать, что на нас обрушился обещанный теоретиками коммуникации “экстаз коммуникации” (Бодрильяр), все-таки сегодняшние масс-медиа в силах способствовать возникновению и становлению рационального дискурса в Украине. Специалисты в области коммуникаций отмечают, что такая возможность у них есть, поскольку они охватывают простор публичного дискурса.

Это означает, что СМИ должны организовывать, вместе с другими социальными институтами (культуры, образования, политики, экономики) такую информационную инфраструктуру, которая способствовала бы рациональному дискурсу.

Что значит рациональный дискурс? И почему он так необходим?

В современных условиях резко изменилось отношение к коммуникации. Сегодня коммуникация столь же стратегически важна для общества, как и остальные его составляющие, которые носят материальный характер. Человеческая цивилизация все более смещается именно в информационную сторону. При допуске диалогичности, права на истину, которое зависит не только от иерархического уровня начальственного кресла, ситуация резко меняется. Новое коммуникативное пространство порождается равноценными участниками, которые не зависят друг от друга.

В этой новой ситуации коммуникация становится объектом исследования, поскольку от уровня нашего знания этих процессов зависят наши результаты. Перед обществом возникает новая задача — как объединить социальные группы с автономным поведением, как достичь консенсуса. Система иерархической коммуникации, где главным компонентом был приказ, стала меняться на систему демократической коммуникации, где основой становится убеждение.

Так, роль дискурса во взаимосвязанных процессах общения и познания приобрела принципиально новое качество. Резко возросла роль дискурса как основного инструмента нового политического мышления и при решении проблем международного значения, и в нашей внутренней политики. Бурно прогрессируют совершенно новые технологии, создающие принципиально новую среду общения. В ситуации новых возможностей развития и обучения в режиме диалога

“человек-машина” иначе будут формироваться основные социальные структуры человеческого мышления.

Как видим, социальный мир — это всегда мир непрекращающейся коммуникации, где дискурс должен решать большинство социальных проблем. Как говорит Хабермас, потенциал модерна ещё не исчерпан. “Имеется в виду, что в основе модерна заложена модель целерациональности (технической, формальной, функциональной рациональности), но и модель коммуникативной, дискурсивной рациональности, благодаря которой возможно рациональное обоснование моральных норм и трансформация современного общества” [1, с.256]. Тем самым в общении видится теоретическое и практическое решение проблематики человека и человеческих отношений, социального партнерства как альтернативы революционным преобразованиям. Кстати, позиция Хабермаса относительно коммуникативного разума следующая: “вместо того, чтобы полагаться на разум производительных сил, т.е. в конечном счете, на разум естествознания и техники, я доверяю производительной силе коммуникации, которая наиболее отчетливо выражается в борьбе за социальное освобождение” [4, с.83-84]. Хочется верить, что кризис общества может быть решен “на основе обращения к коммуникативному практическому разуму, который предвидит дискурсивного обоснования моральных норм” [1, с. 255].

“Дискурсивное обоснование, — говорит Хабермас, — преобразует объяснение на интерпретацию, утверждение на предложение, пояснение на теоретическое пояснение и оправдание на теоретическое оправдание. С этой целью мы должны перейти от языка, который является коммуникативным действием к языку, как дискурсу. Дискурс служит обоснованием проблематичных претензий на значение мыслей и норм” [3, с.87].

Теория дискурса Хабермаса сосредоточена на возможности рационального обоснования нормативных содержаний человеческих высказываний и действий, откуда вытекает такая цель, как рациональное решение спорных вопросов. В рамках дискурса мы пытаемся путем обоснований снова обновить согласие, которое стало проблематичным в коммуникативном действии. В этом смысле Хабермас говорит про (дискурсивное) взаимопонимание. Именно последнее может способствовать согласию. Другими словами, как отмечает немецкий философ, только в дискурсе можно найти ответ на вопрос о том, что именно мешает взаимодействию.

То есть, суть рационального дискурса в том, что притязание на истину должно быть подтверждено аргументами и защищено от возможных возражений. Значимым (нормативным) может быть только такое высказывание, которое может рассчитывать на обоснованное согласие всех членов интерпретативного сообщества. Как отмечает А. Денежкин, “Хабермас понимает интерпретативное сообщество, которому соответствует идея истины, как неограниченное сообщество “исследователей”... Так, “нормы легитимны только тогда, когда они удовлетворяют критериям коммуникативной рациональности, т.е. заслуживают свободного признания со стороны каждого члена правого сообщества” [4, с.188, с.203].

Кто же может осуществлять эту форму дискурса?

Признавая науку одним из важнейших факторов, рационализирующих коммуникацию, Юрген Хабермас, считает, что нужны интеллектуалы, “те люди, которые чувствуют себя ответственными за вещи... Своим профессиональным знаниям они находят в политической общественности, так сказать, околопрофессиональное применение... эти люди сегодня более необходимы, чем когда-либо, чтобы расширить спектр дискутируемых тем и доводов, чтобы держать открытой политическую коммуникацию” [4, с.99].

Эта форма коммуникации “сама должна рационально формировать волю её участников, а не просто отражать их дополитические пристрастия. Легитимно не то решение, которое выражает якобы уже сформированную волю народа, (по формуле некоторых политиков: “Я знаю, чего хочет народ”), но то, в обсуждении которого приняло участие наибольшее количество граждан” [4, с. 195].

Для оценки демократичности реального политического процесса Хабермас вводит понятие о процедуре обсуждения политических процессов и принятия политических решений как некоем идеальном типе. Он подчеркивает, что сегодня необходимо рассматривать темы о государственно-правовой сфере. Она “должна быть рассмотрена под углом зрения её максимальной открытости и подвижности, равноправия партий и объединений, быстрого и эффективного включения

тем, мнений, пересмотра результатов и т.д. Более точно и взвешенно — и именно на правовом уровне — должны быть решены такие вопросы, как роль большинства и мнения меньшинства, как парламентская ответственность и корпоративность. И не праздные разговоры о “гражданине, отчужденном от общества”, нужны сейчас, а создание эффективных механизмов “делиберативной демократии” [4, с.176].

Можно предположить, что одним из таких механизмов могут быть и СМИ. Но при условии, если возможность рационального дискурса будет реализована в этом социальном институте. Для этого необходимы компетентность и профессионализм журналистов. То есть, они должны “обосновывать свои требования на истину предложенного знания, — скажем, “журналистского поведения” — и на щедрость своих сентенций” [2, с.49].

Хабермас также видит, что СМИ способны оказать влияние при создании дискурсивной демократии. “Теперь следует принимать в расчет новую категорию влияния — общественность, одновременно структурируемую и во многом управляемую средствами массовой информации. По существу, появилась новая сфера жизни, новая арена политического и всякого иного взаимодействия. Изменившись, сам процесс коммуникации приобрел ещё большее воздействие на деятельность каждого индивида и структурных форм общественности...”

В 70-80-х гг. Хабермас специально занялся всеми этими темами, опираясь на выросшую в те же годы социологию массовых коммуникаций. Но во время написания книги о структурах общественности новая реальность ещё не могла быть включенной в орбиту анализа” [4, с. 172-173].

Однако предложения Хабермаса относительно освобождения производительной силы коммуникации от “оков”, от власти СМИ актуальны сегодня. “...Коммуникационные структуры общественности, находящиеся во власти средств массовой информации и поглощенной ими, настолько ориентированы на пассивное, развлекательное и приватизированное использование информации, что когерентные, т.е. целостные образцы толкования... просто не могут больше сформироваться. Фрагментизированное повседневное сознание располагающих досугом потребителей препятствует образованию идеологии классического типа, ...” [4, с.91].

Пути выхода из создавшихся условий Хабермас видит в реформе политической системы. Открытость и прозрачность должна быть прежде всего в политической сфере, что означало бы оживление общественности, плюрализацию формирования мнения, широкое участие в принятии решении. Политическая же культура должна развиваться через расширение спектра diskutируемых тем и доводов. Масс-медиа могут способствовать этому расширению...

Литература

1. Ермоленко А.М. Соціальна реальність в добу модернізації суспільства. // Матеріали міжнародних Сковородинівських читань: Проблема раціональності наприкінці ХХ століття — Х., Університет внутрішніх справ. 1998.
2. Костенко Н., Кривенко А., Слісаренко И., Шкарлат., Бебик В., Томенко Н. Українські мас-медіа та свобода інформації // Політ. думка. 1994. — № 4.
3. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс — дві форми повсякденної комунікації. // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996.
4. Хабермас Ю. Демократія. Разум. Нравственность. — М., 1995.

ВЗАЄМОДІЯ МЕНТАЛЬНОСТІ ТА ГРОМАДСЬКОГО САМОВРЯДУВАННЯ

Взаємодія між ментальністю людей і громадським самоврядуванням безсумнівно існує. Це видно навіть неозброєним оком. Але такий прямолінійний зв'язок порушується, коли ми спробуємо провести більш серйозний аналіз і заглибитися в пізнання механізму взаємодії між ментальністю та самоврядуванням. Ментальність — це є статичне відображення влади взагалі і громадського самоврядування зокрема. Можна навіть стверджувати категорично, що сама ментальність майже не змінюється. Вона ніби архетип, за Юнгом, що несе в собі якусь глибинну інформацію, що наприкінці «оживає» в кожному новому поколінні і це відбувається на протязі десятиків, сотень і тисяч років. Виходить, що час не владний щось змінити. Але ж такі зміни проходять і не лишаються не поміченими. Так, якщо порівняти ситуацію на ярмарку минулого століття, яку описав Гоголь в «Сорочинській ярмарці» і ярмарку сьогодні, то можна зробити висновок, що не зважаючи на якісь загальні риси українців двох епох, щось все-таки в ментальності їх змінилося достатньо корінним чином.

Можна з деякою долею гумору говорити, що ярмарок минулого століття був центром прояву людської мудрості, центром спілкування, центром спостереження за владою, яка віддзеркалювалася в самих неймовірних діях жителів Слобожанщини і України в цілому, але вона була священна і люди не посягали навіть її обговорювати. Сьогодні ж тільки німий не говорить про владу. Влада увійшла в менталітет українця і, може, останній ще не з'ясував для себе всіх тонкощів влади, але він відчуває, що це щось таке, без чого вже жити неможливо. Що ж спонукало українця помістити в свій менталітет владу і роздумувати про неї не уявляючи поки що про те, яка вона є з раціональної точки зору? А спонукала його на це непомітна, але притягуюча ідея громадського суспільства. Сама ця ідея зараз поширюється у всьому світі. Вона несе в собі вдало сформульовану потребу людини в свободі, рівності, братерстві, справедливості. Ці потреби зовсім не є новими. Так чи інакше вони сформульовані в головних світових релігіях. Над ними працювали філософи стародавніх часів, Нового часу і Новітнього. Ці ідеї робили спробу реалізувати тоталітарні суспільства ХХ століття. Їх невдала реалізація примусила шукати вчених нові способи і методи організації суспільного життя. Концепція громадського суспільства, яка переборює вади державності або самоврядування, наприкінці ХХ століття розповсюджується по країнах усього світу і надзвичайно сильно діє на менталітет людей.

Зрозуміло, що зміни в суспільному устрою різних держав не відбуваються спонтанно, «знизу», або як це було прийнято в марксистсько-ленінській трактовці, народні маси змінюють історію. Ці зміни проваються елітами своїх країн. Саме еліти спроможні формувати раціональні конструкції співвідношення держави, громадянського суспільства та демократії. І коли такі конструкції у вигляді ідей, що відповідають потребам населення, з'являються на світ, тоді відбуваються зміни в житті країн. Згадаймо, як відбувалася в СРСР перебудова («Перестройка»). Спочатку елітою було сформульовано необхідність корінним чином змінити життя і прискорити темпи розвитку економіки та інших сфер життя. Коли ця ідея була сприйнята людьми, тоді і відбулася кардинальна зміна людського життя, а ця зміна обумовила і зміни ментальності жителів СРСР. І хоча остання виявилася надзвичайно консервативною, все ж зміни відбуваються. В даному разі нас цікавить саме причина консерватизму в ментальності. Це важливо і тому, що радянська філософія завжди вела себе дивним чином. Як тільки в країні траплялася якась кризова і тому незрозуміла ситуація, партійне керівництво давало слово філософам і ті зі сторінок засобів масової інформації просто і зрозуміло пояснювали будь-яку ситуацію чи то з економікою, чи то з громадським самоврядуванням, чи то з психічним станом життя окремої людини. Згадаймо про А. Сахарова. Здавалося, що в світі нема нічого не відомого і варто знайти спеціаліста з посадою професора чи академіка і він одним махом видасть істину. Прикрі тут у тому, що це ще більше консервувало ментальність населення, роблячи неможливим для нього розуміння найпростіших і елементарних речей навіть у буденному житті.

Отже, виходить, що консервативність, статичність ментальності залежить від наявності можливостей для мислення кожним індивідом, а не «мислення» за готовими рецептами державних спеціалістів. Але мислення як необхідний атрибут громадянина неможливе, якщо відсутні різноманітні зразки, сценарії, схеми уявлень, ідей, теорій у тих чи інших сферах людського життя та суспільних устроїв, в яких це життя відбувається. Коли мова йде про взаємодію ментальності та самоврядування, тоді слід бачити цей процес в більш широкій картині людського буття. Це можна зробити через розкриття картини функціонування всієї владної структури країни, про яку ведеться мова і регіону, який досліджується.

Що стосується дослідження суспільства і дій в ньому владних структур, то слід встановити ті опорні точки, з яких ведеться дослідження. В нашому випадку є декілька таких методологічних опор, з яких ми могли б досягнути ідею

розвитку громадського суспільства на Україні та її впливу на ментальність. Розглянемо цю проблему на декількох рівнях.

По-перше, на рівні загальної теорії соціології громадянське суспільство визначається з одного боку, як рух, а з другого, як інституція. Перше — як своєрідний процес установавання громадянського суспільства, через який створюється друге — запровадження, інституціональна його версія. Але співвідношення між цими формами не співпадає в часі. Деякі форми інституціоналізації припускають виникнення рухів, ініціатив, які в свою чергу не ставлять за мету перетворитися в установи, тоді як для других — це головна мета і тоді виходить, що між такими формами існує різниця, яка виплескується або як революція, або як громадянська непокоря. Отже, з такої точки зору громадянська непокоря поєднана з суспільними рухами або ініціативами, репрезентує зовнішні межі колективних дій в середині громадянського суспільства й сильно відрізняється від громадянського суспільства, яке організоване як рух.

По-друге, на рівні політики досвід про здійснення перехідних процесів в країнах з активними суспільними рухами навчає тому, що тільки одне громадянське суспільство ні в рамках революції, ні в рамках утримання від неї саме собою не може зробити зміну правлячих режимів. Це проходить тому, що в ході боротьби за владу всі дії зосереджені в руках еліт, які, як правило, стають вороже настроєні до ініціатив знизу, але досвід показує, що в ході революції і після революційних перехідних процесів має місце переміщення дій на рівень політичних еліт, контреліт, або ж політичних партій. Тільки ці партії та еліти можуть вести переговори та вирішувати стратегічні задачі, складати угоди і розробляти погодження з елітами минулих режимів. Звідси виходить, що в перехідні періоди існує два рівні життя суспільства — громадянський та політичний. Від взаємодії цих рівнів залежать майбутні перспективи розвитку демократії в країні.

Але взаємодією між громадянським і політичним рівнями життя суспільства справа не закінчується, якби то не хотілось багатьом політикам. Аналогічно необхідно відрізнити і економічне суспільство, яке виділяється на основі форм власності і чисто економічні асоціації, коли і перші і другі відрізняються від політичного суспільства. Політичне суспільство виділяється на основі виборчого права і політичних партій, які відрізняються від громадянського суспільства, а те в свою чергу виділяється на основі прав в області комунікації, і воно теж відрізняється від громадянських асоціацій і рухів, без яких громадянського суспільства не існує. Зрозуміло, що така конструкція розуміння громадянського суспільства відрізняється від традиційного дуалізму — держава і суспільства, до якого так звикли наші люди.

По-третє. Коли ми переходимо на методологічний рівень аналізу понять концепції громадянського суспільства, нас знову-таки переслідують смислові невизначеності, особливо коли хочемо отримати відповідь на запитання, що є показниками громадянського суспільства. Найперше, що спадає на думку, це те, що асоціаціям, спілкам, групам на місцевому рівні надають стабільність основні права і свободи (об'єднання, збори, свобода слова, печаті і особистого життя), а також те, що вони здійснюють свою діяльність в рамках нормативної логіки чи моралі, але тут же виникає проблема, що вся громадськість існує в сферах суспільства — науці, мистецтві, юриспруденції, філософії, релігії і т.д. — доступ куди не може бути демократичним за своєю суттю. Окрім цього різні асоціації не є одного і того ж рівня, вони різні за масштабами, логікою, за характером організації, інтересам, потребам в самоствердженні і т.д. Далі, потрібно помітити те, що різні партії мають свої погляди на розвиток і формування громадянського суспільства, при цьому ці погляди, виражені в концепціях, можуть істотно відрізнятися майже до протилежностей. Отже, що таке громадянське суспільство — питання, на яке важко відповісти просто, але важко знайти і складне пояснення. Та, коли мова йде про громадянське суспільство, незмінним залишається уява про його процес, в якому кожен акт самоствердження та ініціативи окремого індивіда та групи є незаперечним фактом і як тільки в країні посилюється політична влада і закріплюється право владних інституцій, як єдиних носіїв ментальності, тоді громадянське суспільство терпить крах і ментальність жителів, що проживають в такому суспільстві стає статичною. Саме розвиток ініціатив, воління до самоствердження кожного громадянина і наявність умов до такого самоствердження є підґрунтям до змін ментальності населення, причому не просто анархічного бажання, яке проявляється поза рамками закону, а ментальності, що визначається саме національними традиційними ознаками.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ И ЛИЧНОСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ КАК ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЕ И ВЗАИМООБОГАЩЕНИЕ

Несмотря на важность и особенность каждого из упомянутых видов управления, видимо, большее значение имеет их взаимодействие, что с определенной долей условности можно назвать автосантропологией, как процесса одновременного становления личностного самоуправления и социального управления.

Бесспорно, социальный фактор всегда занимал важное место в системе факторов формирования личности и задача совершенствования общества всегда будет актуальной. Однако поиски идеала и практика его воплощения в жизнь бесконечно затянулись, а применительно к нашему обществу приобрели драматический характер. Иронически по этому поводу звучат слова Ф.А. Хайека о том, что «люди, гордясь выстроенным ими миром, как если бы он был создан по их проекту, и упрекая себя за то, что не спроектировали его лучше, вознамерились приступить именно к последнему»¹.

Наряду с тем культурологический подход показывает, что взаимодействие личностного самоуправления и социального управления носит противоречивый характер. Если сравнивать восточно-азиатскую и европейскую культуры, то можно обнаружить некоторое несоответствие. Так, несмотря на то, что в первой культуре высоко развито личностное самоуправление, тем не менее история этого региона характерна наличием в социальном управлении деспотических режимов. Это связано, видимо, с тем, что личностное самоуправление, например в буддизме, носит асоциальный характер. В то же время в европейской культуре более развито социальное управление, особенно, в лице парламентаризма, хотя и поднято значение прав человека, но не ослабило излишнее влияние прагматизма на личностное самоуправление. По всей видимости, это связано с тем, что в социальном управлении большее внимание уделяется материальным факторам, чем духовным.

Вместе с тем противоречие между личностным и социальным управлением имеет объективное основание, ибо частный интерес в большинстве своем не совпадает или противостоит общественному интересу, да и для общества полное совпадение интересов равносильно самоуничтожению, так как с исчезновением разнообразия интересов исчезает и взаимное стремление людей друг к другу. Наиболее ярко это противоречие раскрывается на примере взаимодействия личностного самоуправления и политики. Как известно, одной из особенностей развития современной личности является, с одной стороны, ее стремление быть более свободной по отношению к другим личностям, а с другой стороны, все более возрастающая взаимозависимость людей. Если личностное самоуправление в данном случае позволяет человеку более полно осознать важность индивидуального бытия, уникальность своего положения в мире, в обществе, быть более свободным в своих действиях, особенно в самореализации, то политика все в большей мере втягивает его в свою сферу, подчиняя интересам социальных групп, общества в целом.

Вместе с тем это взаимодействие может носить взаимодополняющий характер. Примером этого может быть взаимодействие образования и самообразования. Эти две составляющие человеческого бытия имеют свою специфику. Если поиск самого себя является сугубо индивидуальным делом (за редким исключением), то образование несет в себе социальный заряд. С помощью образования каждое поколение передает последующему поколению свои знания, умения, навыки, предоставляя тем самым ему возможность еще выше подняться в своем развитии. Таким образом, образование выступает удачно найденным человечеством видом социального управления, позволяющим прежде всего государству гармонично строить общественные отношения между старшим и младшим поколениями, между социальными общностями разного образовательного и интеллектуального уровня. Однако субъектом образования выступает не только государство. Большую роль в этом процессе играет семья, коллектив, профессиональная организация, любительское объединение, творческий союз и т.п. Все они в силу своего социального характера выступают прежде всего как средства социализации личности, что много значит, но что, зачастую, ослабляет их внимание к вопросам развития уникальности индивидуального бытия каждого человека, благости раскрытия и реализации им своих богатых возможностей.

Следовательно, эффективным направлением развития как личности, так и общества является их взаимодействие, когда образование помогает человеку впитать опыт общества, а самообразование позволяет ему избирательно и эффективно использовать этот опыт, в том числе и на благо общества.

Однако может возникнуть вопрос: чему отдать предпочтение? На этот счет существуют разные и противоположные мнения. Можно согласиться как с теми, так и с другими, в зависимости от того, с какой точки зрения рассмат-

ривать эту проблему. Если подходить к ней с позиции выбора своей профессии, то здесь образование предоставляет всем широкий спектр возможностей, как по характеру, так и глубине их ассимиляции, однако решающее слово в этом выборе должно принадлежать отдельно взятому индивидууму, ибо передать решение этого вопроса посторонней инстанции, значит отказаться от самого себя, уйти от самосознания как высшего уровня сознания. Тем не менее в жизни нередко бывает наоборот, общество, как правило, в лице государства посредством различных стимулов, исходя из общественных потребностей, навязывает этот выбор, что ограничивает свободу личности. И хотя ограничение свободы в известных действиях и пределах может приносить пользу, в данном случае оно вызывает отрицательные последствия, ибо закладывает основу отчуждения человека от труда. Здесь уместно вспомнить полемику Дидро и Гельвеция о важности учета в воспитании природных и приобретенных способностей человека, где Дидро убедительно показывает важность природных задатков человека.

Учитывая, что образование, в основном, представляет собой познавательный процесс, и в этом состоит суть второй точки зрения на взаимодействие образования и самообразования, нельзя не заметить отличие их подходов к повышению эффективности познания. Система образования, в основном, делает упор при активизации познавательного процесса на привлечение к преподаванию тех или иных учебных дисциплин лучших сил общества, а в содержательном плане на включение в учебные программы и планы наиболее ценных идей и теорий, которыми располагает общество. Нельзя сказать, что самообразование отделено от этих богатых возможностей, «железным занавесом», каждый человек в той или иной мере может воспользоваться ими, но всякий при этом больше ориентируется на усвоение новых знаний, умений, и более всего на органичное и гармоничное включение их в свой внутренний духовный мир. Отсюда суть указанного различия состоит в отличии декларируемых знаний от переживаемых знаний, то, что мы называем мудростью.

Если же подойти к взаимодействию образования и самообразования с точки зрения их характера, длительности, то и здесь мы обнаружим значительное различие. Как понятно, самообразование естественно ограничено рамками физического существования человека, в то время, как образование — это непрерывный процесс. Следовательно, здесь мы находим противоречивое единство прерывного и непрерывного. Естественно, что образование как непрерывный процесс имеет более богатые возможности, чем самообразование, так как накапливает в себе опыт всех поколений, лучших людей человечества, поэтому в данном аспекте образование для самообразования — это кладезь мудрости.

Новый ракурс взаимодействия этих существенных направлений совершенствования человечества обнаруживается при взгляде на него с высоты социального пространства. Конечно, самообразование в данном случае носит локальный, но вместе с тем и уникальный характер, в то время, как образование, имеющее возможность включать в себя все многообразие форм и методов, разбросанный по всему полю социального пространства, более богатый.

Таким образом, социальное управление и личностное самоуправление имеют свои сферы преимущественного влияния, и это представляет особое методологическое значение. Исходя из него важно в каждой конкретной ситуации, хотя бы ориентировочно, очертить диапазон и иерархию общих интересов с тем, чтобы подчинить социальное управление их реализации наилучшим образом. В свою очередь подобная задача ставится и перед личностным самоуправлением, что позволяет говорить о некоторой специализации этих форм управления. Конечно, эта специализация носит довольно таки условный характер, ибо духовные явления неделимы, в том числе и в основной своей части указанные формы управления. Если обратиться к аналогии, то можно использовать мысли Академика Г.М. Франка по проблемам взаимодействия биофизики и биохимии о том, что если изображать графически их взаимоотношение, то нельзя ни в коем случае рисовать черту раздела между ними, что это будут, скорее, широкие кривые «распределения компетентности» с максимумами, сдвинутыми по отношению друг к другу»².

В нашем случае этими максимумами должны стать наиболее важные цели обоих видов управления. При этом наибольший эффект это взаимодействие будет иметь тогда, когда цели будут располагаться друг в друге, когда целью социального управления будет создание благоприятных условий для самореализации и самовозвышения личности, а целью личностного управления будет обеспечение стабильности и развития общества.

¹ См.: В.А. Хайек. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992 — с. 118

² См. Г.Р. Иваницкий. Мир глазами биофизика. М., 1985. — с. 9

ДЕВІАНТНА ПОВЕДІНКА В АРМІЙСЬКИХ КОЛЕКТИВАХ

Проблема підтримання чіткого статутного порядку і військової дисципліни завжди була актуальною для збройних сил. Не втратила вона актуальності і з початком трансформації українського суспільства, оскільки такий процес перетворення суспільства обов'язково супроводжується переоцінкою цінностей, зниженням ефективності традиційних соціальних інститутів, зміною мотивацій поведінки людей.

Зміцнення військової дисципліни сьогодні – найважливіша складова реформування Збройних сил, адже неможливо уявити собі оновлену армію із старим багажем дисциплінарних проблем. Але, на жаль, існуюча практика підтримання військової дисципліни часто досить неефективна, оскільки у ній не завжди враховуються соціальні умови, що змінюються, не завжди правильно оцінюються власні соціальні проблеми, а значить, не завжди розробляються адекватні способи їх вирішення. Це пов'язане, перш за все, з недостатньо розвиненим та методологічно обґрунтованим соціально-психологічним забезпеченням діяльності Збройних сил, а також з недоліками соціально-гуманітарної освіти офіцерських кадрів [1]. Збереження подібного становища, нехтування соціальною складовою військової реформи може призвести до того, що, не дивлячись на спроби військового керівництва, проблеми забезпечення правопорядку у Збройних силах залишаться невирішеними.

Однією із таких проблем (яка найбільш хвилює армію і суспільство) є “ділвіщина”. Досить часто вона ототожнюється з позастатутними взаємовідносинами, проявом певних індивідуальних якостей окремих військовослужбовців у міжособистісних відносинах. Однак, на наш погляд, такий підхід спростовує це соціальне явище, зводить його до індивідуальної девіантної поведінки і не дає можливості вжити необхідних заходів для його подолання.

Військово-соціологічні дослідження [2–5 та ін.] дозволяють зробити висновок, що позастатутні взаємовідносини неправомірно зводити лише до міжособистісних. Нерідко “ділвіщина” виступає як спосіб регулювання міжгрупових відносин між призовами або відносин старшинства.

Військовий колектив розділяється за певними соціальними ознаками на ієрархічно розташовані групи, що притаманне будь-якій соціальній спільноті. При цьому, як свідчать вказані дослідження, серед факторів, що визначають статус військовослужбовця у військовому колективі, термін служби знаходиться на першому місці, фізична сила – на другому, знання за військовим фахом – на третьому, службове положення (солдат, рядовий або молодший командир) – лише на сьомому. Таке співвідношення обумовлене системою комплектування Збройних сил.

“Ділвіщина” має усі ознаки *неформального соціального явища*, тобто стійкої форми організації взаємодії індивідів, що історично склалася, яка виражається у сукупності соціальних норм, статусів і ролей, які забезпечують оптимальний рівень її функціонування і задоволення найбільш важливих індивідуальних і суспільних потреб. Внаслідок цього “ділвіщина”, являючись основою неформальної організації військового колективу, функціонально доповнює, а інколи і заміняє формальну організацію. Особливого значення у цьому контексті в сучасних умовах, набуває екзистенціальний феномен особистості на рівні неформального спілкування [6 та ін.].

Причини такого явища полягають у наступному.

По-перше, служба за призовом не є добровільною, що викликає бажання уникнути її. У прихованій формі це виражається у недбалому виконанні службових обов'язків тими, хто служить довше, і перекладанні їх на молодих.

По-друге, служба за призовом вимагає соціального управління, заснованого на переконанні і примушенні, що за умови слабкої психолого-педагогічної підготовки командирів і неефективності статутних способів стимулювання призводить до пошуків альтернативних засобів, одним із яких є насильство. Позастатутні відносини, рукоприкладство як засіб примушення до служби і дисципліни застосовують і офіцери, і прапорщики, і, найчастіше сержанти в усіх частинах та підрозділах Збройних сил [2,3]. Результати експертних опитувань свідчать, що “ділвіщина” зводить на рівень роль молодших командирів [2,5].

По-третє, соціальна ізоляція військовослужбовців у межах військової частини, обумовлена специфікою військового життя, що базується на примушенні, поряд з позитивним ефектом має і негативні наслідки, оскільки сприяє появі неформальних норм взаємовідносин у військових колективах, серед яких найбільш вагомим є кругова порука. Через неї абсолютна більшість військовослужбовців, що стають суб'єктом фізичного насильства, не звертаються за допомогою до офіцерів із-за страху опинитись у повній соціальній ізоляції.

По-четверте, дисбаланс у структурі військових колективів призводить до того, що бойові підрозділи сьогодні займаються здебільшого не бойовою підготовкою, а самозабезпеченням. Небажання військовослужбовців, що виступили більші терміни, виконувати важку некваліфіковану роботу, особливо в умовах некомплекту особового складу,

призводить до перерозподілу обов'язків.

Таким чином, можна зробити висновок, що в існуючих соціальних умовах "дідівщина" обумовлена об'єктивними причинами. Однак, поряд з загальними соціальними умовами, що призводять до "дідівщини", існують і особливі (специфічні), наприклад: стиль роботи командирів, традиційне домінування у військових колективах культу сили тощо. Крім того, мають місце і суб'єктивні причини звернення військовослужбовців до насилля, пов'язані з їх індивідуальними якостями (характер соціалізації, рівень освіти і культури, досвід насильницької поведінки, у тому числі як об'єкта позастатутних відносин, темперамент тощо).

Аналіз керівних документів свідчить, що органи військового керівництва вбачають причини позастатутних відносин у суб'єктивних факторах: індивідуальних якостях військовослужбовців і незадовільній роботі офіцерського складу. Методи боротьби з "дідівщиною", які використовуються сьогодні, зводяться до формалізації роботи офіцерів і посилення контролю за особовим складом, тобто до усе більшої тоталізації армії. Однак, на наш погляд, такий шлях є безперспективним.

Для успішного вирішення цієї проблеми необхідно, щоб дисциплінована поведінка визначалась не зовнішнім примушенням, а внутрішніми мотивами самих військовослужбовців, засвоєними загальнолюдськими цінностями. Адже сучасна молодь, із-за неефективної доармійської і армійської соціалізації не володіє необхідним самоконтролем своєї поведінки. Контроль з боку попередніх референтних груп, перш за все сім'ї, практично виключений через соціальну ізоляцію призваних до армії. Зовнішній контроль формальної організації військових колективів об'єктивно обмежений у можливостях і до того ж часто зустрічається з негативним контролем неформальної організації військових колективів, заснованої на "дідівщині". Крім того, необхідно враховувати, що кожний носій позастатутних відносин був свого часу їх жертвою. "Дідівщина" відтворює такі відносини, при яких жертви і "злочинці" — це одні й ті ж люди, тільки у різні періоди служби.

Визначення сутності "дідівщини" вносить деякі корективи в уяву про шляхи її подолання. Розуміння "дідівщини" як соціально-психологічного феномена, спонтанно утвореного й існуючого у певних соціальних умовах, в результаті самоорганізації військових колективів, об'єктивно зумовлює необхідність коригування підходів до організації профілактичної роботи, яка повинна проводитись як на макросоціальному рівні (Збройні сили як суспільний інститут), так і на мікросоціальному рівні (конкретний військовий колектив).

Таким чином, тільки за умови цілеспрямованого реформування Збройних сил та інтеграції зусиль на усіх рівнях державного та військового управління можна ліквідувати таке негативне явище, як "дідівщина". Сьогодні вона, поки що, є у певному сенсі соціальною платнею суспільства за збереження обов'язкової системи призову, запізнення воєнної реформи, недостатню увагу до її соціальної складової.

Література

1. Бондаренко М. Виховання воїна — справа державної ваги // Народна армія. — 1998р. — 25 вересня. — № 179.
2. Афонін Е.А. Становлення Збройних сил України: соціальні та соціально-психологічні проблеми / НАН України. Інститут соціології: Відп. ред. Л.В. Сохань, Л.Ф. Бурлачук. — Київ: Інтерграфік, 1994.
3. Збірник рекомендацій та матеріалів щодо зміцнення військової дисципліни в частинах та підрозділах Військ ППО України // Вартів неба (спеціальний випуск). — 1999 р. — №№ 18–25.
4. Образцов И.В. Дедовщина в армии // Социологические исследования. — 1992 р. — № 4. — С. 157–158.
5. Клепиков Д.В. "Дедовщина": проблема и пути ее решения // Военная мысль. — 1999. — № 1. — С. 57–61.
6. Keat R. The politics of social theory: Habermas, Freud and the critique of positivism, Chi., 1981.

ФИЛОСОФИЯ: ТВОРЧЕСТВО ИЛИ БЕСЕДА В ДУХЕ ЗАПАДНОЙ ДЕМОКРАТИИ? (О КРИТИКЕ Р. РОРТИ Ж. ДЕЛЕЗОМ И Ф. ГВАТТАРИ)

...новая мысль возможна; мысль снова возможна.

М.Фуко.

Пальцам холодно — мыслям крохотно.

Е.Летов.

Произведение Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» проникнуто подспудной критикой неопрагматистской точки зрения на эту проблему, которая, наконец, язвительно трактуется как «популярно-демократическое понимание философии, согласно которому ее цель — служить для приятных или же агрессивных застольных бесед на обеде у господина Рорти» [2, 185]. Собственно, критика сводится к следующему:

во-первых, «дружеская беседа в духе западной демократии» [2, 15] является лишней по отношению к творчеству, она способна породить лишь консенсус мнений [2, 41];

во-вторых, при подобной трактовке философ становится служителем демократического государства (между тем, «какая социал-демократия не давала приказ стрелять, когда нищета выходит за границы своей территории или гетто») [2, 139].

Нам предстоит выяснить, насколько справедливы обвинения французских мыслителей в адрес Р. Рорти.

М. Фуко утверждал: «В нашем обществе... существует ... глубокая логофобия, своего рода смутный страх... перед лицом внезапного появления всех этих высказываний, перед лицом всего, что может быть неудержимого, порывистого, воинственного..., перед лицом этого грандиозного... бурления дискурса» [12, 78]. Речь шла о демократическом обществе, в котором гарантировано право на свободу мысли и слова (правда, это право не относится к числу тех, что не могут быть ограничены ни при каких условиях). Внутрифилософское понимание проблемы свободы мысли связано с «философствованием после Освенцима», когда начинают «считать жертв палачами», то есть мыслителей ответственными за фашизм [2, 138]. Делез и Гваттари отвергают обвинения такого рода, так как они вытекают из неправильного понимания того, что такое философское творчество. Философ является творцом специфических уникальных концептов, представляющих собой «некое чистое Событие» [2, 32], «нейтральный смысл-событие» [13, 450]. Чистое событие не принадлежит настоящему, оно или только что случилось или вот-вот произойдет [1, 93]. Удел философа — «желать войну вопреки всем будущим и прошлым войнам, желать агонию назло всем смертям, желать рану наперекор всем шрамам...» [2, 204].

Одним из мощных мотивов философии Делез и Гваттари считают чувство стыда за компромиссы со своей эпохой [2, 140], потому-то их так удручает грехопадение Хайдеггера. Немецкий мыслитель нарушил принцип сопротивления настоящему и в результате принял «фашиста за творца свободы и экзистенции» [2, 141].

Делез и Гваттари призывают не обольщаться и по поводу современных демократий: права человека соседствуют здесь с рыночными ценностями, составляя «нечистую смесь» [2, 139].

Итак, по мнению Делеза и Гваттари, главное в философии — свободное творчество, а его залогом выступает сама мысль, находящаяся в постоянной оппозиции настоящему. Что же касается Рорти, то он, с их точки зрения, представил философию в виде «мирового демократического диалога», «вечной дискуссии» [2, 41] «у себя за столом», устранив тем самым полноценное творчество.

Заметим, что философская беседа вполне уместна за столом прагматизма. Изначально он понимался как метод улаживания метафизических споров, которые без него тянулись бы без конца [3, 225]. Правда, по мнению Рорти, американская прагматистская традиция тем и хороша, что не призывает всех философов под знамена определенного метода [7, 20], но метод здесь означает «попытку соизмерения» [10, 264] и потому носит негативный оттенок. Джеймс отнюдь не стремился к всеобщей соизмеримости. Ему особенно нравилась метафора Папини, который сравнивал прагматизм с коридором в гостинице, соединяющим номера, где совершаются самые разные интеллектуальные усилия — от химических опытов до опровержения метафизики [3, 228].

Когда Рорти настаивает на том, что эпистемология не должна иметь наследника — диктатора ни в лице герменевтики, ни в лице феноменологии, создается ощущение, что теорию познания задвинули в одну из комнат, по-

прежнему соединяемых прагматистским коридором.

Рорти утверждает, что философия — «лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры» [8, 10]. Он заимствует у Дьюи идею о «примирении прошлого с будущим» и «наведении мостов» между различными областями знания [9, 33]. Делез и Гваттари яростно опровергают подобное понимание: «Философия коммуникации изощряется в поисках всеобщего либерального мнения-консенсуса, в глубине которого обнаруживаются циничные восприятия... капиталиста [2, 188]. Они считают, что дружеская беседа ни на что более не годна и с презрением говорят о мнениях — «пьяных гостях на пире» [2, 15].

Между тем, целью прагматистского посредничества вовсе не является мнение-консенсус. Прагматизм и, в частности, инструментальная теория истины рассматривают оппозицию «докса-эпистеме» как условную или даже мнимую. Но дело не в этом, так как истина тоже не является всеобщей целью философской беседы.

Воспользовавшись метафорой о «пьяных гостях», приведем пример застольной беседы, описанной В. Ерофеевым в поэме «Москва — Петушки» [4, 89–95]. Это разговор о любви, который ведется по принципу «Давайте, как у Тургенева! Пусть каждый чего-нибудь да расскажет...» Истории героев не вяжутся не только с Тургеневым, но и с любовью. Особенно неуместным кажется рассказ дедушки Митрича о председателе по кличке Лознгрин, который «каждый вечер на моторной лодке катался».

То, что мы видим здесь, вполне можно назвать аномальным или несоизмеримым дискурсом. Каждый рассказчик говорит на своем языке и «привносит в рассмотрение то, что другие считают посторонними вещами» [10, 251]. («Да где же тут любовь и где Тургенев?») Интересно, что Веничка, словно настоящий неопрагматист, находит эту ситуацию вполне приемлемой: «... у Ивана Тургенева все это немножко не так, у него все собираются к камину, в цилиндрах и держат жабо на отлете... Ну да ладно, у нас и без камина есть, чем согреться. А жабо — что нам жабо! Мы и без жабо — лыка не вяжем...» [4, 90].

Рорти считает несоизмеримый дискурс не только занимательным, но и желательным. Он различает систематическую и наставительную философии [10, 272]. Первая ищет основания для всеобщей соизмеримости, вторая же сознательно препятствует вырождению разговора в нормальный дискурс. Философы-наставники намеренно периферийны, они не хотят, чтобы предложенные ими словари были институционализированы [10, 273]. Данная классификация соответствует делению интеллектуалов на метафизиков и ироников [8, 107]. «Ироник изменяет свой словарь, отказываясь от идеи приближения к истине в пользу идеи обновления», — пишет Рорти и отмечает, что реакция ироника на соперничество двух словарей — изобретение третьего [8, 33]. Итак, в случае всеобщего консенсуса философ-наставник выходит из игры лишь потому, что хочет чего-то нового.

Делез и Гваттари тоже считают, что «философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное и Значительное», что «одни лишь профессора могут... писать на полях «неверно», у читателей же скорее вызывает сомнение... новизна...» [2, 108]. Однако, если Делез и Гваттари подразумевают сугубо философское творчество концепта, то Рорти не определяет жанровые рамки, для него результат творчества непредсказуем [10, 237]. Философам-наставникам свойственно «реагировать сатирой, пародиями, афоризмами» и поэтому против них часто используют ход «на самом деле не философ» [10, 274].

Но в качестве оправдания, а не упрека этот ход использовали и сами наставники. Один из тех, кого Рорти отнес к их числу, — Д. Сантаяна, автор книги «Эгоизм в немецкой философии», которая издавалась в 1916 и 1940 гг., во время мировых войн. «Не то, чтобы немецкие философы ответственны за войну, — писал тогда Сантаяна. — Они просто разделяли... тот дух... метафизического тщеславия, который немецкая нация сейчас приводит в действие...» [14, x–xi]. Автор подверг критике и Ницше (тоже наставника), но с оговоркой: «Вряд ли справедливо по отношению к такому писателю как Ницше... рассматривать его как философа; тем не менее он желал этого...» [14, 98]. Иными словами, не назовись Ницше философом, никто не возлагал бы на него ответственность. Подобным образом отзываются о Ницше Стругацкие: «Это был большой поэт. Однако ему весьма не повезло с поклонниками» [11, 42].

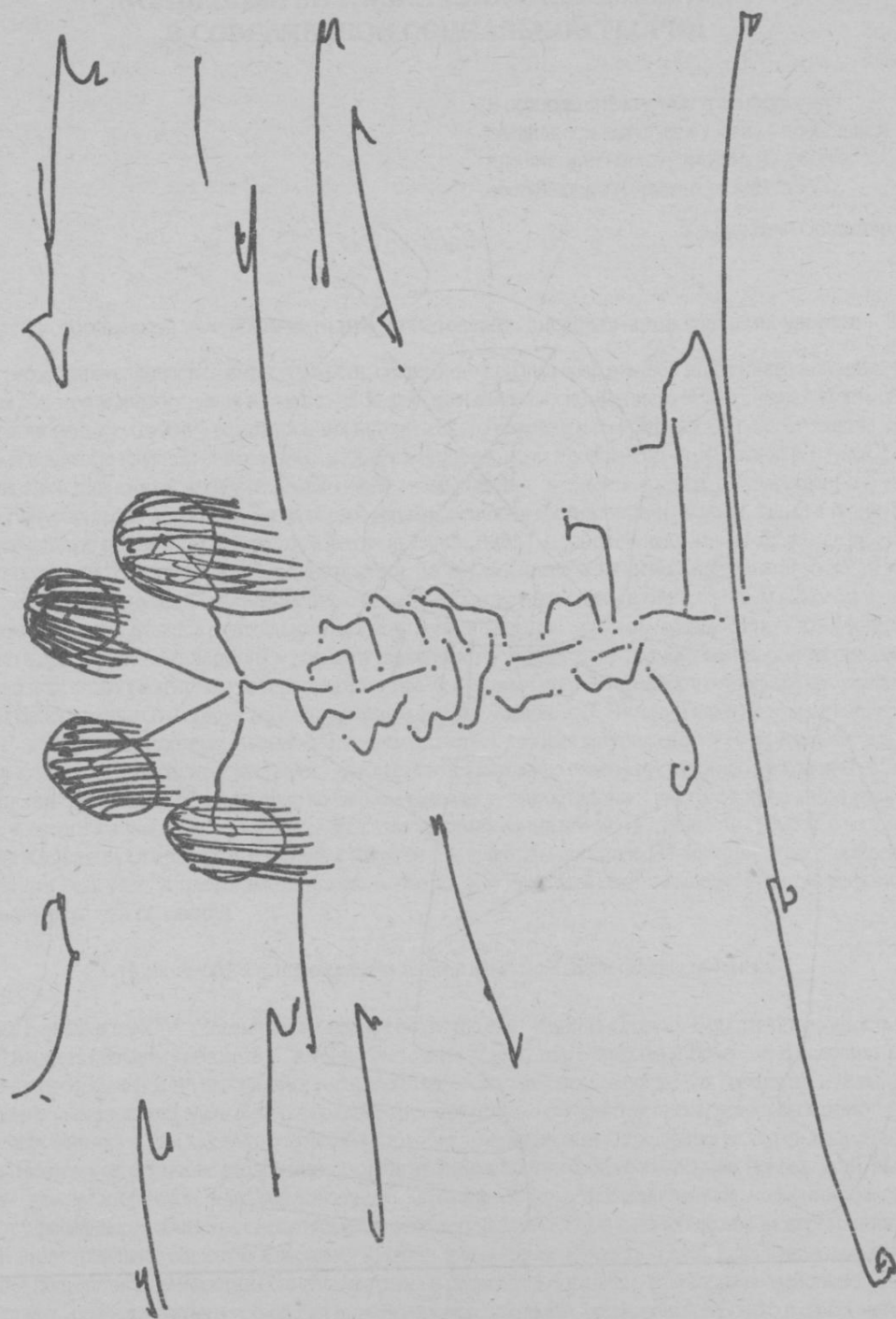
Рорти достигает такого же эффекта, предельно расширяя понятие «поэт» — «тот, кто обновляет вещи» [8, 34]. Он также старается исходить из того, что интеллектуальное наследие мыслителя не имеет отношения к его политическим акциям. Будь Хайдеггер женат на еврейке, его было бы не в чем упрекнуть [6, 50–51]. Исключительно прагматически Рорти решает вопрос об отношении философа к демократическому режиму. Он утверждает, что опасность аномальному дискурсу исходит «от скудного питания и секретной полиции» [10, 288]. Сама эта мысль чрезвычайно здрава, и ее естественным продолжением становится рекомендация философам способствовать утверждению демократических принципов [9, 34]. Хотя Рорти удручает, что ироники нередко являлись противниками демократии, он не отказывается от их наследия, а разъясняет, что «существует... политически бесполезная философия и такая, которая политически полезна» [5, 119]. Некоторые мыслители заняты частным совершенствованием, в то время как другие вовлечены в усилие сделать наши социальные институты более справедливыми [8, 18]. То есть Рорти отрицает возможность для философии быть политически вредной. В отношении фило-

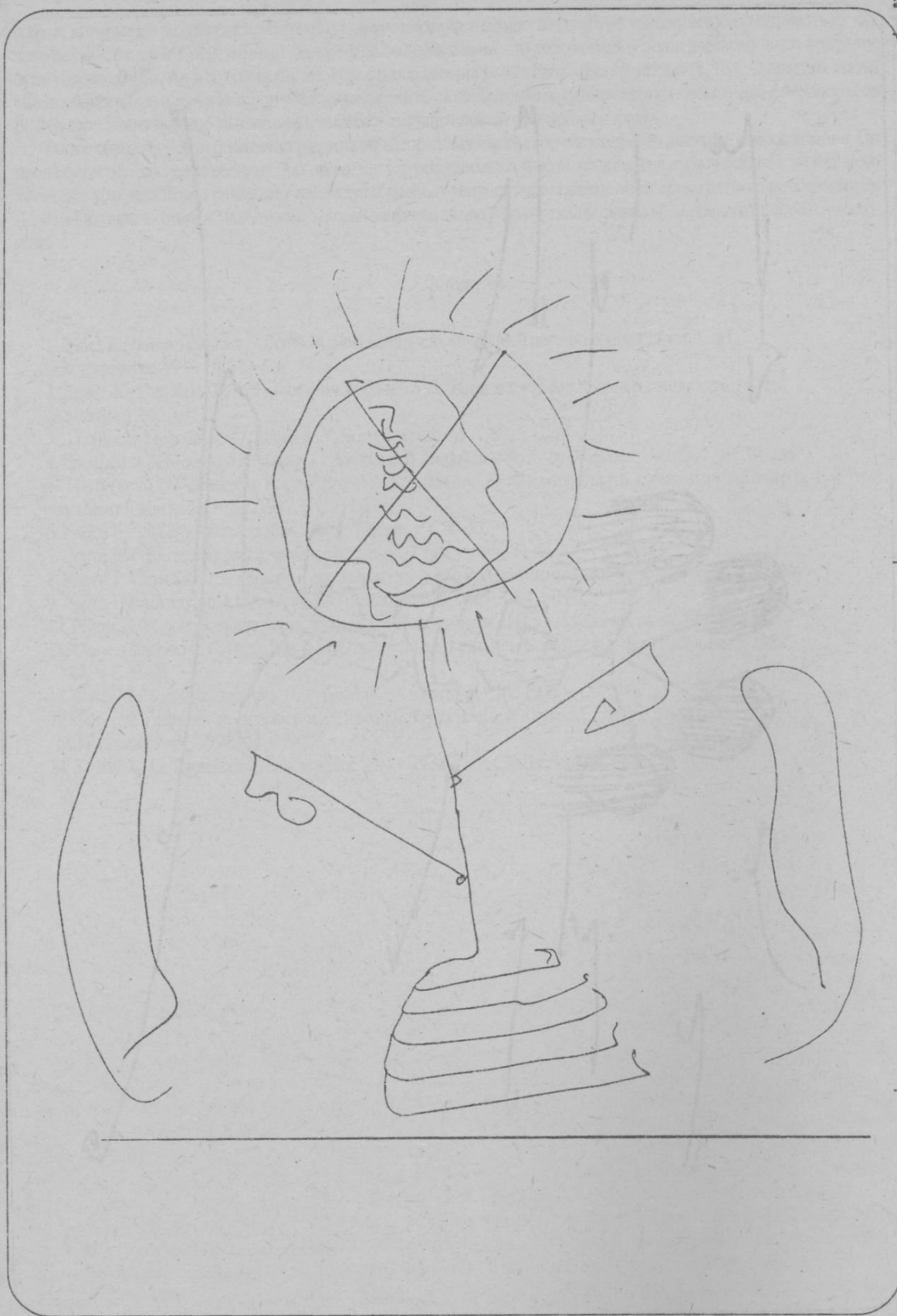
софов, которые не различали приватное и публичное внутри своих словарей, он предлагает рассматривать их как частных мыслителей. Современный философ должен учитывать, что либеральному политическому дискурсу лучше быть «простодушным», в то время как дискурс самосозидания может быть «изошренным» [8, 160]. Очевидно, статья «Философия и будущее», в которой убеждение людей быть свободными названо специфической задачей философов [9, 34], адресована именно мыслителям, вырабатывающим новый публичный словарь.

Таким образом, Рорти ограничил территорию непредсказуемого творчества сферой дискурса самосозидания. Он провел «чистку» наследия великих ироников, так что реабилитация мысли не доведена им до конца. Причина этого кроется в том, что Рорти связывает надежду на свободу творчества с современной демократией, в то время как Делез и Гваттари занимают максимально независимую позицию и политизации философии предпочитают ее самостояние.

Литература

1. Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — М.: Екатеринбург, 1998. — С. 13-326.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
3. Джеймс У. Прагматизм // Джеймс У. Воля к вере. — М., 1997. — С.207-324.
4. Ерофеев В.В. Москва-Петушки // Ерофеев В.В. Оставьте мою душу в покое. — М., 1997. — С.33-136.
5. Интервью с Ричардом Рорти Елены Петровской // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. — М., 1997. — С.111-125.
6. Рорти Р. Еще один возможный мир // Там же. — С.45-55.
7. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Там же. — С.11-44.
8. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
9. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. — 1994. — №6. — С.29-34.
10. Рорти Р. Философия и зеркало природы. — Новосибирск.: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
11. Стругацкий А.Н., Стругацкий Б.Н. Отягощенные злом, или Сорок лет спустя // Юность. — 1988. — №7. — С.33-58.
12. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. — М., 1996. — С.47-96.
13. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — М.: Екатеринбург, 1998. — С.439-473.
14. Santayana G. *Egotism in German philosophy*. — New York: Charles Scribner's Sons, 1940.





КОНЦЕПЦИИ РЕФЛЕКСИВНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

В периоды структурных трансформаций
очевидность вступает в альянс с прошлым и
препятствует нашему видению будущего,
обступающего горизонт со всех сторон.

Ульрих Бек "Общество риска"

Идея исторической исчерпанности проекта Модерна, дискредитации "великих нарративов" прогресса, справедливости, рациональности, системного кризиса современной индустриальной цивилизации становится основой мироощущения не только на Западе, но и в бывших коммунистических странах. Постмодернистское "исчезновение субъекта", релятивизация исторического времени и географического пространства, отказ от сциентизма и диктата научной объективности кажутся неизбежными в современных социальных науках. Процесс рационализации всех сторон жизни общества (научного мышления, экономики, права, государственного управления), которому, согласно М. Веберу, Запад обязан своими лучшими достижениями, похоже, зашел в тупик. Модернизация как способ и цель исторического развития исчерпала себя и неудивительно, что выход из кризиса видится скорее за пределами "современности", в направлении, неопределенно обозначаемом приставкой "пост". Популярность постмодернистских идей связана именно с тем, что в рамках этого подхода единственным выходом из сложившейся ситуации представляется радикальная *дерационализация* западной культуры, разрыв с проектом Модерна.

Однако в противовес доминирующему подходу некоторые представители западной социальной теории отвергают концепцию пост-модерна и предлагают рассматривать современный этап исторического процесса как продолжение процессов модернизации и развитие основных характеристик "модернити". Энтони Гидденс называет это общество "высокой" или "поздней современностью" [1], современностью, которая вступила в фазу ее радикализации. Ульрих Бек также отказывается от приставки "пост", указывая в подзаголовке своей книги "Общество риска" — "к новой современности" [2]. Подход обеих авторов во многом совпадает — их объединяет интерес к проблемам риска, доверия, роли экспертного знания в современном обществе, формирования новой идентичности субъекта и возможности социального действия. Оба автора предлагают в качестве альтернативы постмодернизму концепцию "рефлексивной модернизации" как *радикализации модернизации*, а не отказа от нее. Однако они выводят понятие рефлексивной модернизации из разных оснований.

1. Понятие рефлексивной модернизации в работе У. Бека "Общество риска"

Ульрих Бек характеризует современное западное общество как "общество риска"¹ в противоположность классическому "индустриальному обществу", как оно было определено еще Марксом и Вебером. В условиях поздней современности социальное производство и распределение богатства (определяющее для "общества нужды") дополняется и перекрывается социальным производством рисков. Однако сам фактор риска, который определяет логику поздней современности, уже является результатом процессов модернизации, продуктом развития индустриального общества. Поэтому сегодняшняя модернизация, направленная против своих собственных последствий, является в некотором смысле "вторичной" или "рефлексивной". По словам У. Бека, "подобно тому как модернизация разрушила структуру феодального общества в девятнадцатом веке и создала индустриальное общество, модернизация сегодня разрушает индустриальное общество и вызывает к жизни другую современность" [3, 10]. Если в прошлом веке рационализации подверглись привилегии социального ранга и религиозные взгляды, то сегодня воздействию "*вторичной рационализации*" подлежат наука и технология индустриального общества, организация рабочего и свободного времени, семья и сексуальность. Модернизация внутри индустриального общества заменяется модернизацией самих его принципов, она "потребилась" и "утратила свое другое" и сегодня подрывает свои собственные основания [3, 10]. Понятие рефлексивной модернизации как раз и означает, что она направлена уже не на использование природных ресурсов или преодоление естественных ограничений человеческой деятельности, а на сами результаты научно-технического и экономического развития. Поэтому периодизация исторического процесса, предложенная У. Беком,

содержит три стадии: предсовременность (pre-modernity), простая современность (simple modernity), соответствующая классическому индустриальному обществу и рефлексивная современность (reflexive modernity), соответствующая обществу риска.

Производство, определение и распределение рисков определяет логику поздней современности, в отличие от индустриального общества, в основе которого лежало стремление к удовлетворению материальных нужд. Эта старая логика оказалась в каком-то смысле исчерпанной не только потому, что наиболее насущные нужды были удовлетворены обществом всеобщего благосостояния (что согласно У. Беку лишает легитимирующей основы дальнейший процесс модернизации), но и потому что источники благосостояния оказались «загрязнены» ростом «опасных побочных эффектов» [3, 20]. Именно фактор риска как систематического сосуществования с неопределенностью и опасностями, вызываемыми модернизацией, заставляет говорить о рефлексивности. Глобальные риски поздней современности в отличие от рисков прошлого не подлежат калькуляции и компенсации на индивидуальной основе, подрывая не только систему страхования, но и веберовскую концепцию рациональности: вместе с ростом возможностей технического выбора (целерационального действия) возрастает непредсказуемость его последствий.

Кроме того, риски модернизации, как правило, не воспринимаются непосредственно с помощью органов чувств. Токсины, радиация прочие опасные факторы присутствуют в окружающей среде и остаются для нас неуловимыми (подобно духам и демонам средневековья, сравнивает У. Бек), однако все больше определяют наше поведение и повседневную жизнь. Риски и опасности поздней современности существуют только в терминах научного (или антинаучного) знания о них. «Они могут быть изменены, преувеличены, драматизированы или минимизированы внутри системы знания и в этом смысле они особенно открыты для социального определения и конструирования.» [3, 23] Наука и средства массовой информации активно участвуют в производстве, определении и распределении рисков. При этом общество риска не разрывает полностью с логикой капиталистического развития. Одновременно с возникновением новых опасностей и рисков наука и производство предлагают пути их предотвращения и минимизации, а пресса, выполняя функцию просвещения общественного мнения, готовит рынки сбыта для этих продуктов и технологий. Экономика становится самореференциальной (У. Бек ссылается на определение Луманна), то есть полностью независимой от изначальной цели удовлетворения человеческих нужд.

Понятие научной рациональности, как и экономической рациональности становится таким образом, крайне проблематичным. Наука оказывается неспособной справиться с последствиями собственного развития, поскольку ее аргументы остаются технократическими. На этот кризис рациональности указывает возрождение этической (философской, культурной, политической) проблематики внутри самих центров модернизации — в бизнесе, естественных науках и технических дисциплинах. Об этом же говорит возрастающий разрыв между научной рациональностью (которую репрезентирует научная и технократическая элита) и социальной рациональностью, которая представлена сегодня критической позицией общественности и новыми социальными движениями. Однако в отличие от других авторов Бек не рассматривает социальную рациональность как панацею в сложившейся ситуации, показывая, что проявления технофобии могут использоваться производителями риска в собственных интересах, для манипулирования мнением общественности. По мнению У. Бека, научная рациональность нуждается в социальной рациональности и наоборот. Критика сциентизма со стороны общественности, преодоление монополии технократической элиты в сфере принятия политических решений рассматривается им как важнейший источник рефлексивности в обществе поздней современности.

Однако вопрос об источниках рефлексивности рассматривается У. Бекон также и в более широком контексте. По его мнению, процесс индивидуализации, то есть высвобождения социального субъекта из-под определяющего влияния социальных структур создает в современном обществе действительную основу рефлексивности и преодоления деструктивных последствий «простой модернизации». Процесс индивидуализации состоит в том, что люди освобождаются от ограничений и определенности, свойственных индустриальной эпохе (класса, стратификационной структуры, семьи, гендерного статуса) — подобно тому, как они были освобождены от опеки Церкви и «переместились» в (светское) общество в эпоху Реформации [3, 87].

Рефлексивная модернизация разрушает традиционные параметры индустриального общества: классовую культуру и сознание, гендерные и семейные роли — происходит *детрадиционализация* индустриального общества. Хотя классовая иерархия и неравенство сохраняется, принадлежность к социальному классу оказывает все меньшее влияние на формирование индивидуальной биографии и образа жизни — социальное неравенство становится индивидуализированным. Если раньше процесс индивидуализации связывался с развитием класса буржуазии, теперь он становится следствием динамики рынка труда, требующей освобождения от традиционных сетей семейных, соседских и дружеских связей во имя социальной мобильности и сопровождающейся трансформацией классовых биографий в рефлексивные биографии, зависящие от индивидуальных решений и выборов актора. Однако процесс индивидуализации не следует отождествлять с окончательным освобождением индивида, поскольку он сопровождается институ-

ционализацией и стандартизацией стилей жизни и появлением новых форм социального контроля. Детрадиционализированные индивиды становятся зависимыми от рынка труда, и следовательно от образования, потребления, поддержки законодательства, медицинских, психологических и педагогических услуг... Тем не менее в ходе модернизации зависимость акторов от социальных структур уменьшается и сами структурные изменения вынуждают их активно участвовать в процессе модернизации.

Исторический сдвиг, рассматриваемый У. Беком — переход от классического индустриального общества к обществу риска представляет собой “разрыв внутри современности” и создает новую комбинацию возможностей и рисков. Радикализация рациональности и рефлексивная модернизация представляют собой, по его мнению, единственно возможный ответ на этот вызов. Оптимизм Бека питается тем, что потенциал модернизации до сих пор использовался индустриальным обществом не в полной мере. Универсальные принципы “модернити” — гражданские права, равенство, функциональная дифференциация, методы аргументации и скептицизм — противоречат структуре социальных институтов индустриального общества, в которых эти принципы могут быть реализованы только на частичной и выборочной основе. Рефлексивная модернизация означает таким образом не отказ от этих принципов, а их радикализацию, более полное использование собственного потенциала.

2. “Рефлексивность” как характеристика “высокой” современности в работах Э. Гидденса

В концепции Э. Гидденса понятие рефлексивности также является центральным в определении основных особенностей “высокой” или “поздней” современности². Стремясь объяснить эти особенности, Гидденс декларирует разрыв с эволюционистской традицией и говорит об “отсутствии непрерывности” (discontinuity) между традиционным и современным обществом, об уникальности институтов “модернити” и их динамизме. Он рассматривает три источника динамики современного общества: разъединение пространства и времени, наличие “механизмов высвобождения” и институциональную рефлексивность.

Исходный пункт рассуждений — разъединение пространства и времени, которые в традиционных обществах были жестко связаны единством локального, где и разворачивались события повседневной жизни. “Опустошение” пространства и времени, начавшееся вследствие появления механических часов и современной картографии, привело в современную эпоху к превращению их в стандартизированные абстрактные измерения социальной жизни.

С этим связана вторая особенность “модернити” — развитие “механизмов высвобождения” (disembedding mechanisms), извлекающих социальные отношения от укорененности в контексте локального и позволяющих реконструировать их по всему объему пространства-времени. По Гидденсу, не дифференциация или функциональная специализация, а именно механизмы высвобождения (абстрактные системы), освобождающие нашу жизнь от традиционного содержания и открывающими ее влиянию глоболизирующих тенденций, являются отличительной особенностью “модернити”. Абстрактные системы Гидденс разделяет на два вида: символические знаковые системы (symbolic tokens) — средства обмена, служащие для опосредования взаимодействия индивидов и групп в любых социальных контекстах (деньги) и экспертные системы (expert systems), подразумевающие техническое знание и профессиональную экспертизу, организующие нашу повседневную жизнь и окружающую среду. Оба механизма высвобождения фундаментальным образом основываются на доверии (trust) к абстрактным системам. Доверие позволяет индивиду справляться с неосведомленностью или недостатком информации в условиях функциональной специализации и вступать в деперсонализированные отношения с другими индивидами через посредничество абстрактных систем.

В то же время доверие не исключает риска — риск коренится в том способе, которым технические специалисты и остальные акторы организуют социальный мир. В условиях “модернити” будущее постоянно вытягивается в настоящее с помощью рефлексивной организации знания” [1, 3], или, другими словами, знание обстоятельств социальной жизни становится конституирующим элементом ее организации и трансформации [1, 20]. Рефлексивное производство и усвоение знания — третий источник динамики современного общества. В некотором фундаментальном смысле рефлексивность (в смысле рефлексивного самонаблюдения) (reflexive monitoring of action) является определяющей характеристикой любого человеческого действия. Однако в эпоху “модернити” понятие рефлексивности приобретает особый смысл. В до-современных обществах именно “традиция соединяла рефлексивное самонаблюдение с пространственно-временной организацией сообщества” [2, 37]. Рефлексивность была средством реинтерпретации традиции и передачи исторического опыта предшествующих поколений. В современном обществе рефлексивность “встроена в саму основу системы воспроизводства, так что мысль и действие постоянно отражают друг друга. Рутинизация повседневной жизни вообще не имеет связи с прошлым, оно сохраняется лишь постольку, поскольку “то, что было” совпадает с тем, что можно принципиально отстоять в свете нового знания” [2, 38]. Традиция продолжает существовать, но должна получить соответствующую санкцию со стороны рефлексивного знания. Это значит — отличительный признак “модернити” — что “все формы социальной жизни частично определяются знанием о них, которым

обладают акторы" [2, 38]. Если на ранних этапах модернизации экспертные системы играли роль "провиденциалистского разума", в эпоху высокой современности постоянное вопрошание и сомнение, непрерывный пересмотр имеющегося знания в свете новой информации становится нормой. В этом смысле рефлексивность "модернити" связана с понятием открытости будущего, ибо знание является частью отношений, организующих социальную практику.

Как и У. Бек, Э. Гидденс пытается связать с помощью концепции рефлексивности изменения, происходящие на институциональном и на личностном уровнях, тенденции глобализации и трансформации интимности. В эпоху "высокой" современности само-идентичность достигается постоянным рефлексивным усилием. "Рефлексивный проект Я, состоящий в целостном, однако постоянно пересматриваемом биографическом нарративе, существует в контексте множественных выборов, фильтруемых с помощью абстрактных систем." [1, 5] Отныне индивид должен (вынужден!) сознательно конструировать свою идентичность, выбирая среди множества предлагаемых жизненных стилей. Тем самым Гидденс пытается преодолеть постмодернистское видение личности как размытой и расчлененной фрагментарным опытом, противопоставляя ему активный процесс создания рефлексивной Я-идентичности на основе непрерывного пересмотра биографического нарратива.

Таким образом, абстрактные системы оказываются включенными не только в институциональный порядок современности, но и в процесс формирования самоидентичности.

Механизмы высвобождения не только "опустошают" индивида, лишая его традиционных ориентиров. В то же время они стимулируют становление рефлексивного проекта "Я", не связанного с идеей преемственности поколений, открытого для выбора жизненных стилей и формирования траектории собственного развития. Жизненный путь формируется теперь как изолированный отрезок времени, не связанный с жизненным циклом поколения и воспроизведением опыта прошлого. В то же время высвобождающие механизмы отрывают индивида от его "места", лишают укорененности в локальном социальном пространстве, выбор места жительства или работы становится частью индивидуального жизненного плана. Клановые связи, авторитет родственников и другие внешние факторы (например, ритуалы) практически утрачивают влияние на формирование жизненной траектории индивида.

Отныне жизненный цикл самого индивида, а не внешние факторы и события становится доминантой жизненного пути, который предстает как последовательное разрешение его внутренних кризисов.

Действие высвобождающих механизмов Э. Гидденса имеет много общего с процессами индивидуализации, рассматриваемыми У. Бекем. Возрастание неопределенности, превращение социального бытия личности в постоянную ситуацию выбора, необходимость поддержания равновесия возможностей и рисков конечно не означает полной "эмансипации" индивида, однако делает его существование более открытым, позволяя в большей мере овладеть социальными отношениями и обстоятельствами и инкорпорировать их благодаря рефлексивности в ткань собственной идентичности. В этом оба автора видят перспективы разрешения противоречий, свойственных современному обществу.

В то же время ощущение кризисности современной ситуации и необходимости ее преодоления совместными усилиями представителей науки и общественности, присутствующее в работе Бека, не является характерным для Гидденса. Рефлексивность "поздней" современности рассматривается У. Бекем прежде всего как возможность критики и изменения социальных структур, тогда как для Э. Гидденса она является моментом их воспроизводства. "Если у Бека рефлексивность агента нацелена на социальные нормы и структуры, у Гидденса действие социального агента в большей степени *саморефлексивно*, т.е. направлено на организацию его/ее личного биографического нарратива." [4, 38] Бек пишет об институционализации новых возможностей в во всех сферах современной жизни, которая способствовала бы трансформации социальных структур индустриального общества. Согласно Гидденсу, такая трансформация уже происходит сегодня на макросоциальном уровне, что влечет за собой возникновение новых механизмов формирования само-идентичностей, которые трансформируют социальные институты.

3. Рефлексивная модернизация на пороге приватной сферы: внутрисемейная индивидуализация и "трансформация интимности"

Как У. Бек, так и Э. Гидденс отмечают, что рефлексивная модернизация трансформирует также межличностные отношения, нуклеарную модель семьи, гендерные роли и сексуальность. Механизмы высвобождения (Гидденс) или процессы индивидуализации (Бек) меняют характер отношений индивида с окружающими, и эти изменения отражают дальнейшую деградиацию приватной сферы. Однако если Бек рассматривает эти изменения как результат институционального конфликта, противоречия между требованиями современного рынка труда и предписаниями гендерных ролей традиционной семьи, то Гидденс обращается непосредственно к природе нового типа межличностных отношений, складывающихся в условиях поздней современности.

Гидденс называет этот новый тип отношений "чистой связью" (pure relationship) [1, 88-98], отмечая в качестве

главной особенности их растущую независимость от внешних факторов (традиции, родства, материальных соображений). Развитие и поддержание такого рода отношений становится частью формирования рефлексивного проекта "Я", поскольку в них индивид находит подтверждение своей само-идентичности. Эти отношения (Гидденс описывает их идеально-типическую форму) могут присутствовать и в любви, и в отношениях близких друзей.

В отличие от межличностных отношений традиционного общества они не закреплены во внешних условиях экономической и социальной жизни, а представляют ценность для индивида сами по себе. Например, отношения дружбы, в отличие от отношений родства, всегда могут быть прерваны, и эта угроза исходит от обеих сторон. Поэтому состояние постоянной неудовлетворенности, неуверенности в будущем (Гидденс ссылается на результаты исследования женского эмоционального опыта жизни с партнером) в конечном счете оказывается состоянием открытости, не отклонением, а нормой такого типа отношений. "Чистая связь" организована рефлексивно, на основе постоянного и открытого взаимного мониторинга. Более того, рефлексивность этих отношений является частью рефлексивности "модернити", поскольку научные исследования и публикации, посвященные межличностным отношениям, изменяют саму природу этих отношений. "Чистая связь" основывается не только на взаимности, лояльности и преданности, она невозможна без автономности партнеров и их уверенности в себе, поэтому Гидденс отличает их от отношений взаимной зависимости. Наконец, сердцевиной "чистой связи" является интимность — обратная сторона приватности, как одной из особенностей модернити. Ценность интимности возрастает не только вследствие отчуждающего эффекта современных обезличенных организаций, но и в качестве основы рефлексивного проекта "Я". Интимность, основанная на балансе автономии и взаимной открытости, достигается на основе доверия. Если в традиционных обществах доверие базировалось на внешних принципах (например, коренилось в отношениях родства), в отношениях "чистой связи" доверие создается на рефлексивной основе в процессе открытой коммуникации.

"Чистая связь" возникает в сферах сексуальности, брака, дружбы, которые, как и отношения родства, постепенно освобождаются от груза традиционных обязательств, предписываемых индивидам извне. Это "высвобождение", с точки зрения Гидденса, и составляет основу рефлексивной модернизации приватной сферы в условиях поздней современности.

Со своей стороны У. Бек, рассматривая последствия рефлексивной модернизации в приватной сфере, помещает в фокус своего анализа современную семью и гендерные отношения. В соответствии с логикой своей концепции о незавершенности модернизации и необходимости ее радикализации Бек выдвигает гипотезу о "феодалном" характере современной нуклеарной семьи с жестко определенными социальными функциями полов. Мужской и женский пол с их предписанными от рождения "естественными" качествами и склонностями образуют что-то вроде современных "сословий" в модернизированном обществе, отвергающем в принципе любое неравенство по рождению. Хотя за последние десятилетия общество значительно продвинулось в осознании гендерного неравенства, его социально-экономические основы остались практически не затронутыми этими переменами. Причину этого консерватизма Бек видит в том, что гендерное неравенство и современная нуклеарная семья являются не просто реликтом традиционных отношений, они составляют одновременно *продукт и основу* функционирования индустриального общества.

По мнению У. Бека, модернизация (становление индустриального общества) в девятнадцатом веке сопровождалась контр-модернизацией — возникновением современного "феодалного" гендерного порядка. Одновременно с формированием рынка труда, формально уравнивающего индивидов, возникло разделение и противопоставление производства и воспроизводства, оплачиваемого труда и домашней работы, мужской и женской сфер деятельности, обладающих неравным социальным статусом. Индустриальное общество, стремящееся, как принято думать, к полной коммерциализации рабочей силы, в действительности не может существовать без неоплаченного домашнего труда и, следовательно, предполагает социальное неравенство полов. В то же время сохранение этого неравенства противоречит универсальным принципам "модернити". Действительное движение к уравниванию социального статуса мужчин и женщин подрывает основу нуклеарной семьи — дальнейшее развитие индустриального общества ставит под сомнение его основы.

Напряжения и конфликты, возникающие сегодня в отношениях между мужчинами и женщинами, объясняются прежде всего конфликтом модернизации и контрмодернизации внутри индустриального общества [3, 106], противоречием между рыночным производством и внутрисемейным воспроизводством, потребностью рынка труда в большей мобильности рабочей силы и жесткостью семейных ролей и обязательств. "Контрактная природа (рыночных) отношений противоречит коммунальному принципу брака и семьи. Конкуренция и мобильность, требуемые в сфере производства, противостоят требованиям семейной жизни: самопожертвованию во имя другого и полному включению в коллективный коммунальный проект семьи." [3, 107] Дальнейшая модернизация современного общества и прежде всего развитие рынка труда до предела обостряют это противоречие — ведь идеальная рыночная модель, как

показывает Бек, предполагает общество одиноких индивидов, общество без семьи и детей. "Каждый индивид должен быть независимым, готовым принять вызов рынка для того, чтобы обеспечить свое экономическое существование." [3, 116]. Вывод Бека состоит в том, что равенство мужчин и женщин не может быть достигнуто в рамках институциональных структур, основывающихся на их неравенстве (рынка труда и связанных с ним систем занятости, социального обеспечения, городского планирования и т.д.). Приватная сфера становится рефлексивной и политизированной — идет поиск новых форм реинтеграции работы и жизни, домашнего и оплачиваемого труда, и борьба за эти новые формы.

Именно в этом и состоит особенность рефлексивной модернизации — расширение индустриального общества за рамки гендерных различий означает разрушение семейной морали, табу брака, родительства и сексуальности, отказ от предопределенности судьбы принадлежностью к определенному полу. Тенденция к освобождению от жесткого диктата гендерных ролей связана с внутрисемейной индивидуализацией — происходит ослабление связи между семьей и индивидуальными биографиями ее членов. Семья становится одним из аспектов индивидуальной биографии, включающей также до-, вне- и постесемейные формы отношений.

Этот "биографический плюрализм форм жизни", размывание самого понятия семьи становится парадоксальной нормой сосуществования полов в условиях индивидуализации.

В то же время индивидуализация, поскольку она основывается на расширении рыночных принципов организации социальной жизни, по-разному влияет на изменение положение мужчин и женщин и их "освобождение" от традиционных гендерных ролей. Ряд факторов ("демографическая либерализация", реструктуризация домашнего труда и расширение доступа к образованию) казалось бы, уравнивают шансы женщин на рынке труда. Однако в условиях ужесточения конкуренции освобождение от материальной зависимости в браке отнюдь не сопровождается расширением возможностей экономической самостоятельности, и соблазн возвращения к традиционной гендерной роли сохраняется. В то же время экономическая индивидуализация укрепляет традиционную гендерную роль мужчины как кормильца семьи и не требует от него изменения идентичности. Как показывает Бек, импульс "освобождения" от традиционной маскулинной роли не связан с экономическими факторами, а исходит извне, является отражением изменения социального статуса женщин.

Оценивая различные варианты развития ситуации в области отношения полов, Бек полагает что и тенденция возвращения к нуклеарной модели семьи, и индивидуализация по маскулинному (рыночному) сценарию рано или поздно исчерпают себя. Действительная рефлексивная модернизация приватной сферы будет связана скорее всего с отказом от ложной альтернативы семьи и профессиональной карьеры, с выработкой новых социальных форм и ослаблением зависимости индивида от тотальной власти рынка, требующей индивидуальной мобильности. Новые формы коллективной мобильности, рассчитанные на семью, должны быть институционализированы для того, чтобы создать и защитить "царство возможностей", в рамках которых мужчины и женщины смогут изобретать устраивающие их новые формы совместной жизни [3, 125].

4. Рефлексивный субъект и рефлексивное накопление в экономике "поздней современности"

Результатом действия "механизмов высвобождения" (Гидденс) или экономической индивидуализации (Бек) является не только "опустошение" (emptying out) субъектов и социальных отношений и их товаризация. Обратной стороной этого процесса является, как уже отмечалось, возникновение рефлексивного субъекта, освобождающегося от влияния социальных структур. В "экономике "поздней" современности рабочая сила становится рефлексивной — и это является условием капиталистического накопления. Однако ослабление влияния социальных структур индустриального общества не означает, что рефлексивная модернизация освобождает индивида от любых форм институционального контроля и стандартизации. Согласно гипотезе Скотта Лэша и Джона Урри [4, 6], рефлексивная модернизация опирается на возникновение информационных и коммуникативных структур, которые придают экономике "поздней" современности новые черты. Эти особенности отражает предложенная авторами концепция "рефлексивного накопления", опирающаяся на концептуальные построения У. Бека и Э. Гидденса.

Во-первых, особенностью рефлексивного накопления является особая роль знания в производственном процессе. Оно является не просто способом справиться со сложной и неопределенной экономической средой. "Сами нормы, правила и ресурсы производственного процесса постоянно ставятся под вопрос" [4, 61]. Существует кибернетическая иерархия, в которой системы, использующие относительно меньше энергии и больше информации осуществляют контроль за системами, использующими больше энергии, но меньше информации. Вершину этой иерархии занимают своего рода мета-информационные системы (подобные экспертным системам Гидденса) контролирующими производственные системы. Примерами могут служить экономика, менеджмент и другие социальные науки, отслеживающие и регулирующие отношения между производственными системами. Модернизация представляет собой дальнейшую

информатизацию производственного процесса и следовательно, возрастание его рефлексивности. Все меньшая часть производственного процесса оказывается связанной с прямым материальным обменом между человеком и природой, этот обмен становится все в большей степени культурно опосредованным. Кроме того, в ходе модернизации происходит не только возрастание степени, но и демократизация рефлексивности — возрастание значения самоконтроля и самоотслеживания (self-monitoring) субъекта в ходе производственного процесса. В индустриальном обществе производство становится рефлексивным, поскольку рост специализации и разделения труда усиливает потребность в координации, контроле и управлении, с тем чтобы совместить отдельные трудовые операции в единый производственный процесс. Однако именно в постиндустриальном обществе само-рефлексивность рабочей силы становится объективным требованием рынка труда.

Во-вторых, Лэш и Урри особо указывают на возрастающую роль эстетической рефлексивности в современной экономике. Экономика “поздней” современности основывается на производстве, обмене и накоплении не только информации, но также знаков и образов. Об этом свидетельствует растущий удельный индустрии культуры (теле- и киноиндустрии, издательского бизнеса, рекламы) в которой продукт производится в большей степени за пределами фирмы. В других, более традиционных сферах производства также усиливается “экспрессивный компонент” товара или услуги, разработка дизайна и маркетинговой стратегии составляют значительную часть затрат труда на его производство. В терминах Бодрийара знаковая стоимость вытесняет меновую стоимость: не просто возрастает удельный вес нематериальной продукции (поп-музыка, кино, журналы), но возрастает компонент знаковой стоимости в материальных продуктах. Не столько затраты труда, сколько престиж фирмы, “марка” определяют сегодня стоимость товара, и в этом отношении пост-современная экономика в чем-то сближается со средневековой. Придание товару знаковой стоимости осуществляется, конечно, прежде всего специалистами по рекламе и маркетингу, но также и самими потребителями, через “соучастие” производителей и потребителей [4, 15]. Тем самым, осуществляется эстетизация повседневной жизни, воссоединение (de-differentiation) экономики и культуры.

В-третьих, потребление также становится рефлексивным. По мнению авторов, в процессе детрадиционализации и индивидуализации семья, корпоративная группа, социальный класс перестают детерминировать потребительский выбор индивидов. Целые области потребительского выбора и формирования жизненного стиля освобождаются из-под влияния структур индустриального общества, и индивиды оказываются вынужденными решать, принимать на себя риск, нести ответственность, быть “предприимчивыми” (т.е. рефлексивными) потребителями. Осуществляя потребительский выбор, они оказываются активно вовлеченными в конструирование собственной идентичности, и снова абстрактные системы (в виде консультативных служб для потребителей и т.д.) оказываются тем фильтром, который регулирует этот выбор. Сегодня уже невозможно потреблять, не прибегая к помощи экспертного знания и не становясь в свою очередь квази-экспертом, способным сопоставлять например, технические характеристики нескольких разновидностей одного и того же продукта.

Таким образом, в современной экономике ведущая роль принадлежит сфере услуг, коммуникационным потокам и информационным системам, что и определяет особенности рефлексивного накопления, свойственного данной стадии модернизации³. Развитие информационных и коммуникационных структур “высокой современности” происходит одновременно с возникновением рефлексивного субъекта, возросшая степень свободы которого является условием производственного процесса.

Примечания

¹ По мнению У. Бека, воспроизводство и распределение рисков становится сегодня глобальным, и с этой точки зрения Запад утрачивает свой исключительный статус в отношениях центра и периферии. Сравнивая механизм распределения богатства и механизм распределения рисков, он указывает, что во втором случае действует эффект бумеранга, подрывающий классовые и национальные границы и создающий тем самым “всемирное общество риска”.

² В работе “Consequences of modernity” (1990) Гидденс еще использует разделение на традиционное и современное общество. Третья стадия — поздняя современность (“late” или “high” modernity) появляется в работе “Modernity and Self-Identity” (1991)

³ Более подробно Лэш и Урри рассматривают три идеальных типа рефлексивного накопления: японскую модель “коллективной рефлексивности” (совместное принятие решений, рисков и обмен информацией), немецкую модель “практической рефлексивности” (корпоративные принципы управления и ценность профессионализма) и англо-американский вариант “дискурсивной рефлексивности” (особая роль абстрактных систем, экспертного знания и информационного сектора).

Литература

1. Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford Univ. Press
2. Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity
3. Beck, Ulrich (1992) *Risk Society, Towards a New Modernity*. London: SAGE
4. Lash, Scott and Urry, John (1994) *Economies of Signs and Space*. London: SAGE.,

ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКА АНАЛІТИКА ПОЗИТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ ВЛАДИ: ПІДСТАВИ НЕКЛАСИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

На відміну від панівного для філософії XX століття погляду на роль влади в історії модерного суспільства, ця історія, як стверджує Мішель Фуко, демонструє аж ніяк не репресивне за своєю суттю функціонування влади. Тому він звернув свою дослідницьку увагу до позитивних і продуктивних технологій влади — т.зв. “аналітики влади”: встановлення специфічного поля, яке утворюється владними відносинами та визначення інструментів, що надаються до їхнього аналізу.

Поряд з іншими соціальними мислителями (Б.Расел, П.Бурдьє, Ю.Габермас, Е.Гіденс, Н.Луман, А.Турен та ін.) він узяв участь у переосмисленні проблеми формового впливу влади на конституювання соціальних феноменів. Його розуміння в цілому відрізняється від уже запропонованих трактувань: він прагне врахувати суспільний характер влади, інтерпретувати її як специфічний різновид соціальної взаємодії, а не лише як здатність домогтися імплементації (реалізації через владу власної настанови як оформленого вербально комплексу бажань). Суттєвий момент того, що влада з простого управління, детермінування чужої поведінки перетворюється на феномен соціального порядку лежить, за М.Фуко, в самих питомих характеристиках влади, а не у структурних властивостях суб’єктно-об’єктних відносин. І у своєму аналізі він прагне не так віднайти її ті прояви, котрі несуть на собі тавро структурної зв’язності, та через їхній розгляд виокремити теоретико-філософський корелят основного соціального відношення, представленого в даній структурі, скільки визначити сили, що відтворюють владні відносини поза будь-якою їх структурною організацією. Тому предметом його аналізу стає все, що може бути взагалі віднесене до економіки (організації) примусу.

Зазвичай поширене уявлення про владу подає її як більш чи менш успішне виконання примусу, спрямоване на індивіда чи групу індивідів. Назву що уводжуване поняття (чи радше мислєобраз) отримало надзвичайно точну, оскільки мало позначати несвідомий акт (чи процес) насильства над дійсністю, який у повсякденній мові і позначається цим словом. Проте панівна для другої половини XX століття модель влади вилучала всі можливі конотації з розумінням її відправлення як несвідомого і погляд на неї як ацентричної. І М.Фуко, і Ж.Дельоз, і Р.Барт відвели у своїх працях чимало місця розглядові особливостей становлення та функціонування цієї моделі, проте головними напрямками за якими аналізувалося, критикувалося і деконструювалося це поняття є:

— *Підваження “юридично-інституціональної” моделі влади, як природної, єдиноможливої та самоочевидної через реконструкцію історії постання цієї моделі.* Традиційне або класичне розуміння влади, поле її існування і відправлення (функціонування) фактично вичерпується в предметному аналізі теорії держави та політичної науки (political studies). Юридичний комплекс державних інституцій є тією сферою, де, на погляд традиційних дисциплін, концентрується влада, що розуміється як інстанція, здатна до ефективного впливу на індивідів (як окремих, так і їхніх угруповань), котрі, в свою чергу, й надають лише одним фактом свого існування життя цій юридичній формалії. При цьому суб’єктом влади виступає юридична інстанція певного рівня (конкретність репрезентанта якої можна знехтувати), яка є *ab definitio* свідомо, суверенна, компетентна і правочинна, а об’єктом — індивід, що його реакція на дію суб’єкта виступає мірилом ефективності відправлення влади.

Якщо суб’єкт влади може виступати як анонім, як свого роду інституціональний механізм, що автоматично реалізує абстрактний принцип дії влади, при цьому уявлення про свідомість і суверенність суб’єкта не зникає, а відноситься до моменту його конституювання (себто, подію влади можна розкласти на два моменти: момент раціонального цілепокладання суб’єкта влади та момент рутинного відправлення влади від імені цього суб’єкта: несвідомий рівень функціонування влади), то об’єкт влади є завжди конкретний, навіть якщо дія влади спрямована на групу індивідів. Адже реакція кожного поодинокого індивіда з групи вказує на ефективність дії влади і здатна визначати тип санкцій, до застосування яких повинна вдатися влада задля збереження владних відносин. Номенклатура цих санкцій визначає характер влади, себто міру впливу суб’єкта влади на об’єкт. Набір санкцій варіюється залежно від каналів здійснення влади, таких як: “авторитет”, “вплив”, “панування”, “відчуження” та “насильство”. Отже, опір владі є іманентний дії самої влади. Але не лише індивід, але й певна юридична інстанція може виступати об’єктом дії влади іншої юридичної інстанції. Відтак, один і той самий а’єнт може виступати суб’єктом і об’єктом влади. Себто не існує окремої точки соціального простору, звідки б здійснювалося виняткове відправлення влади. Таким чином, здійснення влади втрачає на цілісності і не є властивістю окремої інстанції. Що ж тоді надає можливості цій інстанції “при- власнувати” владу до того, як вона може її застосувати? Під сучасну добу політична наука визнає, що цьому мусять

передувати певні леґітимовчі процедури, що співвідносяться з поняттями Право чи Закон. Отже, влада не є іманентністю певних інституцій, а є наслідком реалізації Права (Закону), яке задає собою можливий горизонт здійснення влади. Інакше кажучи, Право (Закон) є абстрактним виразом влади і здатністю до леґітимації певних режимів відправлення влади і саме при цьому не є вислідом чийогось владного ефекту і не потребує леґітимації. Себто в сучасній теорії держави і політичній науці Право (Закон) є симулякром Трансценденції, не зважаючи на способи його конституювання в соціальному просторі (природне право, суспільна угода, засадничість людської свободи тощо). При цьому те, що право є артефактом соціальної історії визнається, але до уваги не береться.

— Спираючись на психоаналітичні роботи Ж. Лакана та теорію знаку Ф. де Сосюра (зокрема, критика бінарності лінґвістичного знаку та пізнішу його розробку в Ж. Деріди) було стверджено невідоме функціонування будь-якої суспільної моделі чи диспозитиву (зокрема відправлення влади). Теорія Ф. де Сосюра була розвинена в постструктуралізмі в комплексну різномірну дисципліну — т. зв. теорію дискурсу, що стала невід’ємною частиною філософії постструктуралізму. Висновки де Сосюра особливо актуальні при інтерпретації будь-яких соціальних систем з погляду мови їхнього функціонування. Епохальне відкриття швейцарським лінґвістом принципу “довільності знаку”, себто відсутності природного і доконечного зв’язку між означуваним (поняттям) і означником (його акустичним образом), що було закладене в підмурівок дослідницької програми структуралізму, в радикалізованому варіанті стало точкою відліку критичного проекту постструктуралізму. Так, зокрема, Жак Деріда, прослідкувавши характер взаємозв’язку означуваного і означника, слова і думки, слова і сенсу стверджує, що сама можливість поняття “знаку” як вказівника реальної речі передбачає “відтермінування”, віднесення на майбуття безпосереднього осягнення свідомістю цієї речі. Знак означає не стільки сам предмет, скільки його відсутність (“відсутність наявності”), а зрештою і свою принципову відмінність від самого себе. Знак, узятий сам по собі, поза його відносинами з іншими знаками, себто поза існуючою структурою, сенсу мати не може (ех.: поняття “влада”). Щоби слово набуло якогось сенсу, доконечно, щоби воно фонетично відрізнялося від будь-якого іншого слова, по-перше, і семантично вступало у відносини з іншим словом, по-друге. Теза де Сосюра про те, що оволодіння мовою є процес непідконтрольний індивідові: його участь зводиться до засвоєння та відтворення вже готових мовних форм. У цьому плані мова являє собою приклад суспільної угоди, згоди на яку суспільства не питали.

На цьому ґрунтується критика традиційного поняття “влади”, влади як форми заборони і вилучення, заснованої на моделі суверенного закону, влади як границі, покладеної свободі і переході до нового постструктуралістського уявлення про її розсіяний, “дисперсний” характер, позбавлений і єдиного центру, й єдиної спрямованості впливу. Ця влада визначається Фуко не стільки як “єдина” і “репресивна”, скільки як “множинність силових відносин”, як прояв “полівалентності” дискурсів, що впливають на несвідомість індивідів, конститууючи свідомість як “психічне поле змагань” “автентичних сил” влади. Навіть термін “інтертекстуальність”, що його застосовують щодо літературного дискурсу “є ознакою не лише необхідної історичності літератури, але й, що важливіше, свідченням його фундаментального змішування з усіма дискурсами своєї епохи”. Себто місцеперебування “влади” не вільно обмежити лише домінантним дискурсом (чи панівною ідеологією) або підривним дискурсом (контріідеологією), що йому протистоїть. Роботи М. Фуко та Р. Барта дають нам уявлення про “владу-в-дискурсі” як таку.

— Спираючись на критику принципу “структурності структури” Ж. Деріди та поняття “відсутньої причини”, введеного Л. Альтюссером, була розвита “монархічна модель” влади, що її початки М. Фуко вбачав у давньоримському принципі *patria potestas*, та логічно оформлений погляд на владу не як на “власність”, а як на відносини. Слід одразу ж відзначити, що “монархічний” погляд на владу не був остаточно переборнений. Навіть серед дослідників постструктуралізму подибуємо розведення поняття “влада” (слухного для цього напрямку) та поняття “соціальна” чи “політична влада” (у традиційному для політологічних дисциплін розумінні) як якісно відмінних, хоча тут доречно вести мову лише про рівні розуміння. У постструктуралізмі стверджується гомогенність влади і відсутність якихось специфічних її модусів. Якщо й можна означити постструктуралістське розуміння влади якимось предикатом, то це “філософська”. Філософське розуміння влади тут означає насамперед логічне функціонування поняття. Постструктуралісти, що творять під знаком таких понять, як “різноманітність” та “відмінності” цілковито залишаються на ґрунті соціальної філософії, їхні моделі є суто інтерпретативними і не надаються до прикладання до соціальної емпірики. Політологічний конструкт “влада” співвідноситься з інституціональним рівнем держави і не годен до аналізу інших сфер, де також відтворюються асиметричні відносини.

— Було переоцінено співвідношення влади як насильства та закону, що леґітимує владу. Воно виявило два основні виміри насильства всередині системи леґітимованого насильства:

- а) насильство, пов’язане зі встановленням закону;
- б) насильство, пов’язане із запобіганням насильству ж.

Під другим виміром насильства розумілася сила закону як леґітимна влада, під першим — те насильство, що колись слугувало способом для ствердження даного закону, саме при цьому небудучи леґітимоване жодними закона-

ми. Інакше кажучи, в момент свого ствердження закон виступає зовсім не як леґітимний закон, а як перформативна влада, себто насильство, не обмежене ніякими законами. Такою є сутність будь-якого виробництва Закону. Леґітимна влада, що завдячує своєму леґітимістському Закону, насправді є продуктом нічим не леґітимованої влади, що виступає як чисте насильство. А Закон є всього лише референтною точкою самолеґітимізації насильства.

Не відмовляючись розуміти владу саме як акт насильства, разом з тим, услід за Фуко, був відкинтий погляд на владу як на продуцента неґативного: влада, що примушує, влада, яка карає тощо. Становлення суспільних чи культурних феноменів відбувається і через позитивну дію влади: влада формує.

— *Вихід за межі вузькополітичного розуміння терміну “влада” дає можливість політичній науці трансресувати межі штучно сконструйованої сфери (де начебто тільки і здійснюється влада, навіть маркована предикатом “політична”), де вона була локалізована Н. Мак’явеллі.*

Три мислителі до М.Фуко звернули на цей момент особливу увагу — К. Маркс, що вважав, що не лише об’єкти, а й ідеї можна проінтерпретувати як продукти економічних сил і систем, потім, правда, не в такій загальній формі, що ж проблему поставив З.Фрейд під іменем відношення між бажанням і пізнанням та Ф.Ніцше, який спробував подати спеціальну теорію влади, де феномени влади пояснювалися би без звернення до політичних або психологічних принципів — лише в термінах сил і розподілення енергії. Всі існуючі системи думки і цінностей тут повинні бути представлені як вираз “волі до влади”. З позицій ніцшеанської генеалогії вони розглядалися не як смислові орієнтири, що постають з минулого, а у вигляді сумарного результату, утвореного внаслідок боротьби двох свідомостей — поневолюючої і підлеглої.

Відносини влади не локалізуються в особливій політичній сфері, а пронизують усе соціальне поле. З іншого боку — поняття “влада” було широко застосоване в культурології (найперше у працях самого М.Фуко) до аналізу становлення тих чи тих культурних феноменів як наслідку несвідомого акту преформації дійсності. “Історії” М.Фуко являли собою генеалогію певного феномену (сексуальність, покарання чи того, що дістало назву “практик (або естетик) існування”), себто дослідження відносин між владою, знанням і тілом через події, що відбуваються на поверхні тіла.

Дослідження феномену влади та його дії в усьому соціокультурному просторі, а не лише в границях поля політики, стало головною темою другого етапу його творчості й не втратило актуальності у пізнього Фуко. Вихід у розумінні влади за межі політичної теорії, що його здійснили Р.Барт та М.Фуко, і який, завважмо принагідно, згодом став загальниковим для французького постструктуралізму в цілому, був сприйнятий майже як інноваційний крок. Проте, насправді, являв собою усього лише повернення на домак’явеллівські позиції. В цьому можна бачити вияв певної іронії “генеалогічного” методу (про що йтиметься далі), адже традиційний історичний метод, описуючи лінійні генези, відшукуючи принцип єдності, приписуючи словам — сенс, бажанням — мету, ідеям — логіку, намагається витягнути точну суть предмета, повну чисту можливість, замкнену на себе ідентичність, першоформу, і зчаста забуває, що будь-яке, навіть найочевидніше, поняття є логічно сконструйоване і це конструювання має свою історію. Здійснена Н.Мак’явеллі методологічна демаркація політики та етики, автономізація політичної сфери стала аксіомою сучасної політичної науки. Якщо політика, відповідно до житейської мудрості, це мистецтво/наука управління, якщо управління — це розподіл владних відносин, і якщо влада, за Фуко, є всепроявною, то такою ж самою є й “політика”: будь-який аспект людської життєдіяльності має політичний вимір і виступає об’єктом політичного аналізу. Тоді, поряд з вивченням відносин влади в державних інституціях (доконечного для політичної науки і зайвої для Фуко), можна сконструювати “політику” науки, розуму, і, навіть, істини як такої. Такий підхід суперечить висовуванню прибічниками концепції природного права і природи людини цінностям “просвітницького” Розуму, що потрактовують політичну науку в позачасових і універсальних категоріях. Зупинившись докладніше на конституюванні в політичній науці проблематики влади, ми мали на меті визначити ті метафізичні засади, що постулювали існування окремої сфери політики після політичної і моральної парресії (parthesia) Мак’явеллі, а саме:

а) розуміння влади в термінах суб’єктно-об’єктних відносин, себто влади як асиметрії відносин між суб’єктом влади (паном, що посідає авторитет чи компетенцію) та об’єктом влади (підлеглим, підкореним, без авторитету і впливу);

б) розуміння політичного суб’єкта як носія незалежної свідомості та суверенної волі: суб’єкт постає як позаісторичний, позачасовий феномен;

в) розуміння політичної реальності, що існує лише як суб’єктивна політична реальність, конституційована як аспект суб’єктивної соціальної реальності у процесі соціалізації через політичну несвідомість (первинна соціалізація) та ідеологічний символічний універсум (вторинна соціалізація).

Локалізація влади в автономному полі політики, проведена Н.Мак’явеллі за конкретних історичних обставин і під тиском конкретно-історичної доцільності, поступово набула характеристик універсальності, а розуміння влади як засобу задля досягнення мети, що лежить поза нею самою (звідси влада завжди виявляється детермінованою чимось, що знаходиться поза нею: класовою, економічною чи юридичною структурою), стало єдиноможливим розумінням,

що практично вичерпує собою увесь обсяг його можливих значень.

Глобальні претензії французьких філософів на переосмислення поняття влади, що з такою очевидністю існує і функціонує в класичній політичній науці, менше з тим, утримали їх від спокуси розбудувати тотальну теорію. Проте наслідки їх роботи мають надзвичайну евристичну вартість, що ми намагалися довести в даному дослідженні, реконструювавши їх підходи як *некласичну політичну теорію*.

Проаналізувавши і систематизувавши основний корпус текстів, присвячених такому складному і суперечливому комплексу, яким є проблематика влади у французькому постструктуралізмі, ми вважаємо, що робота, проведена розглядуваними авторами, дає підстави для перегляду засад політичної науки, усунення метафізичних засновків, на яких вона ґрунтується, створення єдиного соціополітичного науково-дослідного поля. Здійснена реконструкція постструктуралістської теорії влади дозволяє стверджувати, що:

— Вони зруйнували політичну сферу Держави як місце локалізації влади. Політична сфера є всього лише ко ' ні- тивна конструкція, що покликана полегшити аналіз влади в суспільстві.

— Вони відмовилися розуміти владу як сутність, трактуючи її як відносини, що покривають увесь суспільний простір. Відтак, вони відкрили "мікровладу", що пронизує кожну точку цього простору, залишаючись при цьому якісно однорідною.

— Вони ствердили позитивний характер влади. Владні тактики і стратегії утворюють мінливі креативні механізми, що продукують соціальну матерію як те, що усталює й покріплює соціальну взаємодію.

— Вони показали, що соціальне знання формується в межах певної парадигми влади, яка стверджує критерії його валідності. Кожна суспільна формація має свою політику істини. Знання, що не залучене у владний диспозитив, ризикує бути дискваліфікованим від імені Істини.

— Вони довели, що суспільний дискурс завжди є дискурсом Влади, що дискурсивні практики працюють на рівні несвідомості — через структуру мови вони обумовлюють свідомість індивіда. Дискурс влади утворює інтерпретативні рамки, в яких формуються і розуміються соціальні відносини, практики і суспільство в цілому.

Відкинувши макрологічний рівень дослідження влади, постструктуралісти фактично розробили фра ' менговану теорію, що складається з кількох каналів аналізу соціальної структури та індивідуальної людської діяльності. Каналів, що знаходяться між собою радше у відносинах трансверсальності, аніж логічного слідування. Такий спосіб теоретичної концептуалізації не є сьогодні чимось екстраординарним. Зрештою, подібним чином розгортає свою теорію соціальних систем один з найвпливовіших соціальних теоретиків останнього двадцятиліття XX ст. Ніклас Луман.

КРИСТОФЕР ДАУСОН ОБ ИСТОКАХ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Творчество одного из выдающихся католических мыслителей XX века Кристофера Дausона связано с реабилитацией гуманистического наследия и христианской эсхатологии спасения. Находя в настоящее время множество последователей в среде консерваторов, своими современниками Дausон воспринимался как явление авангардное. Даже после обращения в католичество, предпринятого в 1919 году, его междисциплинарный подход к истории продолжал вносить сумятицу в ряды неомистов. Стараясь переосмыслить историю христианства, Дausон использовал в своих исследованиях молодые дисциплины — антропологию и социологию, вплетая в исторический анализ элементы поп-культуры и поп-арта. Его культурфилософия оппонировала двум противоположным доктринам, стремясь подорвать тогда еще преобладавший, но уже обанкротившийся викторианский либерализм и одновременно поколебать самодовольство своих соратников, предпочитавших нежиться в быстро меркнувшем свете фальшивой медиевистики.

В 1960 году Дausон проанализировал причины роста этноцентризма, заразившего многие народы Европы в предшествующие десятилетия. Этнические переживания ставили перед необходимостью каждую европейскую нацию искать уникальность и неповторимость собственной сущности. Такое неуместное муссирование национальных особенностей сопровождалось отрицанием духовных основ европейского единства, что вызвало крайне негативное отношение христианских гуманистов, к которым принадлежал Дausон. Он задается целью продемонстрировать иллюзорность исторических спекуляций «новых патриотов». В одной из своих поздних работ «Постижение Европы» Дausон описывает свою задачу следующим образом:

«Если мы хотим рассказать обывателю о духовном единстве, из которого вытекают все отдельные стороны нашей культуры, необходимо, в первую очередь, рассматривать Западную цивилизацию как целое и относиться к ней с тем же пиететом и благоговением, с которым гуманисты прошлого относились к цивилизации античной.»¹

Тезис, отстаиваемый Дausоном, в отношении истолкования сущности европейской культуры сводится к следующему: Европа есть стержневой компонент исторического развития всего мирового сообщества, где формирование каждого отдельного государства, входящего в ее (Европы) состав, может быть осмыслено только через призму первоначальной гомогенности этой культуры. Однако очевидность этого факта незаметна, поскольку растворяется в обыденности: европейцы настолько привыкли смотреть на события, происходящие в мире, используя штампы европейского мышления, и прикладывать к ним европейскую терминологию, что для них становится чрезвычайно проблематично отразить историю самой Европы.

«В этом свете, рассуждает Дausон, универсальность европейской культуры делает реальность Европы как исторического феномена призрачной. Во-первых, Европа не является географической единицей подобно Австралии или Африке. Она скорее результат длительного процесса социальных катаклизмов и духовной эволюции. С этой точки зрения Европа есть просто северо-азиатский аппендикс Азии, обладающий меньшей пространственной индивидуальностью, чем Индия или Китай. Антропологически Европа — смешение рас, тип европейца несет в себе скорее социальное, а не расовое общее. И даже культурное единство Европы не есть отправная точка и неоспоримая данность, а лишь конечная, еще не достигнутая цель, к которой она стремится вот уже тысячу лет. «Рассуждения подобного рода приводят Дausона к мысли, что Европа есть некая квазиреальность, некое намерение. Причастность к этой квазиреальности привносит в ту или иную субкультуру «европейскость» в качестве смыслообразующей идеи.

Здесь Дausон задает следующий вопрос: Что же делает Европу Европой? И отвечает на него следующим образом — христианство и наследие античности, а отнюдь не принадлежность к индоевропейской расе, и не благоприятные климатические и географические условия или особый тип экономического производства. Приверженность же христианству и возникновение уникальной классической культуры объявляются Дausоном эманацией неизречаемых духовных потребностей, которые в свою очередь есть манифестация непостижимого промысла Божьего.

«Европа есть сообщество народов, разделяющее некую духовную традицию, уходящую своими корнями в восточное Средиземноморье трехтысячелетней давности, традицию, передававшуюся от века к веку и от этноса к этносу, и наконец, заполонившую собой весь мир. Родившись не в самой Европе, а на ее периферии, традиция проникла вглубь материка, а затем вышла из него, распространившись по всему миру, и то, что мы сегодня зовем Европой представляет собой лишь одну из фаз культурной эволюции планетарного масштаба.»²

Дausон занимает гибкую позицию, умело балансируя между полюсами христологического и гуманистически-прогрессистского видения истории. Впрочем прогрессистское видение истории, (не признающее родства), коренится

в линейности новозаветного видения истории. Кризис философии истории связан с кризисом христианства. Поэтому неудивительно, что Даусон, будучи человеком проникательным, защищает гуманизм для христианства и христианство для гуманизма, вопреки их взаимному неприятию. И все же Даусон более христианин, чем гуманист. Решающим фактором в изучении европейской истории выступает анализ истории христианства, поскольку это образует некий иерархический подиум, вокруг которого вертится вся событийность. Именно благодаря этой религии, считает Даусон, Европа осознала себя самой как некую культурную коалицию со своими идентичными нравственными ценностями и стереотипами мышления, непохожими на ценности и стереотипы других цивилизаций.

Даусон объяснял увлечение национализмом упущениями в формировании исторического сознания, изъянами системы обучения. «Преэминентность системы образования служила каркасом европейской мысли, но в ней не находилось достойного места концепции Европы как таковой. С одной стороны, существовала история античного мира, которая рассматривалась как архетип европейской культуры, с другой стороны, на гораздо более низкой ступени в иерархии ценностей за ней шла история родной страны и собственного народа, с которой должен быть знаком каждый образованный человек, но которая не обладала тем же престижем, как гуманитарные дисциплины или естествознание. Переход от одной системы образования к другой был обеспечен такими работами как «Закат и падение Римской империи» Гиббона и рядом других произведений, наиболее близких академическому духу. Но все же эти штудии оставались достаточно однобокими для того, чтобы родилось ощущение Европы как исторического явления, связывавшего воедино античный Рим и современные государства»³

«Пренебрежение к панорамному видению европейской жизни и фокусирование всего внимания на той политической единице, которой принадлежит индивид, делая вид, что эта политическая единица обладала некоей целостной реальностью в прошлом, пишет Даусон, приводит, в конце концов, к тоталитарному государству. Национал-социализм является результатом этой тенденции, актуализированной с немецкой скрупулезностью и прусской непреклонностью. Либеральные государства, якобы безоговорочно отрекшиеся от принятия крайностей националистической ереси, сохранили контакт с традицией естественного закона и чувством долга, обязательным для международного общежития, но не заметили субстанциальность Европы, колеблясь между реальностью нации-государства и идеалом космополитического демократического мирового порядка, который теоретически применим ко всему роду человеческому, но на практике зависит от социально-экономических законов. Однако, в отличие от европейской ойкумены ни нация-государство, ни планетарный порядок исторически не имели места в прошлом.

Европа есть нечто большее, чем сумма народов и государств европейского континента, и гораздо большее, чем единица современного международного сообщества. Если и существует такое явление как мировая цивилизация, то существует она благодаря Европе»⁴

Исходя из этого, Даусон говорит о трех составляющих европейской цивилизации:

1. Древняя Греция, как создатель новой гносеологической, онтологической и аксиологической парадигмы.
2. Римская империя, как вестник этой парадигмы.
3. Христианство, как смысловое наполнение и развертывание этой парадигмы в ткани истории.

Первый из трех периодов европейской культуры являлся дохристианским и даже доевропейским, поскольку его ареал обитания поначалу был плотно привязан к бассейну Эгейского моря и вплоть до самого конца знаменовал собой развитие народов моря Средиземного, которое, как известно, плещется отнюдь не в середине Европы. И все же, Даусон полагал, что рассматриваемая эпоха в высшей степени принадлежала истории Запада, ибо все последующие стадии европейской культуры рассматривали ее как источник своей интеллектуальной, а зачастую, и общественной традиций.

«Западная цивилизация родилась после вторжения персов в Элладу. Именно тогда греки осознали свое отличие от азиатов. Именно тогда эллину пришла в голову идея, что он не варвар, а человек, не лишенный интеллектуального изящества. Он понял, что жил по иным канонам и обладал иными стандартами морали, контрастировавшими с канонами и стандартами великих архаических цивилизаций Востока. Эта инаковость существования заявила о себе уже в достижениях культуры VII-го и VI-го вв. до н.э., времени, которое засвидетельствовало рост города-государства и становление политических институтов, широкую волну колонизации акватории Средиземного и Черного морей и начало интеллектуального движения.

Если в доклассической Греции сохранялось культурное преобладание жителей как отдаленных колоний, так и Малой Азии, а метрополия занимала вторичное положение, то уже после персидских войн иерархия перевернулась. Это повлекло за собой не только доминирование Греции в Европе, но и культивирование национальной самоидентификации, каковая сплотила греческую ойкумену в ее борьбе против несметных полчищ огромного азиатского массива. И, несмотря на ревностный региональный патриотизм греческих городов-государств, они вышли из войны с хорошо усвоенным понятием «Эллада»⁵ Таким образом дуализм государства и культуры, являющийся отличитель-

ной чертой как средневековой, так и современной духовной парадигмы, находит свой прототип уже в эллинистическом мире. Задается смысловая рамка, внутри которой протекает вся последующая история европейской цивилизации. В культурной эпистеме Древней Греции наметились два полюса — автономный город и универсальная мораль. Гражданская свобода — вот, что выделяло грека среди других обитателей Земного шара. Свободное общество, охватывающее сотни городов в разных уголках Средиземноморья, генерировало у его членов рационализм взаимодействия, который потащил за собой и западную метафизику, и западную науку. «Аналогично этому греки выработали свою оригинальную систему образования — «Пайдейя» (Гуманитас), отличавшуюся как от традиционного обучения восточного жреца, так и от боевой подготовки воинов примитивных племен. Пайдейя стала образцом западной системы либерального образования. Во всяком случае, именно от греков пошла идея Антропоса и вся концепция гуманистической культуры.

Однако, несмотря на то, что греки были подлинными основателями западного наследия, они не смогли прямо повлиять на континентальную Европу. Второй стремительный взрыв экспансии Эллинизма, имевший место в IV в. до н.э., был направлен на Восток. Как результат этого. Западная и Центральная Азия от Средиземного моря до Индии была покрыта сетью греческих городов под протекцией Греко-Македонских династий, рассматривавших распространение эллинистической культуры в качестве оправдания и предназначения своей власти.

Эллинизм стал цивилизацией мирового масштаба, реально влияющей на образ жизни народов Азии вплоть до северо-западной Индии и Туркестана. Но имперское движение на Восток сопровождалось упадком влияния Греции в самой Европе. В одно и то же время, когда происходило завоевание Востока Александром и его преемниками, начала играть мускулами новая держава на Западе. Державе этой было суждено стать посредником между Эллинистической цивилизацией и варварскими народами Западной Европы.

Рождение, расцвет и увядание Римской империи составляют вторую стадию в истории Западной цивилизации. Она охватывает, согласно Даусону, период в шесть-семь столетий: триста лет от Александра Македонского до Августа и триста лет от Августа до обращения Константина. В течение этих веков Рим постепенно превращается из земледельческого государства центральной Италии в мировую империю, простирающуюся от Атлантического до Индийского океана и от девственного Рейна до сухих песков Сахары. В результате этого, первый и последний раз в истории весь цивилизованный, с точки зрения Даусона, мир к востоку от Персии и Индии сплотился в единое государство под эгидой суверенного правительства с унифицированным законодательством и общей военной системой. На первый взгляд затруднительно провести параллели между римским духом и эллинистической культурой. «У римлян отсутствовал гений абстрактной мысли, полет художественного воображения. Поэтому как ни обширна была их империя, построенная за счет суровой военной дисциплины и холодного политического расчета, ее нельзя поставить на одну ступень с Афинами эпохи Перикла также, как нельзя поставить на одну ступень Колизей и Парфенон.»⁶ Говоря о римском духе, Даусон прорабатывает тему нового типа рациональности, который в любой точке приложения усилий ищет в первую очередь эффективность и непосредственную реализацию спекулятивного багажа, преимущественно не заботясь о свежести и глубине идеологической концепции.

Так, уже в античное время наметился конфликт западноевропейской и восточноевропейской мировоззренческих доктрин. Последующие события лишь усугубили естественный раскол. Однако, проделанная римлянами работа, потребовавшая высочайшего терпения, сослужила делу строительства европейской культуры больше, чем многие впечатляющие достижения Александра Великого и его сподвижников. Если последние удовлетворились завоеванием цивилизованного Востока и рядом поверхностных мер в виде насаждения урбанистической культуры на уже сформировавшийся субстрат, то «римляне, говорит Даусон, прокладывали свои дороги по целине диких народов подобно землепашцу, бороздящему нетронутый луг, и закладывали города там, где городов никогда до этого не было. Несмотря на то, что они не были основателями западной культуры, римляне ее распространили и защитили. Любопытно, что именно греки, например, Полибий или Стабон, первыми разглядели историческую миссию Рима как необходимое продолжение и завышение достижений Эллинизма.»

Фетишизация нации привела к пересмотру масштаба исторических ценностей и заставила людей смотреть на национальные культуры периода варварства в Европе другими глазами. Сначала германские народы, а потом кельты научились превозносить достижения своих предков, или скорее тех, кого они считают своими предками, и сводить на нет то, чем западные народы обязаны Риму. М. Кэмпбелл Джулиан в своей огромной «Истории Галлов» называет Римскую империю чуждой кельтам милитаристской культурой, раздавившей жестокой мощью цивилизацию, подавившую большие надежды. «Несомненно, продолжает Даусон, такому утверждению есть свои основания, ибо римское завоевание было, само по себе, предприятием жестоким и разрушительным, а имперская машина навязывала свои шаблоны и стандарты мышления. Но очень трудно, однако, найти какое-либо оправдание убеждениям Джулиана, что галльские кельты впитали бы элементы более высокой цивилизации без вмешательства Рима, или согласиться с точкой зрения некоторых немецких писателей, которые скоропалительно заключают, что мир германских

народов развил бы блестящую родную культуру под влиянием азиатского континента»⁸

Помимо простой миссии несения греческой культуры варварам Запада и цивилизациям Востока, Рим внес и свой уникальный вклад в формирование Европы. На первый взгляд наиболее впечатляет собственно милитаристский аспект проделанной работы, однако, не менее важен для истории культуры процесс римской урбанизации. Такой весомой лептой явилось строительство городов в континентальной Европе, вместе с которыми пришла идея гражданства. Гражданская традиция — одна из главных инноваций средиземноморской культуры. В течение первых двух столетий Империи города вошли в полосу усиления гражданской активности. Быстро улучшалось экономическое благосостояние новых провинций. В Галлии и Испании не только внешние формы городской жизни, но и интеллектуальная культура романо-эллинистического мира распространилась повсеместно. На Рейне и Дунае имела место стремительная сельскохозяйственная колонизация. Даже такие удаленные области как Британия и Дакия не были обойдены всеобщим преуспеянием, приобщившись к высокой цивилизации Средиземноморья. Вся империя социально была связана общими законами, а экономически обширной сетью дорог, сделавших путешествия по Европе более легкими и безопасными, чем в любое последующее время вплоть до семнадцатого века.

Вторая фаза исторической эволюции Запада, согласно Даусону, была результатом сотрудничества между двумя великими средиземноморскими нациями. «Римский гений выработал структуру западного цивилизованного общества, существующую и поныне вопреки изменениям последних столетий, по крайней мере, в Италии, Франции и Испании. Латинская литература и система образования, представленная Цицероном, Титом Ливием, Горацием и Квинтилианом, есть адаптированная версия эллинистической культуры. Такая редуцированная модель лучше подходила новым народам Запада, чем ее греческий оригинал и поэтому была прочно ассимилирована.

Латинский язык сохранился как метаязык образованного мира, пережив греческий язык в качестве межнационального более, чем на 1000 лет. Влияние латинского элемента в Западной культуре сохранено благодаря римской империи не в меньшей степени, чем благодаря влиянию католической церкви, поскольку церковь пришла к германцам и кельтам в лучах римской славы»⁹ Итак, Даусон показывает, что Рим сыграл роль посредника между античной Грецией и западной Европой аналогично тому, как церковь явилась геральдом, пронесшим весть о латинском свете в сумерки дикого Севера. Последнюю службу римская империя сослужила развитию западной культуры, предоставив социальный и юридический каркас под новое религиозное сообщество с его церковной иерархией и каноническим законом.

Задача была выполнена в результате продолжительной и кровавой борьбы. Христианство является единственным элементом в Западной культуре, абсолютно не имеющем никаких корней среди индоевропейских народов, и привнесшим в античный мир сакральную традицию, возникшую во времена незапамятные, традицию сохраненную единственным народом, непреклонно противостоявшим всепроникающему эллинизму.

Эта религия вышла из неведомого восточного мира в момент преобладания античного гуманизма. Она несла с собой новую веру и новую этику, претендовавшую на изменение образа жизни и неизбежно спровоцировавшую противодействие греческой культуры и преследования римской государственной машины. Новая вера распространилась в течение жизни одного поколения из Сирии через города Малой Азии и Греции в Рим, а затем поползла на Восток и снова на Запад. Трехвековая война за право своего существования закончилась для христианства его триумфом. В восточном Средиземноморье оно сохранило свои позиции еще целое тысячелетие, а на Западе успело лишь закрепиться под натиском воинственных дикарей. И тем не менее, западная церковь оказалась достаточно сильна, чтобы не только пережить падение империи, но и сберечь высокую традицию, став убежищем для завоеванных народов.

Очагом развития новой Европы в это время выступило Франкское королевство, которое включало в себя большую часть Франции, Бельгию, Западную и Центральную Германию. Оно явилось центром, стягивавшим все культурные нити Западной Европы воедино. Там впервые была предпринята попытка претворить в жизнь идею единого христианского мира. Это единство основывалось на союзе франкской династии Каролингов с Понтификатом, на союзе, который увенчался освещением Карла Великого — нового императора Рима, состоявшееся в рождество 800 года.

Сближение государства с церковью явилось результатом деятельности, главным образом, англосаксонских миссионеров и ученых, как например, святого Бонифация и Алкуина Иоркского. Основные принципы законодательной системы Франкской империи, возрождение и преобразование системы обучения, литургии и письменности были проинспирированы именно ими. Центральным пунктом всей активности, по Даусону, была доктрина христианской ойкумены как вездесущего единства — единства церкви и государства, в котором монарх обладал священным статусом помазанника божьего всего христианского народа.

Эта доктрина пережила политический коллапс каролингской империи, рухнувшей под тяжестью вторжений викингов и венгров. Она вновь всплыла на следующем витке развития средневекового общества, восставшего из руин;

Новая империя была основана саксонскими королями Германии в X-ом веке по инициативе герцогств, входивших в состав Франции, и также англосаксонским королевством. Средневековое христианство в сущности, полагает Дausон, было продолжением и завершением каролингского «империализма».

Но доктрина эта нашла выражение уже не в качестве вселенской империи, а в качестве вселенской, «кафолической» церкви, реформированной в XI-XII вв.. Папа встал на место императора — главы и правителя христианского мира.

Дausон полагает, что каролингский идеал вселенской христианской империи даже сейчас не канул в лету. Можно предположить, что наблюдаемый сейчас на Западе евроцентризм есть культурный рудимент христианского свойства. Западное понимание христианства в отличие от восточного всегда подчеркивало его космополитизм.

В XIV-ом веке экуменизм христианства явился вдохновителем творчества одного из самых великих средневековых поэтов — Данте. Но к этому времени он был едва ли не утопией, тогда как международный авторитет понтификата был реальностью, представленной клерикальными законами и учреждениями, и претворявшийся в жизнь законодательной системой с централизованным контролем. Таким образом, средневековое христианство в середине своего существования, от времени Григория VII до Бонифация VIII (около 1075-1300), являлось своего рода теократией, в которой общественная иерархия находилась под влиянием духовной власти. Рассуждения подобного рода любопытны тем, что Дausон почти игнорирует экономические обоснования этого периода истории, столь излюбленные марксистами, и юридические, столь часто используемые позитивистскими историками. Он почти не употребляет таких терминов как «феодализм», «вассально-ленные взаимоотношения», «способ производства», «природные условия». Такое христологическое видение Средних веков дает ему большое преимущество и удобно ложится под исследуемую событийность. На его фоне объяснение крестовых походов или византийских тринитарных войн избыточностью перенаселения в Западной Европе или стремление к национальному самоопределению ближневосточных провинции выглядят несколько искусственными.

«Теократический интернационал заявлял о себе почти в каждом аспекте средневековой культуры — в крестовых походах, которые, по крайней мере, в теории были общехристианским делом, в религиозных и рыцарских орденах — политических органах христианского мира; в университетах, таких как Парижский или Болонский, в центрах высшего образования.

Единство европейской культуры поддерживалось использованием латинского языка — освященного языка литургии и межнационального языка обучения, символизмом и образностью универсального религиозного искусства, общей идеологией, этикой аристократических нравов, воплощенных в культе рыцарства.»¹⁰

Дausон пришел к интересному заключению, что современная демократия и права личности стали возможны благодаря христианскому синтезу свободы и долга. Это контрастировало с расхожим представлением о религии как дубинке, падающей на головы инакомыслящих. Но, несмотря на то, что репрессивность церкви исторически доказана, существуют и другие стороны ее влияния на культурно-историческую действительность. Он замечает, что христианская этика, открыто выступая против автономности человека, косвенно подрывала героическую этику язычества, вставая на защиту сирых и убогих. Так, сражаясь со свободой для героев, она искореняла произвол деспотов, медленно подготавливая почву под концепцию «один человек — один голос».

Подход Дausона к истории продиктован не только культурологической позицией, но и желанием сохранить эффективность методологического ансамбля исследователя. «Невозможно понять целое, изучая лишь его части. Если общее игнорируется или отбрасывается как несущественное, мы неизбежно хороним себя в греховной тьме незнания.» Философ полагал, что бедствия, преследующие Европу, рождены потерей преемственности исторического предания.

Литература

1. Dawson, Christopher. "Understanding Europe" NY, 1960. p. 44
2. Ibid p. 56
3. Dawson, C. "Europe and the Seven Stages of Western Culture" <http://www.proeurope.org.p I.>
4. Ibid. p.2.
5. Dawson, C. "Understanding Europe" NY, 1960. p. 89
6. Dawson, C. "Europe and the Seven Stages of Western Culture" <http://www.proeurope.org.plHttp:/humanitas.ucsb.edu/users/raley/english/kerniode.html>
7. Ibid. p.5.
8. Ibid. p.6.
9. Ibid. pp.7-8
10. Dawson, Christopher. "Understanding Europe" NY, 1960. p. 244. Dawson, C. "Religion and Formation of the Western Culture" L, 1964. pp. 100-101.

РУЙНАЦІЯ ТРАДИЦІЙНИХ СТИЛІВ БУТТЯ ТА ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ СПАДКОЄМНОСТІ В ОСМИСЛЕННІ ЖАНА ДЮТУРА

Матеріальна культура і стиль буття Західної цивілізації в її історичній еволюції знайшли своє відображення в культурофілософських шуканнях багатьох мислителів різних епох.

Особливої гостроти це питання набуло у часи становлення і розвитку капіталістичного суспільства. Для подальшого розвитку масового машинного виробництва виникла потреба в уніфікації побуту, що вимагало стандартизації набору речей, які знаходилися у повсякденному вжитку, а це в свою чергу вело до соціальної уніфікації суспільства, руйнації станових перетинків. Це створювало умову для дифузії стилів життя різних станів, їхніх ідеалів та цінностей. Внаслідок цього було створене нетрадиційне безстанове суспільство споживачтва. Так, на думку відомого французького мислителя Ж.Лефевра, до XIX століття все мало стиль. Капіталізм і суспільство, створене ним, зруйнували стилі, старі міфи і символи. Лефевр окреслює три стилі минулого: жорстокості, сили і мудрості. Кожний з них надає життя сенс і єдність.

Дещо схожої точки зору дотримується і Ж.Дютур, для якого організація буття у відпо-відності до певних стилів та естетичних канонів обмежується кінцем XVIII століття. Так, в есе "Вчених у вогнище" він пише: "Франція, яка на думку мандрівників і просто людей, що мали смак, до 1780 року була ще дуже гарною країною, сильно погіршала у XIX, і особливо у XX столітті. Вона вкрилася потворними будівлями, телеграфний зв'язок окутав її своїм павутинням" [2, 68].

Причини руйнації естетичних стильових начал у наш час Дютур вбачає у втраті народами Західної Європи національно-культурної самосвідомості і самотності під тиском механістично-споживачької цивілізації американського зразку. В тому ж есе він стверджує: "Деякі віки народи забувають про те, що в них є душа... Народи Західної Європи, схоже, подрібнішали душею в наш час. Вони прагнуть розтанути у невизначеному космополітизмі, надиханому тим, що є найменш духовним у сучасному світі, американськими торговцями... Вони [американські торговці] завалили нас речами, чие призначення - зробити існування більш комфортним, тобто надавати задоволення тілу. З Америки не надходить нічого, що могло б зробити кращою або збагатити нашу душу; вона [Америка] надсилає тільки автомобілі, пральні машини, паперові серветки аж до жіночих прокладок" [2, 68].

Руйнацію традиційних європейських стилів буття і розмивання етнокультурних підвалів європейських націй, зокрема французької нації, Дютур пов'язує також з культурною експансією наддержав у Європі. Так, в одному з своїх есе під назвою: "Про зв'язок між війною, мистецтвом, ремеслом червонодеревника та французькою мовою" Дютур з притаманним йому сарказмом говорить про те, що у XX столітті поширення культури (передусім американської і російської), а також мов (російської та американського варіанта англійської) залежало... від "вміння вигравати баталії". Саме завдяки перемозі росіян та американців у війні 1939-1945 рр. увесь світ тепер говорить "американською та російською". Саме завдяки радянській війсьній міці російську мову було запроваджено як обов'язкову дисципліну у школах країн-сателітів СРСР, тоді як у минулі часи у Будапешті, Бухаресті, Празі і навіть у Москві була поширена французька мова, яка тривалий час (з XVII ст.) лишалася мовою європейської дипломатії. Тепер американський сленг розповсюдився не тільки в молодіжному середовищі й маргінальних групах, а став звичним явищем у ділових колах і увійшов у повсякденну практику французької бюрократії.

З жалем кажучи про розмивання етно-культурних підвалів французької нації і про забруднення французької мови як одного з базових компонентів національної культури, Дютур піддає гострій критиці всю європейську політику США в галузі культури як основну причину деструктивних тенденцій культурного життя сучасної Європи. "Вигравши другу світову війну, - як констатує автор, - США тепер виграють третю - війну економічну. Їхній доллар придушує інші валюти, вони безперервно бомбардують всі країни своїми товарами, низькопробною літературою та музикою, наповнюючи Європу всім тим, що зветься американським способом (тобто стилем) життя." [3, 182]

Порівнюючи характер культурного впливу наддержав у Європі другої половини XX століття з культурним впливом Франції у минулому, Дютур говорить, що трюхосотрічне культурне панування Франції в Європі було засновано передусім не на економічній і війсьній міці, а на наявності у Франції більшої кількості (у порівнянні з іншими країнами) художників, поетів, філософів, умілих ремісників і талановитих людей всіх професій. Саме тому Франція задавала тон у культурному житті Європи. Французька нація мала найкращі (як вважає автор) в Європі школи, дороги, театри, етикет. І саме тому Фрідріх Великий, король Пруський, ніколи не говорив німецькою мовою і писав саркастичні оди в дусі Вольтера французькою мовою, а Толстой третину епопеї "Війна і мир" написав французькою

мовою. І саме тому Париж був столицею цивілізації, як сьогодні Нью-Йорк є столицею бізнесу.

Свобода особи і її самовираження безумовно стала найважливішим надбанням сучасного цивілізованого суспільства і сучасного стилю життя, і багато в чому це забезпечується сучасним вихованням, яке, до речі, має свої вади. До цієї проблеми постійно повертається у своїй творчості Жан Дютур. Так, в есе "Французи за кордоном" він звертає увагу на деякі не дуже приємні риси поведінки своїх співвітчизників, чії пращури в минулі часи всюди славилися своїми манерами, що було неодмінною властивістю французького національного стилю. Автор відверто пише, що "однією з найбільших неприємностей, що додаються до нещастя бути французом, є нещастя зустріти своїх співвітчизників за кордоном" [4, 27]. Дютур наводить перелік вад сучасного національного стилю поведінки французів, які (на думку автора) особливо різко виявляються під час їхнього перебування за кордоном, а саме: вони (тобто французи) надто голосно говорять, роблять абсурдні порівняння, лають всю місцеву кухню через один невдало приготований біфштекс, критикують все з вершини їхнього національного чванства. Потім Дютур не без сарказму висловлює сподівання, що час позбавити його співвітчизників цих вад і, зустрівши француза за кордоном, можна буде не відчувати палкого бажання сховатися від сорому за сторінками газети.

Деструкція традиційних стилів буття обумовлена також затвердженням у суспільній свідомості нових "цінностей", про які Дютур зокрема говорить у нарисі "З точки зору варварів": "Наука, комфорт, ідіотія: ці три слова підводять підсумок неблаганної еволюції. Найвища ціль... це насолода і комфорт" [2, 132]. У суспільній свідомості затверджується стандартизований варіант стилю життя, який стає метою існування людини. Типовими складовими компонентами цього стилю є: квартира в новому будинку в престижному районі, стилізована під старовину, одяг, пошитий за останньою модою, чотири тижні відпустки на Лазуровому березі, звичайно, автомашина або дві тощо.

Стандартизація, уніфікація буття призводить до руйнації всього різмаїття традиційних стильових компонентів національних культур і до зuboжіння світової культури взагалі. Саме таке ставлення до сучасної стандартизованої цивілізації, модель якої затверджувалася на Заході у XIX і особливо у XX столітті, поєднує концептуальні положення Ж.Лефевра і Ж.Дютура щодо стильових аспектів культури в її динаміці.

Проте, оцінки теперішнього стану західного суспільства з боку багатьох сучасних філософів, соціологів, футурологів мають переважно оптимістично-апологетичний характер (Тоффлер, Белл, Бжезинський та ін.). Але сучасна цивілізація ще досить далека від гармонії і має чимало негативних рис розвитку (деструктивні тенденції НТП, екологічна криза і загроза глобальної екологічної катастрофи, феномен масової одномірної людини, масової одномірної свідомості і відповідного типу "масової культури" тощо). У зв'язку з цим на тлі переважаючого соціального оптимізму зростає актуальність аналітично-критичного ставлення до проблем сучасності, звернення до традиційних гуманістичних цінностей, до культурної спадщини минулого.

Саме такий аналітично-критичний підхід до сучасності зі зверненням до культурно-історичної традиції притаманний Жану Дютуру. Вся творчість Дютура сповнена гострокритичного пафосу. Майже всі сфери життя Франції останньої третини століття знаходять оцінку в роботах Дютура (внутрішня і зовнішня політика, проблеми закордонних територій, культурне життя всіх прошарків суспільства, діяльність мас-медіа, проблеми освіти і виховання, соціальної та державної етики тощо). Досить часто оцінки і судження автора мають безапеляційний, різко негативний, суб'єктивний характер. Дютур постійно вдається до сарказму і злої іронії, що посилюють критичний зміст його творів. Але за всім цим криється шире занепокоєння автора негативними рисами життя сьогодишньої Франції (деструктивні тенденції у культурному житті країни, нездорові явища в економіці, недоліки освіти і виховання французів, некомпетентність державних чиновників). Свої міркування і судження Дютур переважно будує на антиномічно-опозиційному порівнянні культури минулого і цінностей сучасності, причому зроблені висновки, як правило, бувають не на користь останньої. Проте, ставлення Дютура до культурної спадщини, зокрема до спадщини епохи Просвітництва, теж досить неоднозначне. В есе "Жан-Жак, спадкоємець Декарта" Дютур згадує вислів Ж.Кокто, який назвав французів нацією картезіанців, які ніколи не читали Декарта. Автор заперечує, стверджуючи, що французи взагалі, як ніяка інша нація в світі, позбавлені духу картезіанства. Це ствердження Дютур аргументує тим, що французька нація, маючи перед собою сумний досвід Великої Британії, де "соціалізм під назвою лейборизму поставив Англію на грань розорення", попри всі сподівання обрала правління соціалістів. Дютур вважає, що, обираючи соціалістів, французи керувалися не логікою і здоровим глуздом, а емоціями. Завершуючи цю думку, автор робить висновок, згідно з яким така непоміркованість певною мірою пояснюється нетривалістю благотворного впливу Декарта на французьке суспільство (який обмежується XVII ст.). Натомість з Женеви прибув Жан-Жак Руссо "зі своєю Новою Елоїзою, своїми ідеями виховання дітей, своїм "суспільним договором", і вплив почуттів замінив логіку. Інакше кажучи, - додає автор, - ми стали ідіотами" [1, 129]. Але, незважаючи на таку критичну оцінку, Дютур все ж вважає, що філософська та художня спадщина Руссо стала однією з основ парадигми духовних цінностей сучасної французької нації. Однією з особливостей світосприйняття Дютура є його здатність бачити у реаліях сучасності, що стали звичними і без яких

сучасне суспільство не може обійтися, зворотний бік. Занепокоєння письменника викликає надмірний і часто негативний вплив засобів масової інформації (передусім, телебачення), які не сприяють розвитку інтелекту і підвищенню культурного рівня французів. Навіть такий традиційний і поширений засіб комунікації, як телефон, на думку Дютюра, своїм поширенням призвів до занепаду епістолярного жанру... А "цивілізована людина та, яка пише, а не та, що базикає". Дютюр переконаний, що листування сприяє більш логічному і нормативному оформленню думки. Тим паче, що "телефонні теревені є лише словесна каша, яка не лишає після себе нічого". Висловлюючись за поновлення колишньої ролі пошти і листування у культурному житті Франції, Дютюр навіть пропонує підняти тарифи на телефон, щоб підвищити конкурентоспроможність пошти.

Розрив з культурною традицією приводить до виникнення псевдоцінностей і негативно відбивається на вихованні людини. Недоліком сучасного виховання французів, вартим особливої уваги, Жан Дютюр вважає зверхнє ставлення багатьох його співвітчизників до професій, пов'язаних з фізичною працею, гонитву за престижем у питанні професійної орієнтації і освіти. Безсумнівно, однією з найважливіших і позитивних прикмет сьогодення є авангардна роль науки і освіти, яку вони відіграють у сучасному цивілізованому світі. Інтелектуальна до-сконалість суспільства стала однією з основних цінностей сучасності, умовою подальшого прогресу людства. Проте дедалі помітнішим стає зворотний бік медалі, на який звертає увагу Дютюр і про що він, зокрема, пише в есе "Шляхетні та неотесані", а саме прагнення багатьох його співвітчизників за будь яку ціну дати своїм дітям вищу освіту, бажання, яке часто ґрунтується не на любові до знань, а на відразі до фізичної праці та марнославстві. Автор відверто констатує: "Французькі батьки надихані двома дуже могутніми почуттями: марнославством та снобізмом. Думка, що їхній нащадок не стане респектабельною людиною, тобто лікарем, адвокатом, інженером, викладачем вуза, соціологом, етнологом, археологом, а може бути тільки мужланом, тобто стати водопровідником, пекарем, столяром, каменярем або працівником гаража, їх шокує" [5, 22]. При цьому Дютюр цілком слушно зауважує: "У всякому разі, практика доводить, що добрий водопровідник досягне успіху в житті набагато швидше, ніж поганий адвокат" [5, 22]. Проводячи за своїм звичаєм паралель з минулим, автор нагадує нам, що навіть французький король Людовик XVI був чудовим слюсарем, і з іронією додає, що той мав нещастя належати до родини Капет, у якій королями ставали від батька до сина; саме за це Людовик XVI наклав головою, і цей факт є прикладом того, якою мірою хибна професійна орієнтація може бути іноді небезпечною. Продовжуючи свої міркування на цю тему, Дютюр згадує Мольєра, у комедіях якого батьки часто примушували своїх дітей одружуватися за розрахунком, а не за велінням серця. У XX столітті, констатує він, "деспотизм батьків поширюється на інший об'єкт: вища освіта замінила одруження за розрахунком" [5, 22]. Висновок автора змушує замислитися: в наші часи "діти роблять все, що їм заманеться, окрім єдиної речі: вибору своєї долі". Спектр соціально-філософських та літературно-художніх роздумів і пошуків Дютюра, як було сказано вище, надзвичайно широкий, як надзвичайно велика кількість проблем, створених сучасним, на жаль, ще таким недосконалим світом.

Багато в чому виникнення цих проблем було обумовлене розривом з культурною традицією, нехтуванням досвідом минулого. Заклик до постійного збереження і поновлення зв'язку між культурною спадщиною минулого і гуманістичним надбанням сучасності є основою парадигми духовних цінностей відомого французького мислителя і письменника, академіка Жана Дютюра.

Література

1. Dutourd J. La gauche la plus bete du monde. - Paris: Flammarion, 1985.
2. Dutourd J. L'ecole des jocrissees. - Paris: Flammarion. 1970.
3. Dutourd J. Le septennat des vaches maigres. - Paris: Flammarion. 1984.
4. Dutourd J. Le socialisme a tete de linotte. - Paris: Flammarion. 1983.
5. Dutourd J. Le spectre de la rose. - Paris: Flammarion, 1986.

АМЕРИКАНСЬКИЙ СТИЛЬ ФІЛОСОФУВАННЯ ТА ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ

Американська філософія має не тільки свої парадигмальні особливості, тематичні уподобання, але й відрізняється від континентальної, у певній мірі, також стилем філософування. Але чи варто звертати увагу на стиль теоретичної рефлексії? Хіба ж не належить він до другорядностей, що тільки відтінюють суттєві змістовності, не порушуючи їх? Однак аналіз стилевих особливостей американської філософії освіти і виховання змушує змінити ставлення до репрезентативних властивостей філософських текстів як до формальних ознак.

Американська філософія і взагалі суспільствознавство розвивалися, насамперед, у практичному аспекті. Не тільки теоретичний розум, але й його велич, здоровий глузд посідають в ній поважне місце. Пієтизм, що вплинув на становлення американського суспільствознавства, безперечно, залишив свій відбиток на способі теоретизування, особливо коли йдеться про таку традиційну для пієтизму проблематику, як формування людини. На цю особливість американської філософської думки звертали увагу багато дослідників (див. 5, 3). Американські філософи, як правило, не будують складних щодо розуміння теоретичних систем з розбудованим категоріальним апаратом. Однак європейський софійний стиль філософування також не вписується органічно у фрейми американського менталітету, що має певну прихильність до сциєнтистської аргументації, поданої у вираженні здорового глузду.

Усе це проковує питання про професійність філософського теоретизування, яке постійно озирається на еталони та критерії буденної свідомості. Так, характеризуючи цільові інтенції філософії освіти і виховання, американські теоретики без будь-яких складних категоріальних побудов визначають їх як «підготовку до життя», «допомогу особистості» або «поліпшення життєвих умов» даної особистості, або молодій генерації тощо (4, р. 15). Зауважимо, що підозра у ділетантизмі виникає зовсім не у критиків американського способу мислення, а у представників філософського цеху, що прагнуть осмислити специфіку власного теоретизування шляхом її співвідношення з певними еталонними взірцями. Показовою тут є позиція Р. Рорті. Зокрема, він акцентує необхідність посилення «фаховості» американських філософських досліджень, особливо коли йдеться про проблеми, пов'язані з формуванням людини, визначенням сенсу життя, розробкою життєвих стратегій.

Антисциєнтистській орієнтації у даному випадку протиставляється сциєнтистська як еталонна, взірцева, однак вона також репрезентована не в її класичному варіанті, а зазнає певних змін, зумовлених новою соціокультурною реальністю інформаційного суспільства. У цій реальності, зокрема, формуються нові вимоги до ідеалу науковості. Як зауважує Р. Рорті, визначальною ознакою науковості у контексті нового комунікативного дискурсу стає наявність розбудованої аргументації (5, с. 220). Брак такої аргументації завжди дуже гостро відчувався у філософсько-педагогічних дослідженнях. Так, у сучасній філософії виховання набув поширення публіцистичний стиль. Рорті називає його «літературним» (там же).

Які ж недоліки і переваги має цей стиль, що визначає не тільки американський спосіб філософування, але й набуває поширення на європейському терені, де має також давню традицію. Повертаючись до філософсько-педагогічних проблем, звернемо увагу на той факт, що найфундаментальніші з них – розвиток і самооновлення людства засобами освіти та виховання, емансипація та подолання відчуження, самоствердження та самореалізація особистості – стали предметом літературно-художньої рефлексії. Феномен європейського філософського і виховного роману є унікальним. Американська культура має свої педагогічні інтуїції, втілені у літературно-художній формі. Як приклад, тут можна навести роман Дж. Апдайка «Кентавр» та інші. Не вдаючись до аналізу філософсько-педагогічного змісту літературно-художніх творів та публіцистики, суто на феноменальному рівні можна помітити, що літературна рефлексія дає можливість віртуального педагогічного і соціального експерименту, метод проб і помилок на ґрунті естетичної свідомості перетворюється на творчий

пошук, результати якого постають у формі інтуїції.

Популярна американська філософсько-педагогічна література демонструє тісний зв'язок з різного роду порадами, що ґрунтуються на вже згаданому вище здоровому глузді. У США виникає різновид секуляризованої агіографічної літератури – життєнаписи людей, що досягли життєвого успіху. Останній стає легітимованим ідеалом формування людини, а також критерієм ефективності педагогічних зусиль. «Літературний» стиль дозволяє теоретикам, що виступають у функції радників, уникнути будь-якої відповідальності за свої рекомендації, плани, проекти. Така безповідальність філософсько-педагогічних рефлексій у літературно-художній формі передбачає наявність критичного мислення у громадськості як співучасника діалогу по типу «вчитель-учень», де останній виступає не тільки у ролі потенційного або актуального виховання, але також має бути експертом запропонованих рекомендацій. Такого роду популярні рекомендації, як правило, торкаються поведінки, оминаючи все те, що пов'язано з особистістю, її внутрішнім світом, світоглядною орієнтацією, психологічною характеристикою. Літературний стиль філософування (див. 5, с. 221) дозволяє обирати ту читачку аудиторію, яка зацікавиться предметом теоретичних роздумів саме у такій формі, що обмежує формалізм абстрактного мислення, тим самим посилюючи утилітарно-практичний аспект. Даний стиль філософування, як бачимо, є суттєво демократичним, адже він залучає до співавторства, співмедитацій, надає імпульси до наслідування. Поза цими властивостями філософська есеїстика та публіцистика здійснюють алокативну функцію, висуваючи на передній план саме ті ідеї та теоретичні побудови, які користуються попитом у даній культурній та соціально-політичній ситуації. У системі сучасного американського духовного виробництва така белетристична філософія, за винятком незначної кількості високохудожніх творів, органічно вписується у масову культуру і користується її кодом, потрапляючи до контексту масової культури, філософсько-педагогічні ідеї та конструкти редукуються до власних життєвих коренів, які містифікуються з метою надання їм підвищеного евристичного потенціалу.

Формально-стильова визначеність філософсько-педагогічно орієнтованої літературної продукції також впливає на її прогностичні можливості. Вони зводяться до двох варіантів. Перший фактично є універсальним радником. Його конкретна ситуативність належить до розряду квазіутворювань. Адже тут йдеться про надситуативність, яка, щоправда, існує у межах літературного хронотопу. Окремо слід сказати про популяризацію біхевіористських та прагматичних схем, які саме завдяки публіцистичному спрощенню, схематизації, ретрансляції у семантику буденної свідомості перетворюються на здобуток масової педагогічної культури. Зауважимо, що переконлива критика названих філософсько-педагогічних напрямів здійснюється, насамперед, літературно-художніми засобами. Є всі підстави, щоб вважати зразком такої критики роман-антиутопію О. Хакслі «Цей дивний божевільний світ», що розкриває парадокси прагматичного і біхевіористського філософсько-педагогічного мислення, його соціальний утопізм. Щодо другого варіанту, то він обмежується поточною актуальністю, прагненням до конкретної локалізації ситуації.

Однак слід зауважити, що в американській традиції і саме другий варіант так званого «літературного» філософування набуває поширення, стаючи своєрідним рупором філософсько-педагогічної культури і навіть індикатором змін, що відбуваються у суспільній свідомості (див. 2). Наявність такого роду публікацій в американських засобах масової інформації свідчить, що вона користується попитом, виступаючи зв'язуючою ланкою між науковцями-теоретиками у різних галузях людинознавства, педагогами-практиками, батьками і дітьми. Проте ми хотіли б також звернути увагу на те, що філософсько-педагогічні роздуми належать до духовної культури сучасного суспільства. Їх соціально-цементуюче значення посилюється у зв'язку з тенденцією перетворення статичних суспільств у динамічні, яка дуже чітко простежується у американській історії.

Сучасне філософування – а це торкається не тільки його педагогічної тематизації – прагне максимально наблизитись до масової свідомості, час від часу покидаючи терен суто теоретичних конструкцій. Одним з пояснень такого низходження «світу ідей» може служити внутрішня потреба динамічного суспільства у саморегулюванні, здійснення якого передбачає наявність критичної філософської рефлексії суспільної системи, а також усвідомлення

шляхів оптимального виховання і освіти підростаючого покоління. Цікаву гіпотезу, що співзвучна нашим міркуванням, наводить А.С. Ахієзер. Він пише: «Сьогодні у нашому складному світі є добре відомим потужний фактор, який стимулює неспокій філософування. Це усвідомлена НЕБЕЗПЕКА, її потоки, що у постійно наростаючих масштабах пронизують усе життя суспільства і кожної окремої людини. Філософування стимулюється виникненням небезпеки, однак лише усвідомленої, точніше такої, що знаходиться у процесі засвоєння. Філософування виступає як шлях, спосіб, форма цього засвоєння у його всезагальній формі, але вона реалізується, актуалізується, конкретизується, перетворюючись на рішення, на формування суті лише через діяльність суб'єкту кожної особистості (1, с.5).

Отже, джерелом філософування з чітко визначеною педагогічною інтенціональністю цілком вірогідно стає небезпека дезорганізації культури, що загрожує стабільності культурного життя в цілому. Ознаки такої небезпеки постійно дають знати про себе у суспільстві з посиленою динамікою соціальних процесів. Для мультикультурного суспільства, яким є США, названа загроза існує не тільки потенційно, але є дійсністю повсякденного життя: постійна міграція населення, поповнення його за рахунок нових переселенців постійно спонукає шукати шляхи до посилення і прискорення процесів соціальної та культурної організації на різних рівнях суспільного життя. Йдеться не стільки про інтегративні процеси з утворюванням груп та спільнот, здатних до самоідентифікації, скільки про навички самовиховання та самоосвіти як першорядних вимог, що висуває до людини сучасна цивілізація.

«Фаховість» філософії виховання і освіти, як вона розглядається американськими теоретиками, полягає не у громіздких теоретичних побудовах, а у сприянні створенню нової форми інтелектуального життя, отже, у подоланні інституалізованої філософії і перетворенні її на активний культурний чинник.

Література

1. Ахієзер А.С. Об особенностях современного философствования // Вопросы философии, 1998. — № 2.
2. Соболев О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. К., 1997.
3. Gutek G.L. Philosophical Alternatives in Education. Colombo, 1974.
4. Power E. Philosophy of Education. N.Y., 1982.
5. Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1997.

ИДИОГРАФИЗМ В НЕМЕЦКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ

В эпоху Нового времени «западный человек верил, что структура мира рациональна, что реальность по своей организации сходна с человеческим интеллектом, а точнее, с такой формой человеческого разума, как разум математический» [5, 81]. Естественнаучные, теоретические знания о природе догматически применялись для объяснения исторической и общественной жизни человека. В ментальность эпохи входят и становятся общекультурным достоянием идеи однородности мира, представление о мире как системе движения, основывающейся на принципах каузальности. Причем механизм движения выражался через законы механики и математики.

Однако впоследствии убеждение о единообразном развитии всех народов было отвергнуто. Естественнаучный метод вступил в противоречие с самим предметом гуманитарного исследования. Уже в трудах И. Канта ставился вопрос о возможности совмещения взгляда историка как на единый, направляемый закономерностью прогрессивный процесс и наличия в ней индивидуально-личностного измерения, связанного с реализацией свободного саморазвития человека.

В XIX веке философами был воспринят сциентизм, заложенный в эпоху Просвещения, а кантианская ориентированность на науку вопрошала о метафизических основах методологического дуализма естествознания и гуманитарных наук. Немецкие философы Баденской школы разрешали этот дуализм в логических позициях исследования природы и истории.

Неокантианцы не приняли деление наук по предмету, апеллируя тем, что факты действительности являются общим предметом для любой науки. И если даже считать, что история сосредотачивается преимущественно на фактах духовной действительности, то и этим она не была отделена от естественных наук, так как духовными фактами интересуется целый ряд их, как то: психология, социология, этнография. Отсюда следовало, что классификация наук по предмету или содержанию неизбежно приводит к подчинению истории психологии, как общей базе всех духовных наук, к установлению так называемых исторических законов и т.д., то есть к трактованию истории как одной из естественных наук или же как лишенную ее наличного в ней конкретного своеобразия.

Заметив, что в гуманитарной сфере единичное, индивидуальное ценно само по себе, в то время как в естественных науках оно интересно только в той связи, какая ведет к общему, Виндельбанд и Риккерт разделили науки на формулирующие законы [номотетические] и описывающие особенное [идиографические]. Такая методологическая ориентированность в самой постановке проблемы - различие в отношении наук по природе и наук о духе к своей эмпирической базе - задавала собственно логический каркас оппозиции этих двух сфер знания.

По мнению Г. Риккерта, логический дуализм наук определяет отличительные особенности самого исторического факта, данного не прямо, как в естествознании, а непосредственно, через материалы, представляемые историческими источниками. Поэтому историк не может прямо узнавать свои факты и почти всегда должен умозаключать к ним от сохранившихся следов. Обычно в истории, подчеркивал Г. Риккерт, «объект наблюдения и объект исторического изложения, стало быть источник и факт, не совпадают» [3, 279]. Поскольку исторический факт, как правило не является непосредственно данным историку материалом, центральное значение в исторической науке приобретает вопрос о существовании объектов. Если в естествознании «нет надобности специально подчеркивать существование его объектов», то в исторической науке экзистенциальные суждения имеют принципиально иное значение. Для историка, который постоянно говорит: «Это было так, а то было иначе», суть дела состоит именно в утверждении и обосновании чисто фактической истинности таких суждений» [3, 283].

Э. Мейер, опираясь на общую философскую основу баденской школы немецкого неокантианства, исходит из того, что «история есть систематическая наука, вследствие чего она представляет из себя нечто иное, как»... повествование о бесконечной массе некогда имевших место единичных фактов» [1, 3], которые только и должны «служить фундаментом исторической науке», но не теоретические построения. Г. Риккерт отмечал невозможность воспроизведения или отображения объектов в истории, а, скорее, преобразующее их понимание: «...знание индивидуальности какого-либо объекта отнюдь не является отображением его в смысле познания» [3, 279].

Таким образом, теория познания немецкого неокантианства рассматривала науку лишь как формальную систему понятий, создаваемых мышлением. Отсюда ограничение сферы исторических законов лишь «бытием в сознании». Именно сверхиндивидуальное сознание обрело у них онтологический характер фихте-гегелевской направленности.

Виндельбанд и Г. Риккерт вышли на позицию неохистеизма — человек есть субъект истории, поскольку он сам устраивает свою судьбу в мире его жизни, т.е. является свободным самостоятельным существом. Однако признавать человека «вещью в себе», как это получалось у Фихте, неокантианцы не могут, поскольку он — субъект опыта. Поэтому предпосылочная роль человека в истории должна обретаться в самом историческом опыте, будучи в то же время предусловием существования самого человека. Таким принципом исторического самоопределения человека выступает у них понятие ценности.

Центральным понятием теории ценностей становится понятие индивидуальности в смысле соединения фактического и идеального, того, что дано природой и обстоятельствами, и того, что эстетически задано. Сама по себе эта мысль восходит уже к романтикам и к тесно связанной с ними немецкой исторической школе, а в дальнейшем высказывалась В. Дильтеем. Они стремились не только обрести из историко-индивидуального созерцательно-всеобщего, значимую идеальную систему ценностей из исторических индивидуальностей и соотносить ее с ними, но и видеть в самой системе ценностей историческое деяние и тем самым индивидуальный синтез настоящего. Однако это оказалось подлинной трудностью и для неокантианцев, поставивших понятие индивидуальности в центр логики эмпирической истории.

По Г. Риккерту, история, направляющая наш интерес на конкретное, является единственно подлинной наукой о действительности. А чтобы отразить бесконечное многообразие индивидуальных событий и явлений в понятиях, «история должна... проводить границы в непрерывном течении действительного бытия, превращая его в обозримую прерывность» [4, 63]. Исторически может быть признано лишь то, что обладает особым значением для исторического развития, что определяется путем «отношения к ценности». Здесь под ценностью понимается не тот или иной человеческий идеал, а некий объективный критерий по ту сторону всех возможных объектов и субъектов, в мире нравственного должностного. Таким образом, индивидуальное у Риккерта означает не противоположность обществу, типу, массе или общей связи, а противоположность абстрактности общего закона, следовательно, единичность, неповторимость и особенность предметов. Единичные, неповторимые и особенные предметы истории, являющиеся ли эпохой, культурной тенденцией, государством или народом, отнюдь не лишены понятийного характера. Только общее понятие здесь — не понятие закона в его отношении к его элементам, не абстрактное постижение всегда одинаковых процессов, а все еще созерцаемое присутствие бесчисленных процессов в охватывающем их целом.

Проблему ценностей и оценок в культуре, в том числе и прежде всего — в историко-философской традиции — разрабатывал Виндельбанд. Он разграничил науки и философию: наука имеет дело с реальностью, философия — прежде всего с оценками этой реальности. Философские системы создаются конкретными людьми в определенной, неповторимой относительно каждой эпохи, среде, но выражают вместе с тем различные аспекты и нюансы универсальных трансцендентальных ценностей. И здесь становится ясным, что понимание историко-культурного процесса предполагает его осмысление в широком культурно-историческом контексте.

В лекции «Философия немецкой духовной жизни XIX века» Виндельбанд пытается выяснить, как связаны различные духовные феномены, типы и мотивы мировоззрения с общим историческим развитием немецкой нации в XIX веке. Таким образом, дух требовал большей глубины жизни и черпал ее самыми различными способами из истории. История противостояла натурализму и требовала от философии обоснования ее притязаний.

Г. Риккерт различает исторические материальные культурные блага и надисторические абстрактные культурные ценности, которые лишь накладываются на первые. Отсюда противопоставление жизненных и культурных ценностей: жизнь служит лишь материалом для полагания мыслей или ценностей. Чувственности или жизни отводится более обширная сфера, причем в нее включается также история. Поэтому культура во всех ее творениях чужда для Г. Риккерта жизни. Он выводит следствие для истории: как эмпирическая наука она должна быть чуждой жизни и несозерцаемой, просто системой логических значимостей.

Отрицая существования объективных законов исторического развития Риккерт утверждает теологический принцип, историческую целесообразность как единственно возможный принцип исторического развития, а также и образование понятий. Понятие — не копия исследуемого объекта, оно теологично, т.е. существует формально-логический принцип и та целевая установка, которая априорно дается сознанию из мира ценностей. Индивидуальное же историческое явление ценно именно в той степени, в какой оно способствует осуществлению этой абсолютной, идеальной и вечно недостижимой цели. Поэтому метод исторического исследования теологичен, т.е. руководствуется не соображениями причинности, а исходит из взаимоотношения средств и целей. Ограничивая таким образом притязания объективных закономерностей, Г. Риккерт стремится предоставить простор свободному нравственному деянию, индивидуальному поступку. Не случайно в дальнейшем его теоретический интерес в основном был направлен на изучение философии жизни, экзистенциализм, связан не столько с проблемами познания, сколько с миром человеческих поступков. Смыслжизненными проблемами и поиском единства познавательной и этической точек зрения всегда была заинтересована именно русская философская мысль.

Однако точки зрения отнесения явлений и народов к культурным ценностям из сферы исследования историка исключаются целые народы. Г. Риккерт говорит об исторических и неисторических народах [3, 485]. Конкретный историографический пример такого подхода к оценке исторических явлений — исследования Э. Мейера. Он прямо говорит, что «... исторический интерес направлен преимущественно на изучение культурных народов и... последние тем интереснее для историка, чем они выше стоят на лестнице культуры» [2, 131]. Отсюда становится понятным, почему из изложения Э. Мейера, при всем его стремлении к универсальности, исчезли важнейшие районы развития человеческой культуры [например, Китай]. Вероятно, они не совпали с формулировками теории ценностей.

С этих позиций возможно в сущности только обособление отдельных сфер культурных ценностей и, пожалуй, описание их развития, но характеристика целых эпох, периодов и культурных единств невозможна. Возникает только описание исторических компонентов систематических наук о духе. «История становится арсеналом примеров для теории ценностей, а обращенная к истории открытость ее системы означает лишь предоставление места для новых непредвиденных исторических примеров. История становится здесь. Как и у Шлеермахера, иллюстрированной книгой этики, а теория ценностей или этика — книгой правил и категорий для истории» [6, 378].

Эту систему ценностей интересует только настоящее и будущее, а отношение к истории состоит только в ее открытости для новых будущих примеров, которые могут быть включены в систему ее категорий. С помощью прошлого иллюстрируется система ценностей. Действующий и образующий человек в своем положении между прошлым и будущим вообще не принимается во внимание как сила, творящая, исходящая из прошлого. Подобный метод превращает историю в иллюстративный материал рациональной системы ценностей.

Неокантианцы открыли путь для исторической логики, которая благодаря этому возродила историческое мировоззрение наряду с естественнонаучным, открыла взору второй мир, существующий наряду с миром природы. Основная тенденция этого направления состояла в сознательном отвлечении познания от целостности процесса жизни, выведении познания из субъекта, из самого мышления с его априорными законами. Индивидуализирующее мышление дало нам крупнейшие достижения в изображении конкретного, особенного.

Однако дальнейшее развитие исторической науки продемонстрировало крайности индивидуального метода. Уже О. Шпенглер, А. Тойнби использовали генерализирующий, типологизирующий метод. Многомерности истории можно достичь устранением барьеров, которые отгораживало узкие области политической истории от других исторических явлений. Необходима открытость смежным наукам, особенно социальным.

Литература

1. Мейер Э. Теоретические и методологические вопросы истории. М, 1904. — с.3.
2. Методология исторического познания и буржуазная наука. Казань, 1977.
3. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб, 1903.
4. Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.
5. Ортега-и-Гассет Х. История как система. Вопросы философии. — 1996. — №6. — С.79-103.
6. Трельн Э. Историзм и его проблемы. М, 1994.

"ВЕЛИКАЯ ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ" МИРА ВЕЩЕЙ: ЭКФРАСИСЫ В РОМАНЕ Ф. РАБЛЕ "ГАРГАНТЮА И ПАНТАГРЮЭЛЬ"

"...В книге моей вы обнаружите совсем особый дух и некое, доступное лишь избранным учение, которое открывает вам величайшие таинства и страшные тайны, касающиеся нашей религии, равно как политики и домоводства".

Ф. Рабле

Роман Ф. Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль" является выдающимся произведением Ренессанса. На протяжении многих лет ученые неоднократно обращались к творению писателя-гуманиста, выходили исследования по истории корабельного дела, писали о проблеме воспитания, о состоянии медицины в эпоху Возрождения, о взглядах Рабле на архитектуру и живопись. Попытаемся и мы, рассматривая функционирование декоративно-прикладного искусства в эпоху Ренессанса, обратиться к роману "Гаргантюа и Пантагрюэль". Почему именно этот роман? Потому что Ф. Рабле наиболее полно осветил быт простого горожанина, тогда как большинство гуманистов отдавало предпочтение показу светской жизни аристократии. Декоративно-прикладное искусство еще не отделилось от ремесла, но его произведения стали неотъемлемым атрибутом светской жизни. Наличие у индивида той или иной вещи, а чаще богатство костюма определяло его место на иерархической лестнице. Отношение же к вещи бедных слоев населения никогда не рассматривалось, тогда как именно в этот период изделия декоративно-прикладного искусства значительно расширили свои функциональные границы. Например, во Франции XVI века в домах простых людей появляется посуда из олова для повседневного обихода, а также "парадная, которую выставляли на показ для гостей и обычно не употребляли" [4, 310]. Кроме того даже неискушенный читатель обратит внимание на большое количество экфрасисов (описаний произведений искусства) в тексте романа. Мир вещей в контексте смеховой народной традиции, а также значение экфрасисов и будет предметом нашего исследования.

В произведении Франсуа Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль" предметно-бытовая среда рассматривается с двух позиций. Первая — это народно-площадная культура (1, 2, 3 книги романа). Показ пиршеских образов, обилие еды, посуды, одежды создает атмосферу изобилия, избыточности, чрезмерности. Например, эпизод из описания костюма "маленького" Гаргантюа: "на камзол пошло 1800 локтей синего бархата, очень яркого с вышитыми вокруг прелестными виноградными лозами, а посередине с кружками из серебряной канители, перепутанными золотыми кольцами со множеством жемчуга. Этим хотели отметить, что в свое время он будет хорошим пьяницей" [5, 30]. Столь же пышно описаны и другие детали одежды: шляпа, башмаки, плащ, гульфик, пояс, кошелек.

Перегруженность в украшениях — одна из отличительных черт декоративно-прикладного искусства Возрождения. Изобилие декора мы встречаем в архитектуре, в витражной живописи. Часто гармоничная и тонкая орнаментация подменяется громоздкими рельефными композициями. Культ роскоши привел к повсеместному распространению ювелирного дела. В моду вошла золотая посуда, которая украшалась драгоценными камнями и цветными эмалями. Немецкие ювелиры создают оригинальный тип кубков для вина с красивым чеканным узором и рельефным изображением воина или мифологического героя [4, 329]. Французский двор щеголял нарядами, эскизы вышивок к которым по заказу Франциска I делал Рафаэль. Впоследствии Генрих II был вынужден издать указ, направленный против роскоши, который, впрочем, не возымел действия. Мода заняла одно из первостепенных мест в повседневности индивида. Вопросы двойственного характера моды нашли отражение в трудах просве-

тителей: с одной стороны мода вносила гармонию, красоту в бытовую среду индивида, с другой — овладевала всеми его помыслами, манипулировала человеком. В своем сочинении Рабле не только высмеивает наряды, которые были сшиты по тогдашней моде, его смех носит откровенно инвективный характер. Особенно ярко это прослеживается в сценах с Панургом: "...у него был карман, набитый мелко натертым молочаем. В этот же карман он клал прекрасной работы носовой платок... Находясь в дамском обществе, он заводил речь о белье... А затем вытаскивал свой носовой платок и говорил: — Посмотрите, вот это так работа! Это шитье Фунтиньяна или Фонтараби! — И встряхнув его у самого носа дамы, заставил ее чихать без отдыха часа четыре. А он в это время ... как жеребец, а прочие дамы со смехом говорили ему: — Что с вами, Панург? Ну и звуки!

- А это я контрапунктом вторю музыке носа этой дамы, — отвечал он". [5, 166].

Платок служил приманкой для модниц, а затем следовало наказание. С этим же героем связан еще один интересный эпизод. Панург затеял судебный процесс против дам: "...городские модницы этого города — по внушению дьявола, — придумали такие высокие воротники или шали, которые закрывают им всю грудь, так что нельзя даже руку просунуть, так что застежка сзади, а спереди все закрыто, чем любовники и вздыхатели и созерцатели не были довольны" [5, 168]. Автор не просто высмеивает громоздкость и пышность нарядов, он не пишет о том, что это неудобно или некрасиво. Рабле, сообщая наряду функцию обольщения, кокетства, показывает его неуместность и нелепость как орудия соблазна.

Идеалом для Ф. Рабле служат одежды монахов и монахинь Телемской обители. Писатель дает подробнейшее описание всех деталей туалета женщин и мужчин. Вот лишь небольшой отрывок: "Башмаки, бальные ботинки и туфли — яркого лилового или красного бархата. Сверх рубашки надевали корсет из шелкового камлота, поверх которого надевали кринолин из белой, красной, серой или каштанового цвета тафты, сверху — юбку из серебряной, с золотыми прошивками, тафты в рубчиках, или, по желанию и в соответствии с погодой, из атласа, из шелка, дама или оранжевого, коричневого, зеленого, пепельного, синего, желтого, светло-желтого, красного, кирпичного, белого бархата, из парчи золотой и серебряной, с канителью и вышивкой, соответственно праздникам..." [5, 117]. Далее автор, характеризуя головные уборы, подчеркивает, что в основном "все строго следовали французской моде, ибо она солиднее других и целомудреннее" [5, 117]. Для Рабле хороший вкус в одежде, утонченная обстановка неразрывно связаны с этикетом, с хорошими манерами. Вульгарно одетый человек смешон, и поведение его вызывает смех. В Телемском аббатстве "и мужчины и дамы так симпатизировали друг другу, что те и другие ежедневно одевались одинаково" [5, 117]. Таким образом костюм помимо своей утилитарной нагрузки (костюм — как одежда), активно участвует в межличностном общении индивидов (костюм — как знак).

Обилие наименований блюд, одежды, кухонной утвари тесно связано с политическими процессами, происходящими в XV-XVI вв. во Франции. Возрождение, начавшись в Италии, стремительно распространяется на другие страны. В искусстве, в быту это проявлялось в подражании итальянскому стилю. Как правило многие предметы, изделия декоративно-прикладного искусства попросту заимствовались. Включаясь в функционирование они существенно преобразовывали традиционную готическую обстановку. Старые вещи получали новый статус. Эти процессы тоже отражены в романе, Рабле превращает вещь в подтирку, переключая на предмет не свойственные ему функции... "Однажды я подтерся бархатным кашне одной дамы и нашел это неплохим, потому что мягкость шелка доставила очень большое наслаждение. Другой раз шапочкой — то же самое. Третий раз — шейным платком; затем — атласными наушниками; но чертова куча золотых шариков ободрала мне весь зад" [5, 38], затем в перечислении следует мартовская кошка, шляпа пажа и т.д. Таким образом автор помогает читателю по-иному воспринимать форму предмета, материал, его размер. Разрушая стереотип, соотнося вещь с материально-телесным низом, Рабле заставляет читателя ценить изделие прежде всего за его качество: мягкость шелка, атлас наушников. В зависимости от новой функции происходит дифференциация шляп: гладкие, шерстистые, ворсистые-бархатные, шелковистые, атласные (более подробно этот эпизод разбирается у М.М.Бахтина) [1, 408-410]. "Это одна из страниц той великой инвентаризационной описи мира, которую производит Рабле на конец старой и начало новой эпохи мировой истории"

Если в первых трех книгах романа перечисляются названия изделий декоративно-прикладного искусства, то в последних автором даны очень подробные экфрасисы. Последние две книги описывают путешествие Пантагрюэля и его товарищей к оракулу Божественной Бутылки. Первый остров, который посетили путешественники — остров Медамоти (то есть Несуществующий). Друзья сразу попадают на ярмарку, где продаются картины, гобелены, а также все, что “интересно своим взором и зрелищностью. Правит островом король Филофан (в переводе — любитель являть себя чужим взорам), вместе с братом своим Филотеамоном (любитель посмотреть, жадный до зрелищ). Каждый из путешественников сделал покупку по своему вкусу. Пантагрюэль купил трех единорогов и таранда, а также серию шпалер (78 штук), изображающих жизнь и деяния Ахиллеса, юность его, описанная Папинием, затем — деяния и ратные подвиги, прославленные Гомером; смерть и погребение, описанные Овидием и Квинтой-калабрийцем. Наконец изображалось появление его тени и жертвоприношение Поликсены, согласно описанию Еврипида” [5, 335-336]. Шпалеры в XVI веке во Франции — одно из самых распространенных украшений дворцов и замков. Действительно Франциск I всячески покровительствовал мастерам, изготавливающим шпалеры, при Фонтенбло была создана шпалерная мастерская. В конце 1690-х годов Фонтенбло перестраивается. Итальянские художники совместно с французскими создают один из самых значительных памятников французского Возрождения — галерею Франциска I. Еще в начале XVI века в искусстве Франции господствовали ветхозаветные и новозаветные сюжеты. Все убранство галереи свидетельствует о произошедшем сдвиге. Фрески изображают сцены из греко-римской мифологии, причем тема флоры и фауны отеснена на второй план, центральное место в произведениях занимает человек. Между фресками Фонтенбло и шпалерами Рабле много общего.

Литература и искусство того времени часто обращались к аллегорической форме. Ронсар в “Гимне осени” советует “уметь завуалировать суть вещей под сказочным покровом, который их окутывает” [2, 101]. А Рабле отмечает, что “суть сладостных книг спрятана, подобно мозгу в кости” и приглашает разгрызть кость, чтобы “добиться до сути пифагорейских символов” [5, 16]. Непосредственно в составлении программы фресок писатель не участвовал, но общность замыслов настолько красноречива, что роман “можно назвать комментарием к фрескам, подобно тому, как фрески Фонтенбло помогали понять замысел и стиль созданной Рабле необычной эпопеи” [3, 81]. Не случайно фреска “Воспитание героя кентавром Хироном” имеет свой аналог в романе. Для писателя воспитание, основанное на гуманистических идеалах — важнейшее условие становления человека. Покупка Пантагрюэлем шпалер, изображающих подвиги античного героя, должна была навести читателя на мысль об их сходстве. Но для Рабле Пантагрюэль — не копия Ахиллеса, это человек нового мировоззрения. Идею разумной преемственности античного наследия — вот что хотел показать автор. Сам же остров Медамоти является аллегорией чистого, правдивого искусства.

Заезжают телемиты и на остров г-на Гастэра, первого в мире мастера искусств, который “делает добро миру тем, что изобретает для него все искусства, ремесла, всякие приборы, машины, приспособления... И все ради желудка” [5, 414]. С первых строк характеристики правителя острова ясно, что его страна — страна лживого искусства. Но Рабле усиливает акцент, вводя в повествование описание одежды обитателей острова. “Обычно они ходили в масках, наряженные и в таких странных одеяниях, что просто диво” [5, 414]. Далее автор остроумно сравнивает изобретательность природы при сотворении раковин и цветов с изобретательностью в одежде придворных г-на Гастэра — и то и другое “приводит в удивление” [5, 412]. Как видно из текста, костюмы островитян описаны очень бегло, но наличие маски (аллегория лжи) и саркастический тон подтверждают нашу догадку. Остров г-на Гастэра — аллегория искусства, служащего низменным целям, обману и надувательству.

Затем на своем пути среди множества островов герои посещают остров Фриз, на котором расположена Атласная страна, “где ни деревья, ни трава никогда не теряли ни листы, ни цветов, ... ибо были они из дамаской ткани и дамаского бархата” [5, 493]. Правил страной уродливый, слепой, со множеством ушей старикашка — Наслышка. Обо всех вещах он судил

понаслышке и говорил без умолку на семи языках одновременно. В повествование Рабле снова вводит экфрасис — бархатный ковер с изображением листьев мяты (здесь присутствует игра слов: *menthe* по-французски “мята”, *mentir* — “лгать”). Помещая этот “лживый ковер” возле Наслышки автор дает ключ к правильному прочтению данной аллегории. Мнимое великолепие не ввело в заблуждение героев: “Я долго здесь насыщал свое зрение, но от этого отнюдь не чувствую себя сытым: желудок мой прямо бесится от голода” [5, 433]. Атласная страна олицетворяет уходящую эпоху в искусстве, это аллегория живописи суверенных языческих представлений.

Самое большое количество экфрасисов у Рабле посвящено храму Божественной Бутылки. Повествование начинается с подробнейшего описания дверей: “Обе половины дверей были медные, в роде коринфских, массивные, с маленькими выпуклыми винетками, изящно эмалированные в согласии с требованиями скульптуры...” [5, 503]. Как видно из описания, двери у Рабле выполнены в лучших традициях ренессансного искусства. Пол в храме был вымощен удивительным узором (орнаментом) из камней. В эпоху Возрождения очень ценили драгоценные и полудрагоценные камни, но для Рабле они прежде всего — символ богатства недр Земли, напоминание о природе, как первоисточнике красоты. “Под портиком рисунок пола был сделан из маленьких камешков, каждый натурального цвета, служивших для изображения фигур эмблемы: как будто на вышеназванный пол высыпали в беспорядке охапку виноградных лоз..., и эта замечательная листва была повсюду”. Изображение было настолько достоверным, что Пантагрюэль и его спутники “...из страха повредить себе ноги, шагали большими шагами” [5, 503]. Наконец пантагрюэлисты увидели мозаику, изображающую битву Бахуса с индийцами, покрывающую все своды и стены подземного храма. Рабле посвящает этому экфрасису две главы [5, 504–506]. Вакхические сцены были распространенной темой декоративной живописи Ренессанса. Но мозаика Рабле иная — “его мозаика есть аллегория победы разума над инстинктами, цивилизации над варварством, человеческого над звериным, духовного над телесным” [3, 62]. В следующих главах дается подробнейшее описание “чудесной лампы, освещающей храм” [5, 506–507] и фантастического фонтана [5, 507–508]. Рабле значительно расширяет функциональное поле предмета изобразительного искусства. Если раньше вещь отображала процессы модификации предметной среды, то в последних двух книгах автор вводит в текст изображения предметов с целью правильной трактовки аллегорий, а также посредством экфрасисов знакомит читателя с собственной концепцией нового ренессансного искусства. Изображение предметно-вещной среды в романе не только помогает писателю лучше раскрыть характеры своих героев, но и передать атмосферу, царящую во Франции в XVI веке. Даже незначительная бытовая подробность, поданная Рабле в контексте смеховой народнопраздничной культуры, может многое рассказать о нравах, о вкусах, об обычаях того времени, точнее передать дух эпохи. Негативные проявления в повседневности высмеяны писателем со свойственным ему сарказмом. Подвергая резкой критике отрицательные моменты в искусстве (остров г-на Гостэра, остров Фриз), автор излагает свои взгляды, достойно представленные в экфрасисах.

Искусство, как оно трактуется Рабле, “Не просто реалистическая достоверность среды, в которой действуют его герои, — она внутренне связана с их характерами и поведением, с их мировоззрением и переживаниями; она воплощает в себе тот круг идей, который утверждает Рабле. Станковые картины, фрески, мозаики, декоративная парковая и интерьерная скульптура предстают в “пятикнижье” Рабле как “тезисы” эстетики и этики, философской антропологии и историософии...” [3, 54]. Возрожденческое движение во Франции не знало такого расцвета, как в Италии. Его путь был нелегок и тернист. Как герои Рабле, путешествуя от острова к острову, открывая новые страны, знакомясь с их жителями, разочаровываясь, огорчаясь, но — самое главное — жизнеутверждающе смеясь, находят ответы на свои вопросы в храме Божественной Бутылки, так и французские гуманисты, переосмысливая опыт античности, изучая опыт ренессансного искусства, создают свою собственную художественно-эстетическую программу. Впоследствии, во времена абсолютизма, это помогло Франции стать одним из главных художественных центров Западной Европы.

Литература

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965.
2. Герц В.К. Иконография фресок галереи Франциска I во дворце Фонтенбло и французский гуманизм XVI века /Классич. искусство Запада. — М., 1973. —
3. Кантор К. Живопись в проекте западноевропейской культуры. //Тысячеглазый Аргус. — М., 1990. — С. 81.
4. Моран А. История декоративно-прикладного искусства: От древнейших времен до наших дней. — М., 1982.
5. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. — М-Л., 1929.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ В РОМАННОМ МИРЕ КУРТА ВОННЕГУТА

Ни один крупный художник XX века не обошёл своим вниманием феномен техники. Эта проблема, занимающая одно из центральных мест в мировой общественно-политической и культурной жизни современного общества, стала предметом пристального внимания в творчестве американского писателя Курта Воннегута.

В философской мысли XX века выделяют четыре структурообразующие отношения, которые определяют способ рассмотрения данного феномена: техника и человек, техника и природа, техника и бытие, техника и социокультурный мир. Все многообразие существующих на сегодняшний день, подчас диаметрально противоположных, концепций философии техники систематизировано исходя из определённого типа отношений. Художественный мир воннегутовской прозы представляет своего рода некий конгломерат философских концепций техники: антропология и онтология, натуралистическая онтология и культурология техники находят своё художественное выражение в романах К. Воннегута. Техника и изощренные технологические усовершенствования для Воннегута не просто набор средств, а своего рода определенный тип сознания. И когда герой с таким технотизированным сознанием вступает в контакт с миром посредством технологий, «он никогда не думает, как быть великодушным, сочувствующим или любящим, но всегда, как эффективным, контролирующим, напористым»¹. Персонажи воннегутовских произведений подтверждают истинность данной философской посылки. Люди с необычайной лёгкостью отказываются от человеческого в себе, уподобляясь механизмам. Таковы Кронер, Бэйер, Анита, другие персонажи первого романа-антиутопии «Механическое пианино» или «Утопия-14» (в русском переводе), 1952., мнящие себя хозяевами жизни, высокомерно и жестоко относящиеся к «общей массе», таков великий реформатор Румфорд, герои романа «Сирены Титана», 1959г., организующий нападение марсиан (бывших землян, превращенных в марсиан путем медико-хирургического вмешательства) на Землю с «благородной целью» объединения людей общей бедою и прекращения тем самым межнациональных распрей; таковы герои романа «Колыбель для кошки»: Фрэнк Хониккер, папа Монзано, доктор Хониккер, отец атомной бомбы, изобретший ради комфорта при ведении военных действий в Африке «Лёд-9», от которого гибнет остров Сан-Лоренцо и под угрозой находится вся планета.

Предметом и целью эксперимента, предпринятого Куртом Воннегутом, стал философский вопрос, поднимаемый в трудах М. Хайдеггера, Б. Гройса, философов «франкфуртской школы»: Т. Адорно, Э. Фромма, Г. Маркузе, др., о правомерности существования подобных мировоззренческих установок в культуре, когда «поддержание мира становится делом пацифизма, опирающегося на призрак «абсолютного оружия»². С одной стороны, техника, выражая новое отношение человека к миру, является новым способом конструирования бытия, с другой стороны, формируя сугубо технический способ раскрытия бытия, техника ставит себе на службу все сущее, которое, оказавшись в этой новой для себя роли, утрачивает свою индивидуальность и уникальность, унифицируется техникой. «Человек не держит техники в руках, он ее игрушка»³ — утверждает М. Хайдеггер и вторит ему К. Воннегут. Мир и человек, для которых приёмы социальной инженерии являются альфой и омегой существования, не имеют будущего, именно поэтому превращается в груду осколков экстратеchnотизированный г. Айлиум, отправляется в космические глубины хроно-синклатического инфандибулума великий реформатор Румфорд, навеки исчезает в «каменном чреве» времени под воздействием «Льда-9» остров Сан-Лоренцо.

Тем не менее, романы К. Воннегута не дают однозначных рецептов. Расходящиеся в противоположные стороны от любой главы, ситуации, фразы, цепочки отсылающих друг к другу смысловесущих элементов, демонстрируют реальное существование диалогической сети, образуемой этими элементами. Специфика художественного мышления Воннегута такова,

что писатель изначально не ориентируется на фиксацию каких-либо нравственно-этических поступков, последующее доказательство которых обеспечивает единство идейно-художественного мира романа, а все время пытается осознать свой предмет. Здесь на помощь приходит сатира, фантастика, поэтика парадокса, иллюстрация и пр. Только будучи неоднократно повторенным, предмет мысли приближается к своему истинному наполнению. Поэтому, на наш взгляд, когда автор лишает будущего саму идею тотальной технизации, воплощённую в образах, ситуациях, мотивах, пр., это вовсе не означает, что данная идея есть идея-фикс однозначно. На развалинах технотронной тирании город Айлиум не только не прекратил своего существования, а начинает свою подлинную историю, прославляя «человеческий разум и человеческие руки»⁴, у робота «старого Сэло» из романа «Сирены Титана» голова «гудит и раскаляется от мыслей о чести, любви, достоинстве, правах, совершенстве, чистоте, независимости»⁵. Доктор Хоникер, изобретший атомную бомбу, работал также над постижением «основной тайны жизни и бессмертия», а его душа была настроена на самую высокую музыку в мире, на музыку звездных миров»⁶.

Таким образом, современное отношение между человеком и техникой имеет для Воннегута, пользуясь определением А. Кестлера, две тенденции: «Первая — дегенеративная, приводящая к застою, биологическому стиранию и вымиранию рода; вторая — альтернативная возможность реакции на такой категорический вызов, включая огромные реорганизации в структуре и поведении, вызывает биологический и умственный прогресс»⁷. Такое двоякое понимание роли техники, стремление к ее объективной оценке сближает творчество К. Воннегута с антропологическими исканиями Ортеги-и-Гассета, онтологическими идеями цитируемого нами А. Кестлера, феноменологическим анализом данной проблемы Х. Блюменбергом. Воннегутовские идеи об опосредованном характере отношений между техникой и современным бытием весьма существенны, ибо как раз и объясняют многообразие форм жизни человека XX века, неоднозначных правил, регулирующих поведение индивида. Беда современной цивилизации для писателя состоит не столько в изобретении технических новинок, сколько в отказе самих людей от права быть человеком.

Литература

1. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека. // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — С.48.
2. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии, 1993. — №3. — С.28.
3. Хайдеггер М. Семинар в ЛЕ Торе, 1963 // Вопросы философии, 1993. — №10. — С.145.
4. Воннегут К. УТОПИЯ-14. — М.: ВСЁ ДЛЯ ВАС, 1992. — С.327.
5. Воннегут К. Сирены Титана: Романы. Рассказы. — Мн.: Изд-во университетское, 1988. — С.240.
6. Там же. — С.297.
7. Кестлер А. Дух в машине // Вопросы философии, 1993. — №10. — 1993. — С. 93.

ПРОБЛЕМА ПЕРСОНАЛЬНОГО СМЫСЛА И ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ АВТОБИОГРАФИИ Н. БЕРДЯЕВА (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

Преодоление в персональной судьбе времени и приобщение к вечности происходит “на мистической глубине”, где объединяются микро- и макромиры. Это слияние осуществляется за пределами языка. Слово как дискретная единица лишь отчуждает от мистической глубины, но одновременно и обостряет этим отчуждением тоску “по иному, по трансцендентному”: “Всё моё существование — писал Бердяев, — стояло под знаком тоски по трансцендентному” (1; 9). Идеализм в этом смысле заключается в постулировании особого мира трансцендентного сущему, который содержит в себе абсолютный смысл. И приобщение к этому миру даёт понимание личной судьбы, которую обретает человек по мере осуществления возможности духовной свободы. Преодоление времени происходит в процессе осознания этой возможности, и эксплицируется в общей композиции автобиографии, которая строится не хронологически (т.е. в соответствии со временем), а тематически. Тематика, в свою очередь, концентрируется в экзистенциальных понятиях “тоски”, “одинокства”, “свободы”, “бунтарства” и др.

Этот круг экзистенциальных понятий характеризует микромир личности, тематизирует саму личность. И этот микромир может изменяться не столько в прямом соотношении и прямой зависимости от хронологии событий, сколько в соответствии с силой концентрации в центре этого круга. Внутренняя драма у Бердяева напрямую не зависит от драматизма и даже катастрофичности внешних событий (например, он неоднократно вспоминал о том, как он хладнокровно продолжал свою творческую работу за письменным столом во время бомбёжки). Относительная неизменность и независимость внутреннего мира личности от внешних событий ставит под сомнение классическую диалектику части и целого. Человек как микромир не ощущает себя в полной мере частью макромира, а сосуществует с ним как особого рода целое (целое равно части в вечности). В этом контексте некорректно было бы ставить гадамеровский вопрос о “слиянии горизонтов” этих двух миров. Как представляется, у Бердяева конститутивным является сковородиновское учение о трёх мирах. Мир человеческий тематизирует мир личной экзистенции, который, в свою очередь, отождествляется с идеальным миром свободного духа в точке трансцендентного выхода.

Особое значение у Бердяева придаётся драматическому элементу автобиографии. Экзистенциальная драма — это особая характеристика неразумной, полной иррациональных состояний земной жизни. Драматизм автобиографии передаёт чередование “тёмных” и “светлых” периодов жизни, в которых познаётся смысл.

Экзистенциальная драма не просто представляет собой чередование понятий, найденных значений событий, а она разворачивается вокруг таинственного “центра” — смысла всей жизни, который в отечественной философской традиции именуется судьбой. Судьба — это единый лейтмотив жизненной драмы, мистический смысл, понять который человек стремится до конца своего жизненного времени. Понимание собственной судьбы есть высший тип самопонимания в процессе самопознания жизненной драмы.

В этом контексте вполне естественно введение категории символа на различных уровнях его употребления. Жизненный мир не есть цепочка дискретных переживаний, как, скажем, дильтеевский “жизненный мир”. Бердяев преподносит свою персональную духовную автобиографию как мир символический. Этот мир не совпадает со всем многообразием бытовых ситуаций и он хронологически не выстроен ещё и потому, что не всякое жизненное переживание является драматическим (или драмой свободы). Только те переживания, которые передают противоречие реального события и идеального мира свободного духа, имеют отношение к “линии судьбы”. При этом противоречие между различными значениями этих миров само по себе является репрезентантом их формального единства и этим формирует символи-

ческий характер драматической ситуации. Совокупность драматических моментов жизни, имеющих символический характер, представляет собой духовную автобиографию, которая, в свою очередь, представляет самопонимание судьбы личности.

Но если противоречие как явление жизненной драмы может быть рационально познано и символичность этих жизненных ситуаций в их горизонтальной перспективе-ретроспективе может быть понято, то сам мистический центр личности, её "тайна" представляет символ иного рода. Этот вид символа ассоциирует с "чистым символом", смысл которого недоступен для рационального познания в силу его трансцендентности. "Истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Тайна личности, её единственности никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек — микрокосм и заключает в себе всё" (1; 14).

Следовательно, в самой личности, которая постигает себя посредством собственной автобиографии, содержится соотношение способности и неспособности понимания. Понятое противоречие, которое является основанием жизненной драмы, ещё не обеспечивает абсолютно-го понимания. Здесь заключается коренное отличие русского и немецкого идеализма. Если немецкий идеализм герменевтического типа явно или неявно апеллировал к абсолютному пониманию, то для отечественного идеализма характерно помещение смысла жизни, как коренного смысла человека, в символический мир, недоступный для понимания. Здесь абсолютным является непонимание, а понимание, полученное рациональным способом — всегда относительно. Однако непонимание у Бердяева сродни скорее "умному неведению", т.е. речь идёт о понимании, полученном неразумным способом, оно же (прямое понимание) с точки зрения разума является непониманием (для него).

Таинственный мир личности — это "мир мечты и воображения". Он открывает подлинную духовную реальность в отличие от реальности объективной, не подлинной. В качестве примера Бердяев сравнивает князя Андрея в петербургском салоне и князя Андрея, смотрящего на поле сражения на звёздное небо. "Биография" князя Андрея с точки зрения Бердяева есть некая совокупность таких фрагментов "общения с вечностью", с "небом", тогда как пребывание в петербургском салоне необходимо в описании для того, чтобы оттенить эти вневременные таинственные моменты. Здесь "мир мечты и воображения" не есть мир иллюзорный и нереалистический. Это способ приобщения к истинному смыслу, в процессе которого происходит понимание человеком смысла личной судьбы.

Тип самоинтерпретации Бердяев определяет как романтический и эстетический. Это характеризуется путём введения драматического элемента (драматургии автобиографии) и сопряжения объективно-фактического уровня автобиографии с "миром мечты и воображения". Но этот литературный приём не является в полной мере заимствованным из области немецкой романтической филологии.

Если филологическая интерпретация западноевропейского образца в качестве модели брала героико-романтическое повествование, в результате которого формировался миф автора, а воображение интерпретатора выполняло функцию придания особого значения объективным биографическим фактам и способствовало установлению исмдикативных связей между этими фактами, то эстетический элемент бердяевского самопознания представлял драму нелинейного образца. Драму не столько в повествовательном, сколько в символическом значении: "Дух символизируется, а не реализуется" (2; 148). Эта драма не имеет, строго говоря, повествовательного развития. Условно можно было бы обозначить её как "драматическую онтологию личности".

В связи с этим становится понятным соотношение драматического элемента автобиографии Бердяева с его неприятием эстетства в жизни. Его антипатия к эстетству и эстетам есть антипатия к поверхностности, показной красивости жизни, если она не насыщена моральным смыслом. Настоящая эстетика, по Бердяеву, возможна лишь на основании этики. Поэтому не только индивидуальная история жизни, но и вся человеческая история в целом оценивается Бердяевым как "страшная неудача" и "ужасная трагедия" (2; 79), которые имеют свой смысл. Романтизировать можно не реальную жизнь, а жизнь в мечте.

И поскольку на базе этической субстанции разворачивается драма жизни, то сила воображения проецирует такие картины, которые уносят человека в мечту, а реальной жизни

придают оттенок неудовлетворённости и отчаяния. Поэтому подлинное удовлетворение дано в акте творчества — в акте переживания духовной свободы, свободы от так называемой “жизни”, которую Бердяев по настоящему не любил: “Я почти ни от чего не могу испытать удовлетворения и именно вследствие силы воображения. Подобно Шатобриану, я ухожу из каждого мгновения жизни” (1; 33). И далее: “Я всегда чувствовал себя далёким от того, что называют “жизнью”. Я, в сущности, не любил так называемой “жизни” Я люблю не жизнь, а экстаз жизни, когда она выходит за свои пределы” (1; 33).

Понимание жизни у Бердяева не основано на любви к жизни. И здесь отвращение и даже безразличность к жизненному миру трактуется с точки зрения эсхатологии. Бренность и конечность жизни дают ощущение присутствия смерти в тех её проявлениях, где нет настоящего экстаза (свободы духа). Сегодня мы могли бы сказать, что если человек описывает свою автобиографию и при этом высказывает нелюбовь к своей жизни, то в этом есть нечто болезненное (“болезнь к смерти” Киркегора, о котором так часто упоминает Бердяев).

В эсхатологической идее кроется платоновский идеал любви, который у Бердяева приобретает вид любви к смыслу, которая выше любви к жизни; любви к духу, которая выше любви к миру. По сути, экстатический выход к смыслу и духу (духовному смыслу) представляет собой символическую смерть для жизни фактической. Эсхатология есть постоянное ощущение присутствия смерти, которая заглядывает в этот мир из мира идеального, и которая “зовёт” в этот идеальный мир, “мир мечты и воображения”. И поскольку выход в этот мир — экстатический, то он только и даёт удовлетворение, которое в фактическом объективном мире недостижимо. Экстаз творчества — путь к смерти, но смерти возвышенной, одухотворённой, метафизической.

В предельном смысле, автобиографическая драма и есть драма жизни и смерти, драма двух миров, между которыми дух осуществляет своё движение. Человек по-настоящему эстетичен, прекрасен, когда он борется на пороге своей жизни и некоей тайны, которая ему не подвластна. И в этой борьбе с *incognito* одухотворяется его персональная история. Бердяев сам отмечал внутреннее несоответствие силы духа и слабости души, под чем он подразумевал дисбаланс энергии стремления к духовной свободе (своему мистическому миру) и эмоциональной сухости в общении с людьми, которая часто компенсировалась гневом (барским самодурством). Возможно, это и предопределило его увлечение коммунистической идеей и идеями Л. Толстого (“отвращение к насилию, пацифизм и склонность действовать насилием, воинственность”; любовь к животным, которая была выше любви к людям, и т.д.).

Эсхатологический мотив открывает и драму времени. С одной стороны, эсхатологическая экзистенция особенно тяжело переживает время, т.к. трансцендирует за его пределы в вечность. Вечность же не есть будущее время, т.к. точка трансцендирования находится в настоящем. А с другой стороны, эсхатологическая экзистенция стремится к будущему как к концу времени, который должен обеспечить непреходящий характер вечности. И этот предел будущего времени, переживаемый эсхатологически, является символическим пределом. Таким образом, драма времени сосредоточена в настоящем переживании будущего времени. В этом переживании соединяются отрицание и утверждение будущего ради перехода в вечность-вневременность: “Мне хотелось, чтобы времени больше не было, не было будущего, а была лишь вечность. И вместе с тем я человек, устремлённый к будущему. Проблему времени я считаю основной проблемой философии, особенно философии экзистенциальной” (1; 39). Отрицание будущего осуществляется эстетическим сознанием, создающим “мир мечты и воображения” (вневременный мир), а утверждение будущего осуществляется религиозным сознанием, создающим “мир вечности”. Эти миры (актуально либо перспективно создаваемые) отличаются как способом отношения к будущему, так и способом создания символов. Эстетическое и религиозное здесь, как представляется, взаимодополняемы, хотя и проистекают из противоречащих оснований драматургии персональной онтологии (“неукоренённости в жизни”).

Обособление персонального мира личности Бердяева порождает её социальную драму. Основные противоречия, драматизирующие социальный портрет Бердяева — это противоречия между социальной активностью как способом социализации и асоциальностью (как активной, так и пассивной). Социальная активность представлена активным идееборческим

дискурсом, причём дискурсом не столько “за”, сколько “против”, т.е. нигилистическим. Активность нигилистического дискурса — это дань моде авангардизма начала XX века, своеобразный тип проницательской культурной коммуникации в России, который вращивался на базе определённой экзистенциальной традиции. Но в России нигилизм сочетался с эсхатологической идеей, и тем самым изменялся и строй экзистенции. Для интеллигента начала XX столетия социализация означала часто принятие нигилистической позиции и эсхатологической идеи одновременно, где эсхатологическая идея была пределом и вершиной, нигилистической целью с религиозным оттенком. Что касается асоциальности Бердяева, то она была его персональной тайной (тайной от общества). Можно было социализировать всё что угодно, даже бунтарство (в значении интеллектуального бунтарства), но не персональную тайну свободы. Тот, кто не прячет свою свободу — лишится её (т.е. будет социализирован). Сохранение свободы равнозначно сохранению тайны о её внутриличностном персональном присутствии. И эта тайна должна быть сокрыта маской социализации: “Я носил маску, это была защита своего мира” (1; 45).

Казалось бы, внешнее бунтарство (нигилизм) никак не противоречит внутреннему стремлению к свободе. Но Бердяев подчёркивает, что на самом деле те споры, которые он затевал, были ему внутренне чуждыми. Бунтарство на самом деле не было напрямую связано с внутренним состоянием, скорее это напоминало технику приспособления и устранения апофатического барьера с целью сохранения того, что не называлось в реестре отрицаемых качеств.

Однако бунтарство не было и ложью по отношению к социуму, т.к. содержало интенцию отрицания власти социума над личной судьбой. Маска была “вторым лицом”, однако это лицо Бердяев рассматривал как чуждое себе: “Не знаю, чувствовал ли кто-нибудь, когда я активно участвовал в собрании людей, до какой степени я далек [от них], до какой степени чужд [им]” (1; 45). Противоречие бунтарства и одиночества выражали противоречие социализируемости и несоциализируемости личности Бердяева, драматизм его отношений с обществом, дисгармонию “я” и “не-я”, неприятие обыденности. Это противоречие, обоюдоостро направленное во вне и внутрь личности, явилось и основанием внутриличностного разрыва целостности у Бердяева. Поэтому, живя в обществе, такая личность пишет: “Я постоянно трансцендирую себя. Меня притягивает всегда и во всем трансцендентное, другое, выходящее за границы и пределы, заключающее в себе тайну” (1; 47).

Такое противоречивое самоощущение согласуется у Бердяева с образом философа и поэтому предопределяет и выбор философии как персональной сферы деятельности. Философ не принадлежит миру, хотя может быть в нем активным; философия отрешается “от невыразимой тоски обыденной жизни”, “от уродства жизни”. Сегодня мы могли бы сказать, что то, что мы видим вокруг себя (наша оценка действительности), на самом деле является косвенной самооценкой, или бессознательно репрезентируемым смыслом личности во вне, то есть только урод может назвать жизнь уродливой. Как представляется, этот штрих уродства, юродивости привнесён из славянской народной культуры. Юродствующий — архетипический образ без-умства народной мудрости (поскольку профессиональные и академические философы появились в России и Украине намного позднее, и их статус в культуре не был столь высоким, каковым, скажем, был статус немецких академических философов — выразителей духа немецкой нации).

Для социального портрета философа здесь характерна несоотнесённость собственной личности с провозглашаемыми императивами. Он — носитель метафизической жалости к миру — провозглашает ад (для других), борется за свободу, которой не собирается ни с кем делиться (свобода-Бог также метафизичны), и т.д. Как представляется, в подобной ситуации разум противоречив, он не целостен, не тотален. В этом поле разумного познания (понимания) мира и собственной личности наблюдается несбалансированность критериев и векторов аналитического действия. Социальное уродство философа вытекает из противоречия жизни и религиозной этики (Бердяев: “страсти этические во мне сильнее страстей эротических”). Эрос пола философ прячет от мира, если он достаточно метафизичен. Обыденные половые отношения ввиду их несоответствия потребности персональной свободы личности, вообще не представляют интереса, как впрочем и семейные отношения. Образ “свободного философа” здесь гармонирует в какой-то степени и с образом философа Сковороды (“странника”).

Единственный достойный философа Эрос — любовь к мудрости (поиску смысла жизни): “пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла (1;84). В целом, этот социальный портрет имеет черты религиозного экзистенциализма и лишен таких личностных качеств, как волевая устремленность (воля к власти) и способность действия (т.е. действия, которые совершаются людьми, далеки от подлинного понимания смысла жизни, они метафизически бессмысленны). Но в принципе создание социального портрета как особого способа самоинтерпретации, как представляется, связано с тем, что на Бердяева оказало большое влияние учение марксизма. В данном случае уникальность автобиографического опыта Бердяева — в сопряжении социального портрета с духовной автобиографией (“Мечта и действительность” — это второе название “Самопознания”).

Это сопряжение становится возможным посредством идеи коммунотарности. Связь с внешним миром у Бердяева осуществляется на основании христианской духовной общности (соборности). Коммунотарность представляет собой социокультурное преломление соборности. При этом Бердяев различает коммуникацию западноевропейского образца (разумное взаимопонимание) и коммунотарность как духовное взаимопонимание (“духовная коммунотарность”) (2;233–238). Очевидно, такой подход обостряет противоречие цивилизации и духовной культуры, ориентированной на христианские ценности. Отсюда — трагизм самопонимания личности и коммунотарно воздействующих личностей, избравших для себя идеальную духовную целостность для выражения персональной свободы. Если основанием коммунотарного взаимодействия является символическое Слово Божье, то неизбежным является и символический характер духовной коммуникации, освобождающий человека от социокультурной реальности таким же символическим способом. Таким образом, персональная свобода мыслится скорее как свобода символическая, имеющая собственную тайну (“таинство свободы”), благодаря которой и выстраивается мифическая история персонального духа, или духовная автобиография Бердяева. Русский дух, о котором писал Бердяев, в отличие, скажем, от германского, свободу содержит в тайне и хранит эту тайну от жизни и социума. Сохранение этой тайны является гарантом сохранения персонального духа с одной стороны, но с другой — оказывается и гарантом противоречий персонального духа с окружающей человека реальностью.

В.Безносков в послесловии к “Истине и откровению” справедливо замечает то противоречие, которое сопутствует становлению бердяевского персонализма. Ключевым моментом здесь является критика Откровения, в процессе которой должен осуществляться просмотр неточных либо ложных толкований Слова. Но тогда возникает вопрос и об инстанции, содержащей эталон точного толкования Святого Писания, о котором Бердяев не может ничего сказать, поскольку персональный дух свободен в толковании от божественной воли и тем более от церковных догматов, то есть персональная духовная свобода в своем пределе безосновна. Отсюда философская критика Откровения предстает “интеллектуальной игрой”, смысл которой не в объективном “очищении” Писания от несоответствующих ей толкований, а в совершенствовании персонального духа. Писание в этом аспекте остается символическим ориентиром, а не действительной целью, к которой стремится понимающий разум. Понимание здесь есть средство духовного самосовершенствования.

Литература

1. Н.А. Бердяев. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991.
2. Н.А. Бердяев. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. — СПб: РХГИ, 1996.
3. Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1.- СПб.: РХГИ, 1994. — (Русский путь, т.1)
4. Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.
5. Н.А. Бердяев. О самоубийстве. — М.: МГУ, 1992.

СПАСЕМСЯ ЛИ ДЕТЬМИ?

Детство — серьезнейшая философская загадка. Слова великого физика о том, что понимание атома — детская игра по сравнению с пониманием детской игры, можно трактовать шире: по сравнению с пониманием Ребенка. И если Гераклиту Вечность представлялась как дитя, забавляющееся игрой в шахматы, то можно представить, с каким чувством он смотрел на малыша, подбрасывающего камешки или швыряющего их в воду.

А какие чувства овладевают нами, когда мы смотрим на детей — тех, которых произвели на свет? Нежности, умиления, радости, заботы, раздражения, досады?..

Понимаем ли мы, что дети — Вечность, с которой нам милостиво позволено поиграть некоторое время? Отдаем ли себе отчет, что они — наши проводники в Бессмертие? И не мы, их предшественники, встретим их ТАМ, а они, наши потомки, вышли нам навстречу из Вечности, чтобы ободрить, утешить и спасти нас ЗДЕСЬ.

Пока сынишка мне не улыбнулся,
Я день не начал,
Солнышко не встало,
И мир в дремучий хаос погружён.
1990

Когда усталый ты придёшь домой
и “папачка!” услышишь на пороге,
поверишь ли ты в Бога, наконец?
1991

Мой сын, мой страж, мой стриж,
мой маленький апостол,
мой верный раб, тиран и сумасброд,
о как тяжёл судьбы наточенный апостроф —
нас разлучающий насмешливый урод!
И что я без тебя — как дерево без веток
и как цветок без пчёл и барственных шмелей?
Не разживусь нигде тем драгоценным светом,
который всех богатств нужнее и милей.
1995

Некогда пойти в лес с любимой.
Некогда запустить с сыном змея.
Некогда быть счастливым.
Некогда, некогда, некогда!
1995

Мой сыночек, мой звоночек,
колокольчик милый мой!
День-деньской твой голосочек —
как струмочек озорной.

И пока звучит над бездной
эта музыка твоя,
сходит к нам Отец Небесный,
милосердие дая.
1996

Дитя раскроется во сне.
Я встану и его укрою.
Подумаю: вот так же снег
поправит Бог своей рукою
на холмике моём, чтоб мне во сне
не чудились кошмары и химеры,
а только б лился несказанный свет,
в котором счастья — выше всякой меры.
1996

О, милый неслух, юный бармалей,
прости отца, который — миф, не боле.
Я недостоин тенью быть твоей,
пить воду из ковша твоих ладоней.

Но если вдруг (судьбе-воровке — шиш!)
тебя швырнёт ко мне слепая сила,
пускай меня ты даже не простишь,
но в этом мире обрету я сына.
1998

Успеть раздарить бы себя
детям,
деревьям,
небу...
1998

Под музыку левой ноздри
и пение правой
ты слёзы, сыночек, утри:
ведь это — не рана,
царапина, ерунда...
Готовься к иному:
у Горя — ни крышки, ни дна...
Ни смысла земного.
1998

Где мать сторговывает дочь
барыге полупьяному,
мне не вмешаться. Но невмочь
нести в себе обиду рдяную,
пунцовые лепёшки щёк
бросать на сковородку буден...
О, Господи, в гробу ль забудем,
как мать сторговывает дочь?
1994

Вам доводилось видеть иногда,
как мать ведет безумного детину?
Он корчит рожи, он глядит кретином,
она ж его ласкает, как всегда.

Уже не стыд — крошечный, на слезах,
уже не боль — лишь ласка и забота,
любви печальной вечная работа —
в ее сиротских стынувших глазах.
1994

Когда маленькая точка
в конце улицы
вдруг превращается
в твоего сына,
где ты, сердце,
ау!
1997

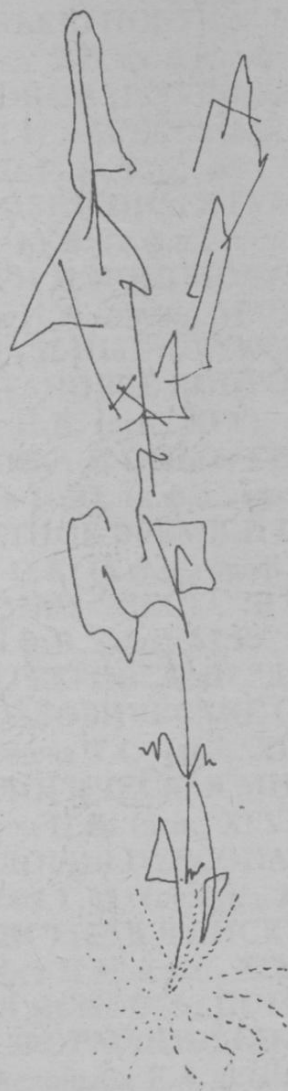
Когда влажу в пальто,
которое носили
никогда не виденные мною
дед и отец,
чувствую себя начинкой,
которую выгрызает
лакомка Время.
1998

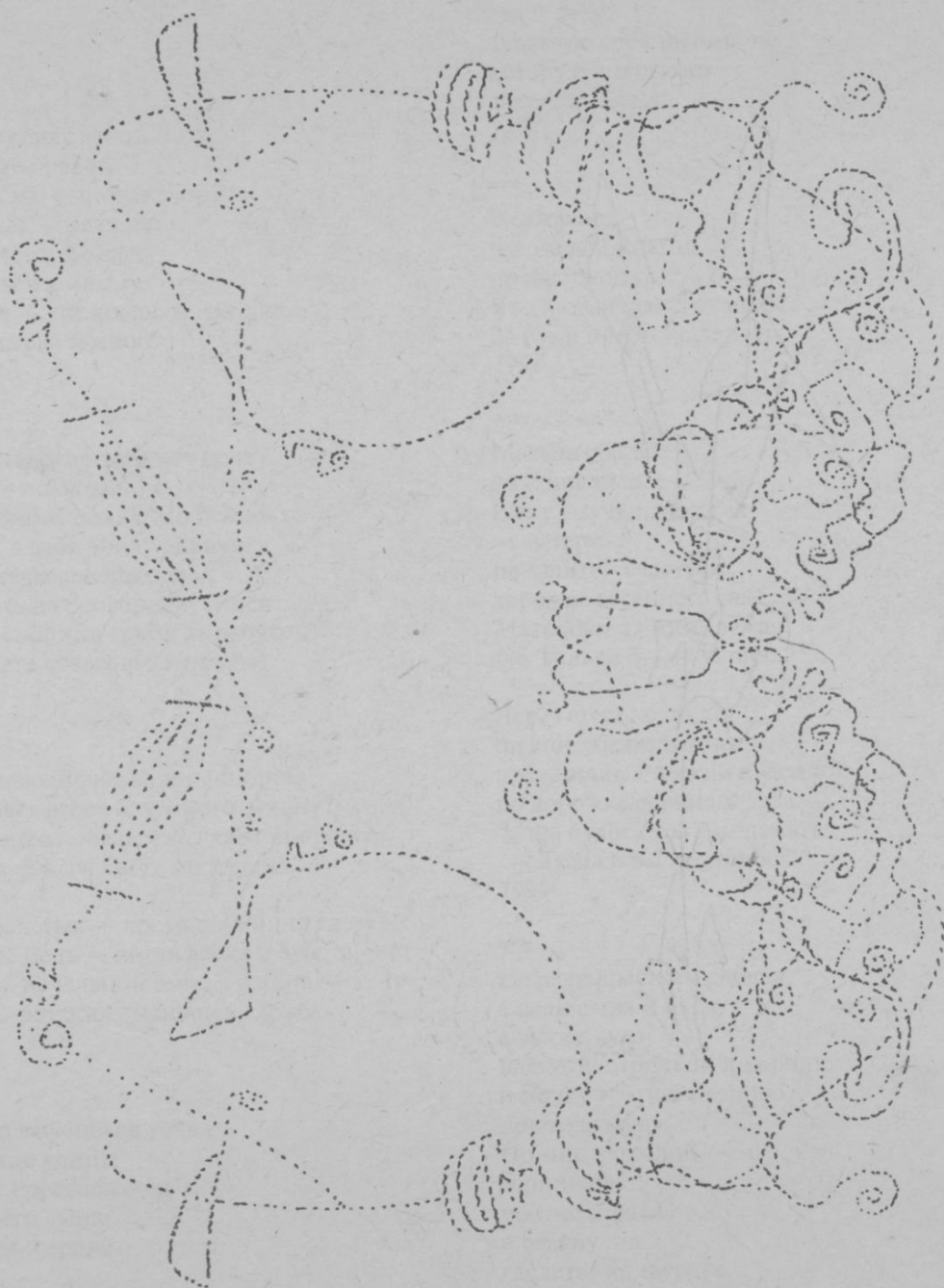
В скверике
годовалый малыш
пробует ходить.
Чем я отличаюсь от него?
За руки никто не держит.
1998

Малыш убегает
на кривеньких,
как у паучка, ножках
от матери
по залитой счастьем
дорожке весеннего сада.
Мать идет за ним, думая:
“— Только бы не ушибся!”

Через столько-то лет
он еще убежит от нее
пружинящей легкой походкой
по дорожке осеннего сада.
А она будет стоять и думать:
“— Только бы не ушибся!”
1999

Не ради красного словца,
а ради сына и отца,
а также духа
над этой строчкой я корплю
и ночку третью не сплю,
приемля муку.
Но мне наградой —
горный свет,
но мне отрада —
в бездну лет
глядеть, не шурясь...
И я, пожалуй, посижу
ещё чуточек,
покуда не усну навек
в просвете строчек.
1995





Содержание

1. Карпенко И.В. (к.ф.н., доц., ХГУ) МИР ПОВСЕДНЕВНОСТИ И МИР ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМА КОММУНИКАЦИИ	5
2. Гусаченко В.В. (к.ф.н., доц., ХГУ) ОТ СУБЪЕКТНОСТИ К ТРАНСГРЕССИИ	10
3. Загурская Н.В. (к.ф.н., преп., ХГУ) К ОСНОВАМ НАТУРФИЛОСОФИИ В БУДУАРЕ: ЦВЕТЫ И НАСЕКОМЫЕ	17
4. Алиев Ш.Г. (к.ф.н., доц., АДИ ДонГУ, Горловка) О ПРИОБЩЕНИИ К ГУМАНИСТИЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ	22
5. Кислюк К. В. (к.ф.н., преп., ХГА) МОДЕРН И ПОСТМОДЕРН В ИСТОРИИ	28
6. Рассоха И.Н. (преп., ХГПУ) СТАДИАЛЬНЫЕ ФЛУКТУАЦИИ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА	34
7. Попова Н.В. (асп., ХГУ) ПРАКТИКА И ОПЫТ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	36
8. Романов И.Ю. (к.ф.н., преп., ХГУ) СЮЖЕТНОЕ ВРЕМЯ И СЦЕНИЧЕСКАЯ ЗРИМОСТЬ	39
9. Бурова О.К. (д.ф.н., проф., ХГУ) ФЕНОМЕН "МЕСТА" В DASEIN	41
10. Попов В.В. (асп., ХГУ) ХАЙДЕГГЕРОВСКИЙ "ДАР" БЫТИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СМЕХА	46
11. Мосенцева Т.С. (асп., ХГУ) ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИНТЕРТЕКСТА	51
12. Лубенец Н.В. (асп., ХГУ) ТОПОЛОГИЯ ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	56
13. Логінова Г.М. (пошук., ХДУ) ОСОБИСТІСТЬ В ДИСКУРСІ СВІДОМОГО ТА НЕСВІДОМОГО ...	58
14. Нешерет И.Н. (асп., ХГУ) НОВАЯ ЯСНОСТЬ: ПОПЫТКА ОПИСАНИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ СО-ЗНАНИЯ	60
15. Перепелицына Е.А. (соиск., ХГУ) КАТЕГОРИЯ ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННЫХ СИСТЕМАХ ОБРАЗОВАНИЯ	65
16. Калмыкова И.А. (педагог ХОШИСТ, Харьков) ТВОРЧЕСТВО: СУБЛИМАЦИЯ ИЛИ ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕКА	67
17. Дурас С.Г. (выпускник ХГУ) О ФИЛОСОФСКОМ И КЛИНИЧЕСКОМ АСПЕКТАХ СОДЕРЖАНИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ПОНЯТИЯ	

«ИНСТИНКТ СМЕРТИ»	70
18. Городыская О.Н. (соиск., ХГУ) ЧЕТЫРЕ КРУГА ЛЮБВИ, ИЛИ БЕСЕДА С МИШЕЛЕМ ФУКО	72
19. Корчова-Тюрина С.Н. (асп., ХГУ) ЕЩЕ РАЗ О ПОЛОВОЙ ПОЛЯРНОСТИ НАШИХ ЧУВСТВ.....	75
20. Полтавцева О.Н. (соиск., ХГУ) МУЗЫКАЛЬНАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ В РЕТРО- И ПЕРСПЕКТИВНОМ ОСМЫСЛЕНИИ	78
21. Рябинина Е.В. (к.ф.н., доц., ХИПБ) СИНЕСТЕЗИЯ КАК ФЕНОМЕН МУЗЫКАЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ .	80
22. Варыпаев А.М. (асп., ХГУ) СТРАННИЧЕСТВО КАК КОМПОНЕНТА НАЦИОНАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ.....	82
23. Мачулина В.А. (соиск., ХГУ) О ВОЗМОЖНОСТИ РАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА В УКРАИНСКИХ МАСС-МЕДИА.....	89
24. Моїсєєва Н. (викл., ХДТУСГ) ВЗАЄМОДІЯ МЕНТАЛЬНОСТІ ТА ГРОМАДСЬКОГО САМОВРЯДУВАННЯ	92
25. Заветный С.А. (к.ф.н., доц., ХГУ) ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ И ЛИЧНОСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ КАК ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЕ И ВЗАИМООБОГАЩЕНИЕ	94
26. Дзьобань О.П. (ад'юнкт., ХВУ) ДЕВАНТНА ПОВЕДІНКА В АРМІЙСЬКИХ КОЛЕКТИВАХ	96
27. Кучерова Ю.И. (соиск., ХГУ) ФИЛОСОФИЯ: ТВОРЧЕСТВО ИЛИ БЕСЕДА В ДУХЕ ЗАПАДНОЙ ДЕМОКРАТИИ? (О КРИТИКЕ Р. РОРТИ Ж. ДЕЛЕЗОМ И Ф. ГВАТТАРИ)	98
28. Журженко Т.Ю. (к.ф.н., доц., ХГУ) КОНЦЕПЦИИ РЕФЛЕКСИВНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ	103
29. Дехтяр В.М. (викл., НТУУКП., Київ) ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКА АНАЛІТИКА ПОЗИТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ ВЛАДИ: ПІДСТАВИ НЕКЛАСИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОРІЇ.....	111
30. Васильев Е.А. КРИСТОФЕР ДАУСОН ОБ ИСТОКАХ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ 115	
31. Волох О.Ю. (викл., ХДУ) РУЙНАЦІЯ ТРАДИЦІЙНИХ СТИЛІВ БУТТЯ ТА ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ СПАДКОЄМНОСТІ В ОСМИСЛЕННІ ЖАНА ДЮТУРА	121

32. Радіонова .О. (к.ф.н., доц., ХГПУ) АМЕРИКАНСЬКИЙ СТИЛЬ ФІЛОСОФУВАННЯ ТА ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ	124
33. Фесенко Г.Г. (асп., ХГУ) ИДИОГРАФИЗМ В НЕМЕЦКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ	127
34. Землянищина Е.В. (асп., ХАУ) “ВЕЛИКАЯ ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ” МИРА ВЕЩЕЙ: ЭКФРАСИСЫ В РОМАНЕ Ф. РАБЛЕ “ТАРГАНТЮА И ПАНТАГРЮЭЛЬ”	130
35. Титаренко И. Л. (асп., ХГУ) СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ В РОМАННОМ МИРЕ КУРТА ВОННЕГУТА	134
36. Юркевич Е.Н. (к.ф.н., доц., ХГУ) ПРОБЛЕМА ПЕРСОНАЛЬНОГО СМЫСЛА И ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ АВТОБИОГРАФИИ Н.БЕРДЯЕВА (ПРОДОЛЖЕНИЕ)	136
37. Михаил Красиков СПАСЕМСЯ ЛИ ДЕТЬМИ?	141
СОДЕРЖАНИЕ	145

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

№ 437'99

ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

РОСІЙСЬКОЮ ТА УКРАЇНСЬКОЮ МОВАМИ

Відповідальний випусковий
Мамалуй О.О.

Складання збірника, наукове та
технічне редагування, коректура текстів,
виготовлення макету
Варипасєв О.М.

Арт-директор
Нещерет І.М.

Підп. до друку 5.07.99. Формат 60x84 1/8. Папір офсетний.
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 17,5. Умовн. фарбо-відб. 17,86.
3-00 Облік-видавн. арк. 17,93.
Тираж 350 прим, Зам. № 358. Ціна договірна.

310077, Харків, майдан Свободи, 4.
Харківський державний університет.
Кафедра філософії. Т. 45-72-71.