

K-14038

П326489

# ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТИ

K-14038  
П326489



1997



Харьков 1997





V.N. Karazin Kharkiv National University



00274593

6



# ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРИПЕТИИ

В Е С Т Н И К

ХАРЬКОВСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

---

№ 394'97

---

СЕРИЯ: ФИЛОСОФИЯ

Основан в 1966 г.

Харьковский государственный  
университет

1997



Представлены статьи, посвященные широкому спектру философских проблем и отражающие многообразие современных способов философствования — от академического до постмодерного. В отдельный раздел выделены тексты философско-художественного плана. В оформлении использован ряд авторских иллюстраций.

Для преподавателей, научных работников, студентов и всех, кто интересуется современными формами философствования.

Подані статті, присвячені широкому спектру філософських проблем, відбивають багатобарвність сучасних способів філософствування — від академічного до постмодерного. В окремий розділ винесені тексти філософсько-художнього плану. При оформленні використана низка авторських ілюстрацій.

Призначається для викладачів, наукових співробітників, студентів, а також для всіх, хто цікавиться сучасними формами філософствування.

**Редакційна колегія:**

Мамалуй О.О., д.ф.н., проф. (відп.ред.),

Бурова О.К., д.ф.н., доц. (відп.секр.),

Дениско Л.М., к.ф.н., проф.,

Култаєва М.Д., д.ф.н., проф.,

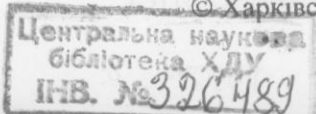
Руденко Д.І., д.ф.н., проф.

Адреса редакційної колегії: 310077, Харків, пл.Свободи, 4, Харківський Державний університет, кафедра філософії, тел. 45-72-71.

0301020000

В

97



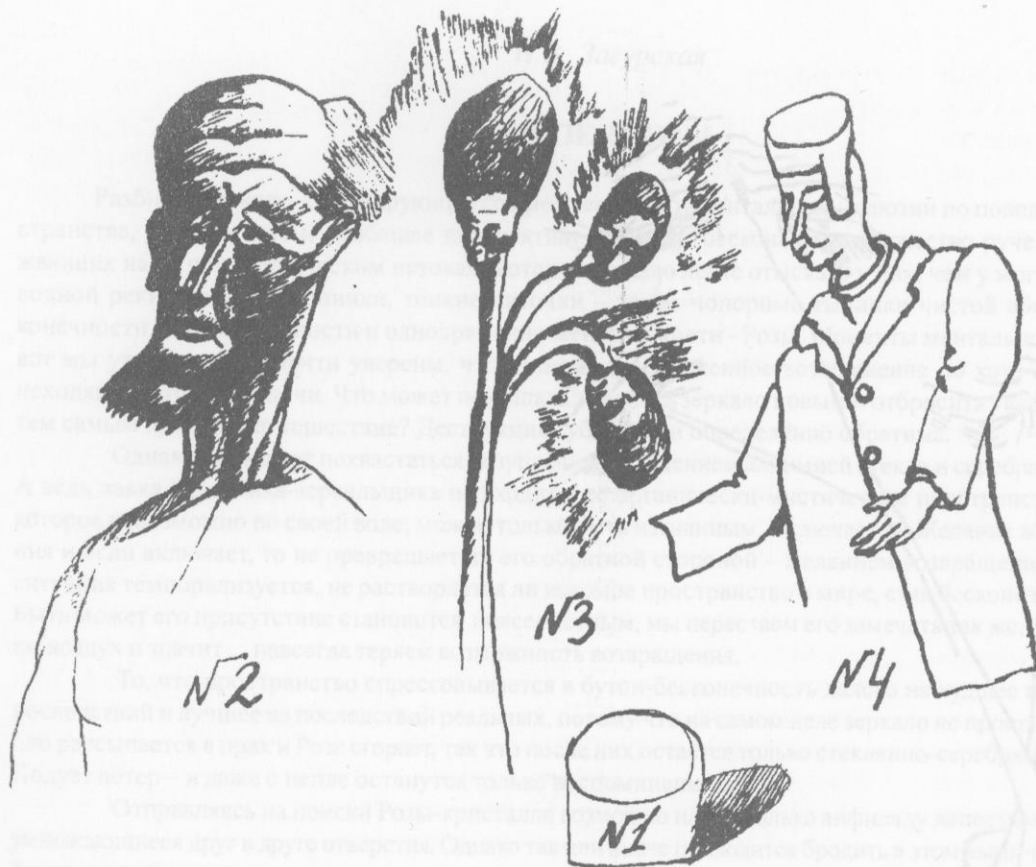


М.М. Красиков

## СЕРЕЖЕ ТАГЛИНУ В ПРЕДДВЕРИИ СОРОКОВИН

Ещё немного, сломленная ветвь,  
подирижируй этим снегопадом,  
не разбирая — раем или адом  
окончится сегодня круговерть!  
Еще немного, музыка, продлись,  
божественная музыка Вселенной,  
помедли в мире дольном, в мире тленном,  
в котором мы зачем-то родились,  
но жить не можем без тоски сердечной  
по жизни — вечной.





N1 - рожок, из которого выдано наибольшее количество  
и совместно не связанные изображения, вроде N2, N3, N4





Грибки для ботаники иногда украшаются мандарином узором



Грибы для бани иногда украшаются ленточным узором



Н.В. Загурская

## ПЕПЕЛ РОЗЫ

Разбитое зеркало, симулирующее самые псевдосентиментальные иллюзии по поводу утраты пространства, изменяющее и дробящее перспективу, образует бесконечное множество ручейков, приближающих нас к полумифическим истокам, которое гораздо легче отыскать у них, чем у могучей и полноводной реки. Водные тропинки, тонкие ниточки – точно чопорные тычинки чистой абстракции бесконечности и божественности и одновременно женственности - Розы. Моменты ментальной тупости – и вот мы уже внутри и почти уверены, что возможно немедленное возвращение по хотя и слабому, но исходящему течению ночи. Что может помешать заменить зеркало новым и отбросить увядший цветок и тем самым прервать путешествие? Деструкция субстанции определённо обратима.

Однако кто может похвастаться безупречным владением алхимией стекла и серебра имени Розы? А ведь лавка садовника-зеркальщика не входит в её органически-мистическое пространство, покинуть которое невозможно по своей воле; можно только быть изгнанным. Включает ли Желание желание изгнания и если включает, то не превращает ли его обратной стороной – желанием возвращения? А пока эта ситуация темпорализуется, не растворяется ли искомое пространство в мире, став бесконечно большим? Быть может его присутствие становится повсеместным, мы перестаём его замечать так же, как не замечаем воздух и значит ... навсегда теряем возможность возвращения.

То, что пространство спрессовывается в бутон-бесконечность далеко не худшее из возможных последствий и лучшее из последствий реальных, потому что на самом деле зеркало не просто разбивается, оно рассыпается в прах и Роза сгорает, так что после них остаётся только стеклянно-серебряная пыль-зола. Подует ветер – и даже о пепле останутся только воспоминания.

Отправляясь на поиски Розы-кристалла возможно найти только анфиладу лепестков, бесконечно умножающиеся друг в друге отверстия. Однако так или иначе приходится бродить в этом квази-пространстве. Занятие это безнадежно, однако, существуют ли другие занятия? Ведь здесь даже бездействие приводит к самым непредсказуемым результатам: воспоминание существует и действует.

Ж. Батай:  
«Солнечный анус»,  
«Собор Рейнской Богоматери» (цветов?)  
как и всё остальное.

Вот: «... Бог не даёт ему [Человеку] ни минуты покоя. Он не имеет пределов, Он крушит пределы Человека, который видит Его. Он не знает покоя, пока Человек не станет похож на Него. Вот почему Он оскорбляет Человека и учит Человека оскорблять Бога. Вот почему Он смеётся в Человеке разрушительным смехом». Но «в нас не осталось предела стра-

Ж. Жене: «Богоматерь цветов» как и многое другое.

«Когда он лежит голым, мне хочется отслужить мессу на его груди». Аромат эстетства, привнесённый в описания ситуаций грехопадения, аморальный уже сам по себе, тащит за собой новую степень аморальности как имманентного современной эстетике.

«Обладающие тонким вкусом всегда будут любить то, что они ненавидят. Это и есть, в некоторой степени, их святость, по-

«Свонз»: «Сгорающий мир», «Божьи дети» и возможно что-то ещё.

Итак, вселенская пустота как метафеминный символ. Пустота не творящая, прозрачная, готовая в-пустить что угодно, не белый цвет как комбинация всех возможных цветов, а пустота чёрная; включающая возможность выбора вообще. Да и не-выбора, не-ответа также. Она включает всё, кроме самой себя, «она последняя ошибка, которую мы

К. Маккалоу:  
«Поющие в терновнике» и ничего больше.

«Есть такая легенда – о птице, что поёт лишь один раз за всю свою жизнь, но зато прекраснее всех на свете».

Слишком много случайного в этой истории: австралийский земледelec берёт в жёны аристократку, а их внучка – известная лондонская актриса, пастор из захолустья имеет древнейшую родословную и становится кардиналом. Однако чудеса эти не чу-

стям: в небе мы обрели черноту демонов». Однако Демон — только изнанка Бога, поэтому обретаем мы не его, а плоть, вернее даже не обретаем, а помогаем обрести эту плоть Богу. Апофатика летит ко всем ... гм, чертям ли? А значит совсем не абсурдно то, что Бог имеет скелет или сам становится скелетом и цефалом, оставаясь смыслом, фаллосом, властью, но теперь Его смыслом оказывается Его же бессмыслица, Его фаллосом — Его же вагина, Его властью — его же рабство, потому что сам себе он и скелет и голова. Своды собора теперь идеальные — декорации для порноромана и, наоборот, порно-действие — идеальное действие для могильных плит. И священник как действующее лицо, который, в отличие от порнографичной самой по себе монашки, сакрализует сцену.

Совращают пока только священника, взаимозаменяемость ролей также недопустима как и обращение оппозиции Сада мучитель-жертва: Бог столь же авторитарен как и Разум. Да и соблазняется герой с трудом или же случайно: то ли ветер поднял полы пальто подруги, то ли молитва показалась стоном и

скольку это — отречение».

Аморальность эстетизируется даже тогда, когда прямо противостоит эстетике, а святое попирается ради наказания за это и приобретения ореола мученичества.

Ах да, гомосексуализм. И та же стратегия. Однако, здесь и соблазнитель, и соблазняющий — мужчины, а значит Боги (фаллос как теос и наоборот). Даже если речь идёт о групповой гомосексуальном сексе — это всё равно не язычество, каждый из них — монотеос.

Не слишком суверенный священник с телом атлета и двое лесорубов: причина — горящий окуроч, результат — «звёздное семя». Действие происходит в хазарской Венгрии — оплоте европейского политеизма и монотеосы растворяются в нём. Переход (а он присутствует вполне зримо: цыгане-космополиты, готовые «покачать» ногами, где-то совсем рядом) недостаточно безболезнен: не только представлять собой Бога, но и стать святым самому, преступая законы природы и прокреативности. Святой — преступник уже наказанный, он — на эшафоте или смертном одре...

Некая дама по

совершаем». Не совершить её также невозможно. Нельзя сказать, что это нигилизм, ведь пустота женственности не абсолютна — это пустота внутри чего-то. Герой остаётся наедине с воспоминаниями «того, о чём он никогда не говорил» внутри пустоты, он — Пруст, ведь «последний раз он любил женщину тысячу лет назад», ведь он находится внутри неё, не подозревая об этом, а также о том, что пустота его не держит. «Дыра в небе» — умножение антитусущностей сверх необходимости, анфилада зеркал-лепестков, монада как спора бесконечности в пустоте как бесконечности уже реализованной. Так что же это за «дыра в небе»? Конечно же солнечный анус, анус Бога! «Секс, Бог, Секс». Однако Он предпринял нужный ход на шаг раньше и «проклял солнце» и божественна и свята «как все женщины» только «вселенская пустота», всё пытающаяся выяснить, мертвы ли глаза героя или, снова же, пусты небесной голубиной.

Об этом ли говорят нам Свонз? В

десны, поскольку оплачены отсутствием благодати. «Среди колючих ветвей запекает она песню и бросается грудью на самый длинный, самый острый шип». Изошрённейшая жертва Богу — сам же Бог. «И возвышаясь над несказанною мукою так поёт умирая, что этой ликующей песне позавидовал бы и жаворонок, и соловей ... по крайней мере так говорит легенда». Выглядит всё так, будто бы не святое жертвуется святости, а жизнь. Но жизнь — награда за жертву и именно жизнь, а никак не Жизнь. Источники благодати теперь крайне натуралистичны: вкусная еда, красивые вещи и радость материнства. Даже сексуализация телесности теперь чересчур сакральна.

И необходимо беспрекословно отдаться земле, не прячась за ширмой поклонения Деньгам или Трудом. Иначе может родиться сын-священник и придётся всему начинаться сначала, потому что пепел розы летуч и нестабилен. Неожиданно австралийская беллетристика перекликается с русским философом: «нежно-розовые розы, обесцвеченные лунным светом, почти пепельные».

бесконечность вообще стала бесконечностью желания. Но нет причины – не нужно и повода. Потребность в персонификации божественности отпала, поскольку та рассеялась по всему бренному, потому что небо теперь – череп Бога, да ещё со звёздами – Его костями. Костями же лязгают совокупляющиеся на могилах-скелетах под звёздами-свечами тела...

«Солнечное кольцо – это нетронутый анус, с которым ничто столь же слепящее не может сравниться, разве что солнце, хотя анус – это ночь».

имени Божественная (а на самом деле совсем не дама и пока ещё не божественная) теряет баронскую корону из фальшивых жемчугов и не худшей короной становится вставная челюсть. Смехотворное самовластная смовластность, комическое величие... Однако «Божественная умерла святой», хоронили её уже знакомые нам цыгане, а МС этой церемонии был также уже знакомый нам не простой слугитель божий...

пользу предположения – визуальное оформление альбома: в чёрной пустоте сверкают три Бога-солнца-ануса.

Таким образом формула М. Фуко Бог = (Жизнь + Труд + Язык) сегодня выглядит как Бог = Секс (продление жизни + труд, направленный на получение удовольствия) + Язык, воплощённый в компьютерном cyberspace = cybersex?

«И вот – зола» Деррида. Постсектанты Current 93 предлагают нам альбом «Розовые облака аутодафе» с композицией «Золотая сперма Бога» («звёздное семя»?): розовые облака-пепел знаменующие потерю самого себя и сакрализацию телесности. Круг замкнулся: Бог-рыба (Ихтиус как символ и аббревиатура Иисуса Христа) – Бог-Роза (такой как Розенкрейцер) – просто Роза – Женственность – Луна – Серебро-пепел-чешуя – и снова Бог-рыба.

P. S. Когда данный материал был уже написан, автор неожиданно столкнулся с переформулировкой его названия в работе незнакомого ранее поэта и художника А. Ридного. «Пепел росы» - здесь всё о чём хотелось бы сказать: и непреодолимая противоречивость, и тление, и вода как стихия рыб; а Роза, как всегда, лишь симулируется эхом.



## АНТИЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ К ИСКУССТВУ (постмодернистская версия)

Действительность безучастна к человеку. Какими бы иллюзиями ни тешился человек, считая себя венцом и творцом, действительность не замечает его. Диалог между действительностью и человеком невозможен: хомо сапиенс не может не вопрошать окружающее его настоящее, настоящее же не способно ответить ему, ибо человек для него не существует.

В тщетной попытке обратить на себя внимание действительности, вызвать ответ, человек старается приватизировать ее: назвать, наделить своими, понятными и близкими ему категориями окружающее ("открывает" так называемые "законы природы") — шамански заговорить его. Объективации не получается: Эвклида сменяет Лобачевский, Ньютона — Эйнштейн; в затылок, казалось бы, глобальным и все объясняющим квантовой механике или кибернетике дышат новые чисто человеческие теории и схемы. В этой "игре в бисер" действительность участвовать не желает: человек, пытаясь стать на ее место, понять ее законы, лишь играет сам с собой, пересаживаясь вокруг доски, на которой расставлены фигуры человеческих понятий и категорий. Ясно, что и выигравший и проигравший — один и тот же: действительность в забеге не участвует.

Часто, желая вызвать ответную реакцию действительности, субъект идет на провокации: расщепляет атом, уничтожает природу, устраивает экологические катастрофы — "отомсти мне!" — просит человек: "Я твой враг, паразит, твоя злокачественная опухоль. Вырви меня с корнем! Помилуй меня — объективируй своим вниманием!" Но действительность глуха к просьбам человека, и тогда человек придумывает себе Бога, которому можно пожаловаться и который обязательно его услышит, пожалеет, поможет, а, главное, накажет! А если Бог умер, пусть, на худой конец, аббат Мальтус докажет нам своими эпидемиями, войнами и голодоморами, что мы не забыты и не предоставлены только себе.

Любая попытка установить диалог с действительностью заканчивается тем, что стрела вопроса, пущенная человеком в небеса, возвращается к нему обратно, но не ответом, а тем же самым вопросом. Человек запускает бумеранг, надеясь, что тот вернется к нему в ярком ореоле откровения, а когда бумеранг, возвращаясь, больно бьет, хомо сапиенс радостно восклицает: "Рука Божия!" Все больше мироотношение человека приобретает черты мазохизма, и все больше гуманистический эквивалент действительности — Бог — становится похож на надсмотрщика, экзекутора и палача.

Человек-агрессор и попрошайка и Бог-убийца — лейтмотивы мироощущения хомо сапиенса XX века. Но в этом же веке человек начал впервые замечать, что диалог проще устанавливать не по вертикали, с Богом, а по горизонтали, с Другим человеком (М. Бубер). Необходимость диалога с себе подобным человек уже понял, но принять еще не может, идея эта еще дика (именно дика, потому что она апеллирует к первобытно-животному миропониманию человека) для мыслящего субъекта: столько веков его приучали верить в Бога, что он совершенно разучился верить Другому человеку.

Отношение действительности к человеку (точнее — полное равнодушие к нему) может иллюстрировать невозмутимость камня к любому физическому воздействию. Кинь его — он ничего не почувствует, ударь — поранишь собственную руку, раздоби — ему все равно. Камень бесчувственен и бездушен — человек в претензии на собственную одухотворенность наделяет душой любой предмет, являющийся его взору. Человеку невыносимо понять: как это — не мертвый, не зарытый в землю и не разлагающийся в ней объект может быть и не живым. В своем анализаторском стремлении разложить сущее на бинарные оппозиции: свет — тьма, добро — зло, живое — мертвое — человек не в силах осознать пограничье, синтез противоположностей, а то и что-то совсем иное действительно-внечеловечье, не укладывающееся в гегелевскую триаду.

Таким образом, две основные невыносимые невозможности человеческого бытия: попытка завязать диалог и одушевить совершенно вне-духовную и вне-гуманную действительность и отказ в диалоге другому, равноценному для себя субъекту — сплетаются в противоестественный (противоинстинктивный-противоживотный) клубок, который на человеческом языке зовется культурой.

Культура — единственная возможность обо-звать, обо-значить действительность и одновременно ото-мстить ей. В борьбе за выживание лишенному клыков и когтей недостаточному животному и побочному продукту эволюции (Ф.Ницше), но наделенному, в отличие от всех достаточных и полноценных тварей, абстрактным мышлением (И.Лоренц), человеку ничего не оставалось, как создать другой мир, мир, в котором он хозяин и творец, мир, который полностью подчиняется его прихотям, настроениям и побуждениям. Раз уж действительность действительно никак не пробиваема ни мыслью, ни поступком ("сознание первично, мир не познаваем"), то человек решил, что пробьет ее Словом, точнее построит словом свою личную индивидуальность, созданную собой действительность.

Для узурпации действительности человек первым делом загнал ее в рамки, ограничив временем и пространством, лишив ее этим самым сразу двух основных проявлений невозможности (которые всю жизнь,

вплоть до могильной плиты, вызывали трепет у Канта), а именно: что такое вечность? и как представить себе бесконечность? Неводам хронотопа (А.А. Ухтомский — М.М. Бахтин) человек лишил действительность аргумента безучастности: что может быть бездушнее и бесчеловечнее, чем бесконечная вечность (или вечная бесконечность, а, еще лучше, джойсовским методом по ухтомско-бахтинскому принципу — бес-конечность)?

Произнеся первые смыслообразующие звуки и начертив первый наскальный рисунок, человек сделал решающий шаг на пути от реальной действительности к действительности искусственной, индивидуальной, субъективной — культуре — и стал Творцом. Таким образом, если культура преобразовала примата в хомо сапиенса, то она же сделала из него мутанта. У развилки из адаптации (принятия действительности и отказе воздействовать на нее — пути всего до-человеческого живого) и мутации (побега от действительности путем болезненного противоестественного самоизменения) хомо сапиенс выбирает последнюю и этим прерывает эволюцию: зародившись в воде, рыба выползла на сушу, отрастила четыре лапы, забралась на дерево, а, когда спрыгнула с него, обратилась человеком — и все, человек повернулся на девяносто градусов от линии эволюции и пошел еще нетвердым, но уже целенаправленным шагом куда-то вбок, в сторону культуры.

Поэтому и ответ на детский вопрос: "Человек произошел от обезьяны, кто же произойдет от человека?" — может быть только один: "Другой человек. Еще более культурный и еще более далекий от природы хомо супер сапиенс".

Прав К.Лоренц: четыре инстинкта правят всем живым — продолжения рода, голода, самосохранения — побега от угрожающего жизни противника — и внутривидовой агрессии: человек, в отличие от других животных, научился лишь подавлять или сублимировать их. Правы теоретики "вырождения" Б.Морель, У.Ломброзо, М.Нордау: творческая активность (культурность) обуславливается психопатологией. Среди эндокринных желез, заложенных эволюцией для нормативной жизнедеятельности организма, включающей человека в животный контекст настоящего: эпифиза, гипофиза, щитовидной, вилочковой, поджелудочной, половой желез, надпочечников — природой не предусмотрено железа, вырабатывающая гормоны творчества, железы культуры изначально у человека как биологического вида нет и быть не могло. Гормоны работают на естество человека, культура же противоестественна всему живому.

Более того, для творческой активности (культуры) человеку необходимо эндокринно-физиолого-анатомическое обоснование, грубо говоря, орган, выделяющий гормон культуры, если этот орган не предусмотрен природой, а явление культуры все-таки существует, значит человек приобрел его, самосоздал путем мутации (побега от действительности). Абстрагируясь от бес-смысленных и бес-сущностных понятий вдохновения, наития, откровения, которые являются эвфемизмами Бога (то есть вдруг заговорившей с человеком действительности), приходим к пониманию, что орган культуры развился в психике человека подобно злокачественной опухоли и есть аномальный патологический нарост в мироощущении организма.

Вирус культуры, сделавший из человека-животного (живого) человека-мутанта не только продуцировал себе орган в хомо сапиенсе, но и стал наследственной болезнью, генетически истребляющей живое в человеке (эвропатология). Поэтому физическое вырождение человеческого рода прямо взаимосвязано с интеллектуальным, духовным прогрессом человечества.

Первейшая биологическая (точнее — антибиологическая) задача культуры — редуцирование животных инстинктов у человека. Человек-творец (мутант) перестает чувствовать голод ("не хлебом единым"), ему не нужна ни семья, ни наследники (из-за невозможности полностью избавиться от сексуальности, влечение творец превращает в необузданную антиродовую похоть — отсюда и весь спектр извращенного шарма, от гомосексуализма до садизма и мазохизма, окутывающий богемную духовность), но, самое опасное для человечества, в творце притупляется инстинкт самосохранения — страха перед смертью. Он ее не только не боится, она его влечет: в кульминационные пики развития культуры — моменты наибольшей одухотворенности (последний из них пришелся на русский "серебряный век" и аналогичный ему западноевропейский декаданс) — возникает культ смерти с полным джентльменским набором противоестественных лейтмотивов: суицид, боль, наркотики, сумасшествие и прочее.

Таким образом, ослабляя и сводя на нет инстинкты, культура нивелирует волю к жизни у человека (контекст настоящего): изо всех тварей самоубийство характерно только для человека. Именно в подобные пики духовности культура проговаривается, ясно показывая свою сущность как направления, уводящего человека от действительности к смерти.

Можно сказать, что, уверенно направляясь по пути от животного к творцу, человек имеет цель стать универсальной машиной, роботом, киборгом, но этого не произойдет никогда. Человек может лишь бежать от действительности (иметь интенцию), но убежать не сможет (не сможет сформироваться, обрести статус), ибо творец, создавая новые миры (культуру), обязательно должен иметь перед глазами эталон, и этим эталоном всегда будет действительность и только она. Как бы ни была она пошла, мерзка, прозаична и категорически неприемлема для человека, другого объекта для подражания у творца нет. В силу этого культура всегда будет лишь зеркалом действительности, причем кривым, инкарнирующим монстров и уродов, которых творец назовет героями и красавцами.

Красота — прерогатива и феномен самой действительности, она теряется в любом изображении и отображении творчества, становясь обезображенной. Следовательно, действительность, как замкнутая и



закрытая для человека самосущность, интерпретируясь творчеством в культуру, приобретает смысл, но теряет красоту. Нравственность (столь же заставлявшая трепетать Канта, как и звездное небо бес-конечности) также рудимент живого, животного, действительного в человеке, пункция из законов саморегулирования и самосохранения. По большому счету, мораль культуре противопоказана, а понятие добра, к которому столь часто прибегают творцы-гуманисты, свидетельствует о той же невозможности культуры полностью порвать с действительностью.

Поэтому наиболее последовательный культурный шаг сделали кубисты-абстракционисты: их линии и треугольники так же без-нравственны и вне-нравственны, как и далеки от действительности. Они ничем не напоминают реальность и никак не связаны с моралью. Святое триединство истины вследствие побега от действительности дробится и разрывается: в действительности остается и знание, и добро, и красота — культура наследует своим кривым зеркалом лишь отголоски некогда возвышенной симфонии, слабые тени бывшего полного спектра.

Действительность прозаична, нормативна и сплюснута тривиальна. Культуре требуется экстремум. В действительности нет героев: для реальности герой — патологическое слабое существо, у которого ослаблен инстинкт самосохранения (бегства от противника), в естественном отборе он не жилец. Бог, титан, богатырь — культура постоянно апеллирует к культу героя. Герои — репродукция творца-человека в мир культуры, которого создатель наделяет всеми качествами, отсутствующими в реальной жизни и противоречащими ей, действительность напрочь лишена героики, патетики, возвышенности, романтики и сентиментальности, которыми ее пытается наградить культура в своем зеркале. Цель действительности — нормальное (подлое на человеческом языке) отправление естественных потребностей и обеспечение полноценного функционирования организма. На языке реальности нет слова "герой", есть понятие "обыватель".

Культура не приемлет приземленного подлого обывателя и всячески противостоит введению его образа в искусство (как это было, например, с джойсовским "Улиссом"), ибо в культуре человек из недостаточного животного превращается в самодостаточное. Вопрос кому что любить: искусство в себе или себя в искусстве — для культуры не актуален, так как он — всего лишь разные отблески одного и того же языка, которые в идеале — демиург-солипсод и герой-мономан одновременно. Художник-творец становится аутоиконологом, разбрасывая собственные феномены лишь для того, чтобы самому их потом поймать и истолковать.

С первых детских сказок человек обрекает себя на аутодафе: его шею теперь будет постоянно стягивать петля культуры, голова его будет мыслить аллюзиями и реминисценциями, а непрочная скамейка быта, стоящая на почве действительности, будет постепенно уходить под его ногами.

Культура искажает в себе действительность двумя возможностями: метафорой и смехом. В метафоре четко сказывается излишество искусства по отношению к реальности, а также, еще раз, безучастность действительности к человеку и его культурному ореолу: метафора не применима в практической жизни, ее функцию можно определить как совершенно ненужное дополнение реальности, которое ни в коем случае не может являться приукрашением жизни, ибо первокрасота-перводобро-первознания остаются в действительности.

Если метафора — орудие зодческое, возведение воздушных замков, мираж культуры со слабой прапамятью об оригинале реальности, то смех — оружие уничтожения: нивелирования и отрицания. В который раз прав К. Лоренц: открытая, добродушная, располагающая улыбка — всего лишь сублимация угрожающего звериного оскала, пародия, сатира, ирония и обыгрывание искажают реальность, их цель — в профанации любого смысла и в разложении всякого значения. Но, так как действительность бес-смысленна и вне-смысленна (по человеческим понятиям), то и язвительные стрелы смеха не достигают мишени, а в поисках смысла переориентируются по пути и бьют в ту же культуру. Таким образом, с помощью смеха культура не расправляется с действительностью, а занимается самобичеванием.

Цель смеха — расшевелить, вывести из статичного состояния законсервированный смысл мишени насмешки (М.М. Бахтин), поэтому он осмеивает непосредственно предшествующий ему смысл, ибо позапрошлый смысл уже спрофанирован прошлым и динамичен. Культура, сама того не желая, прочно укрыла действительность многочисленными слоями смыслов, и смеху не проникнуть сквозь эту многоуровневую пелену, чтобы поразить действительность. И даже если бы кто-нибудь и создал настолько гениально мощное орудие смеха, которое смогло бы, спародировав и обыграв, пробить все смысловые слои всех культурных эпох, его сатирические стрелы поглотила бы черная дыра действительности, по-прежнему безучастно, никак не отреагировав, и мастер смеха пришел бы снова к быту, реальности-настоящему и обывателю, как то случилось с Гроссмейстером пародии и профанации Джеймсом Джойсом.

После Джойса, совершившего грандиозно дерзкую и гениально безуспешную попытку синтеза-вания ВСЕЙ культуры со ВСЕЙ действительностью в одном дне из жизни обывателя, никто не может посягнуть на истину, ибо своим проигрышем Джойс окончательно доказал несовместимость двух доминирующих возможностей человека: жить и творить. Быт усыновляет культуру — сей вывод Джойса дает лишь слабую надежду будущему человечеству.



## ИЗНАНКА СТРУКТУРАЛИЗМА (ЕЩЁ ОДИН СПОСОБ ПРЕОДОЛЕНИЯ ТРАДИЦИОННОГО БЫТА)

Человек есть существо общественное — в том смысле, что мир, в котором живёт он, получается им в общении. И если опыт есть «познание познанного», как сказал Август Бек [2, 14], то и в мире нашем нет предмета функционально-значимого, который бы мы не приняли от других.

Человек избирает конкретные, единичные вещи и строит из них свой предметный мир. Он связывает эти вещи, располагает их в определённом порядке — и получает предметное основание для своего быта. Человек живёт тем, что он любит. Человек живёт в том, что избрано им для себя [4, 406].

Если предметный мир строится нами вполне произвольно, то мы начинаем с *tabula rasa*. При рождении мы обладаем полным набором произвольных, «естественных» функций, могущих обеспечить наше «физическое» существование. Но существовать «социально» и «духовно», как существо свободно произволяющее, мы начинаем через обучение — учась, мы строим свой быт. Мы принимаем и соотносим вещи — здесь рождается смысл, здесь обустраивается мир опредмеченных нами вещей: быт — это и есть наша жизнь среди них.

Латинское «*traditio*» означает «пере-давание» — это, собственно, однокоренные слова. Традиционность быта — это залог его осмысленности. Принимающая сторона «непонятлива», она задаёт неожиданные вопросы, которые мы не успели ещё «разработать». Отвечать на ЧУЖИЕ вопросы не раздражением, а поисками ответа: признаться в своём незнании, искать того, кто разумней тебя — это ведь требует мужества. Гораздо проще выдумать заумный ответ.

В господствующем теперь мировоззренческом постмодернизме есть своё положительное начало: вторичное, дополнительное кодирование весьма облегчает коммуникацию, ибо предыдущая эпоха дошла до «анонимного бормотания» [5, 28-43], до предсложненных уравнений структурализма, за которыми теряется предмет. В связи со структурализмом неизбежно возникает вопрос: что определяет эффективность метода — возможность наиболее полного описания или прагматические следствия. Для Нового времени первое «естественным образом» предполагает второе: чем полнее описание феноменологии предмета, чем дифференцированной оно, тем легче и точнее мы можем предсказывать будущие явления. Но это лишь кажущаяся «естественность», ибо функционирование науки не может быть выражено в натуральных категориях, если только не утверждать, что природа науки — традиция. Именно традиционность обеспечивает эффективность получаемых результатов с точки зрения наличия предмета, под них попадающего. Однако структурализм хочет видеть в языке — и в языке науки — «систему без цели и центра» [1, 417]. Какая же здесь практическая приложимость, если БЕПРЕДМЕТНОСТЬ становится методологической установкой? Перенос внимания на функционализацию явлений едва ли способствует схватыванию являющегося предмета. Скорее, напротив, за процессом рационализации мы теряем рационализируемое... «В морфологии часто основная задача состоит скорее в сравнении близлежащих форм, чем в точном определении каждой из них, а де ф о р м а ц и и какого-либо сложного образования могут оказаться явлением вполне понятным, несмотря на то, что само по себе это образование должно оставаться непроанализированным» [3, 290]. Эти слова теоретика морфологии д'Арси Уэнтурта Томпсона становятся оружием Леви-Строса в его полемике с Гуревичем.

Сам Леви-Строс разработывал математические модели кровнородственных связей в примитивных обществах, поднял немыслимое количество материала — но каковы практические следствия этой высокоточной функциональной модели? Зачем она, в конечном счёте, нужна? Разве затем, чтобы сделать разделение общества на стремящиеся к самозамыканию и открытые? Но непосредственное обращение к поведению, рассматривающее его в его ЦЕЛОСТНОСТИ — предметно, а не номинально — позволяет сделать такое обобщение непосредственно из опыта — инвариантно к способу выражения по причине отнесённости к конкретным примерам. Разумеется, такое опытное обобщение за пределами этих примеров ГИПО-

ТЕТИЧНО, но результаты структурных анализов, которые должны подходить с необходимостью для всех предметов данного класса, на деле не подходят ни к одному. Если, отправляясь от конкретного примера, собеседник может улавливать нюансы смысловых различий и переносить результат эмпирического обобщения на новый предмет, то результаты структурных анализов не закреплены ни за каким конкретным предметом. Приложить их к предметности может лишь сам исследователь, собирающий «массив данных». Ни для кого другого они в задаче своей НЕ ЧИТАЕМЫ. Коммуникативная эффективность структурализма, доведенного до логического завершения, равна нулю. Полностью формализованное, отвлечённое описание, т. е. «структура», есть нечто само по себе непонятное и само по себе немыслимое – ибо здесь НЕЧЕГО понимать и НЕ О ЧЕМ мыслить.

Структурализм, впрочем, только доводит до крайности тенденции, присущие новоевропейскому рационализму в целом. В интересующем нас аспекте основная задача рационализма состоит в преодолении традиционности через наделение элементов традиционного быта самостоятельными и постоянными функциями, существующими помимо его целостности и целесообразности. Эти инвариантные функции отождествляются с «сущностями» элементов.

Интересует ли структуралистов в предметах что-нибудь, кроме ИХ образов? Нет-нет, не образов предметов, но образов. Которыми оперируют сами структуралисты, той «азбуки элементов», которую ищут они везде и всегда. Конечно же, азбука – самый универсальный язык. Но помимо живого быта, это только система буквенных переменных, не говорящих нам ни о чём.

Предметный мир – не система eidos'ов, не иерархия смыслов, но мир опредмеченных нами сотворённых и единичных вещей. Вне понимания этого невозможно преодолеть культурный кризис, последовавший за установлением универсального языка поведенческих форм, коренящегося в видимом подобии нетрадиционного быта. Разумеется. Общность быта была здесь иллюзорной. Но она не только обманывала, но и везде разрушала традиционный быт – ибо таков способ существования с НЕОБХОДИМОСТЬЮ универсального языка. Этот способ можно определить как САМООБЕССМЫСЛИВАНИЕ, т. е. разрушение оснований для собственного существования.

И разве структуралисты – не дети, натягивающие на глаза одеяло, чтобы укрыться от серьёзного разговора, чтобы не отвечать за собственные слова? Это бегство от личного общения есть не что иное, как ДИКость. Связать свободу собеседника, получить власть над ним – это часовая пружина не только структурализма, но и всего «рационализма» в целом. Это – ЦЕЛЬ... Дикари Леви-Строса не имеют никакого отношения к тропикам, это сами европейцы, всё более опрощающиеся в бесконечных и захватывающих играх с собою.

### Список литературы:

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика, Поэтика. — М., 1994.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1983.
4. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Кн. 1 (I – VI) – М., 1992. — с.405-424.
5. Фуко М. Что такое автор? // Лабиринт / Эксцентр. – СПб., Екатеринбург, 1991.

## ГЕРМЕНЕВТИКА ОДНОЙ СИНХРОННОСТИ

Поль Рикер понимал под герменевтикой "теорию операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов" и отмечал, что герменевтика есть "ничто иное, как последовательное осуществление интерпретации" [1]. Через свою классичность это определение отсылает нас к классичности одного анекдота, чей смысловой стержень имеет прямое касательство к рассматриваемой нами теме.

"Семья обедает. Вдруг вследствие чьей-то неловкости со стола падает вилка, но один из трапезничающих успевает поймать ее у самого пола. "Надо полагать, к нам идут гости", — отмечает глава семьи (ибо такова примета: упавшая со стола вилка — к гостям — прим. авт.) Однако никто не появляется. Трапеза продолжается и все забывают об инциденте, отказав ему в значительности. Слышится шум на лестничной клетке. Младшего сына посылают узнать, что происходит. Взволнованный, он возвращается с криком: "Скорей, скорей на помощь! Наша бабушка застряла в лифте!". Обладая весьма скудным зарядом комичного в прямом фрейдистском понимании этого слова, представленный текст компенсирует этот мнимый недостаток неожиданным достоинством — он является редчайшим представителем того кластера знаковых совокупностей, которые располагаются вокруг "феномена синхронности".

Этот феномен, или, точнее, констелляция феноменов, получившая название "синхронности" (synhronity), никогда не покидала поля зрения религиозных деятелей, беллетристов и их паствы, что подтверждает анализ письменных дискурсов, характерных для различных эпох. "Чудо", "знамение", "знак божий", "идиотское совпадение" — в зависимости от окрашенности ментальности общества и мистической выразительности соответствующих "органов артикуляции", синхронность текстуально выражалась через те или иные лексические конструкции.

Искони находясь в повседневно-бытовом и литературном обращении, в поле зрения ученых этот феномен, однако, был внесен (и получил одно из наиболее убедительных истолкований) лишь в 60-е годы XX столетия благодаря усилиям К.Г.Юнга, посвятившего ему работу "Synhronity". Этот концептуальный прорыв был бы невозможен в отсутствие той инструментальной базы, которую предоставляла для его анализа юнгианская психология.

Интуитивное понимание, а значит и способность фиксировать проявления синхронности, стало доступно человечеству вместе с азами абстрактного мышления, подразумевающими в первую очередь категории причины и следствия. Однако философское и бытийное понимание механизмов синхронности, продуцируя огромное количество истолкований-интерпретаций, все же оставалось за кадром, вне рассмотрения. Как же определял синхронность Юнг? "Одновременное совпадение психического состояния с одним или большим числом событий, возникающих как многозначительные параллели с субъективным состоянием на тот момент" [2]. С легкой руки Юнга современная психология охотно оперирует с термином "синхронность", разумея под ним явление, которое манифестирует себя в ощущении человеком (или группой людей) взаимосвязи и возможного взаимодействия психического и физического модусов (планов, аспектов) реальности. Упомянутого человека (или группу людей), переживающих ситуацию синхронности, мы будем называть "фокусом синхронности". (Очевидно, что в рассматриваемом анекдоте "фокус синхронности" — семья за трапезой).

Типическими примерами синхронности являются многозначительные совпадения, или, скорее, взаимные референции двух или более фрагментов реальности, сна и реальности, сна и сна, предвидение тех или иных еще не произошедших событий, а также доказательное ощущение корреляции между событиями, которые с точки зрения современной науки и расхожего "здорового смысла" (являющегося во многом производной последней) не могут состоять в причинно-следственной взаимосвязи. В рассматриваемом случае не могли быть казуально связанными лифт, сломавшийся у самых дверей квартиры, и вилка, подхваченная у самого пола.

Настойчивость и творческий гений Юнга, зашедшего в вопросе рецепции явлений, стоящих по ту сторону причинно-следственной взаимосвязи, дальше остальных школ-дериватов фрейдизма (в силу строгого парадигмального диктата полагававших такой материал как синхронность малооперативным, спорным и даже скандальным), привели к тому, что синхронность, определенная им как "непричинный связующий принцип", привлекла к себе внимание ученых самой различной ориентации. Это неудивительно, если учесть, что лишь часть аспектов синхронности находилась в поле ведения традиционной психологии,



остальные же правомочно отходили к гносеологии, психиатрии, танатологии, этнографии и, разумеется, культурологии.

Маркером последних двух десятилетий стал повышенный интерес современных психологии и психиатрии (ориентированных на исследования явлений трансперсональной сферы) к так называемым "психойдным" переживаниям, к числу которых принято относить и феномены синхронности. Следует отметить, что первоначально термин "психойдный" был введен Юнгом для описания архетипов коллективного бессознательного, имманентных некоей общности людей, то есть существующих независимо от сознания и опыта каждого конкретного человека. Не обладающие однозначной принадлежностью ни к физической, ни к психической реальности архетипы Юнга можно было бы назвать шлюзами между психическим и материальным. Впоследствии область действия этого термина была расширена на более широкий круг феноменов (таких как феномены парапсихологии, психокинеза и многие другие, в отношении которых существующая парадигма проявляет повышенный и во многом, увы, оправданный, скепсис), хотя метафора "шлюза" не теряет своей корректности и по отношению к подавляющей части остальных психойдных явлений.

Следует особо подчеркнуть, что само по себе предположение о существовании подобного "шлюза" бросает серьезный вызов мировоззрению, формируемому (и в современном обществе западного типа успешно сформированному) доминирующей в области психологии, психиатрии и других наук о человеке механистической парадигмой. (Последняя, разумеется, не признает возможности наличия такого типа "непричинной" взаимосвязи между физической и психической реальностью.) Сызмательства индивид стараниями педагогов приучается находить различия между сознанием и материей, субъективным и объективным, рациональным и иррациональным. К реальности, которая не соответствует ньютоно-картезианской парадигме, традиционная наука относится как к своего рода психическому отклонению. Если же, как это иногда случается, в "фокусе синхронности" оказывается более чем один человек, то такая манифестация обретает свой медицинский ярлык — либо *folie deux*, либо *folie famille* — сумасшествие, разделяемое соответственно двумя и более людьми. Интересно, что если вынести действие истории "о лифте и вилке" из условной реальности анекдота в ньютоно-картезианскую реальность, то при должной рациональной индоктринации психиатра трапезничавшие могли бы быть диагностированы как пациенты с легкой формой *folie famille*, хотя скорее всего произошедшее (в "реальной" реальности рационалистической парадигмы) было бы маркировано абстрактным наблюдателем как пример "чудовищного совпадения".

Можно рассматривать доминирующую парадигму как карту ментальности общества, но, на наш взгляд, лишь как карту верхней, "сознательной" ее территории, являющейся наиболее доступной, с одной стороны, научному анализу, а с другой — парадигмальному диктату (следует заметить некоторую скоррелированность этих двух аспектов, поскольку особенности анализа, как правило, оказываются следствием парадигмальных установок, в рамках которых этот анализ производится). Более же глубинные слои общественной ментальности в значительно меньшей степени подвержены упомянутому влиянию со стороны доминирующей парадигмы, они остаются глухи к вторжениям научного знания и рационализма в целом.

Находит ли такое, в достаточной степени враждебное отношение со стороны традиционной науки к феноменам синхронности, свое отражение в ментальности современного западного общества и насколько оно широко? Иными словами, как же отражается история о "лифте и вилке" в ментальности общества? Важность этого вопроса подкрепляется еще и тем, что от ответа на него во многом зависит предрасположенность общества к восприятию новой холистической парадигмы, которая постепенно начинает отвыскивать себе место не только в физике, но и в области *life sciences*.

Разумеется, не следует закрывать глаза на весьма специфический характер исследуемого материала, ведь несмотря на наличие практически у каждого индивида некоторого, пусть ограниченного, опыта рецепции феноменов синхронности (будь то "сон в руку", ощущение "повторенной ситуации" или попросту одно и то же слово-гапакс-дня, произнесенное одновременно диктором телевидения и партнером по шахматам) поиск непосредственно экспериментальных, достоверных источников информации по этому вопросу представляется весьма проблематичным, не говоря о том, что лабораторное исследование психойдных явлений в целом чрезвычайно затруднено и сами эти явления совершенно не подлежат математизации.

Несмотря на скепсис науки, общественное бессознательное отличается неожиданной адекватнос-

тью восприятия психоидных явлений, примером чего является характер рецепции описаний синхронности в литературе и кинематографе, где она зачастую выступает как самостоятельный художественный прием. Со стороны же критики мы, напротив, зачастую видим некое противодействие — своего рода атаку сознательного на бессознательное. Общим местом в современной критике того или иного художественного произведения, реферирующего к феноменам психоидной природы, является фраза наподобие: "Для сюжетных нужд автор использовал художественный вымысел", "Тень отца Гамлета — не что иное как метафора...". Столь быстрый вывод парадигмально неприемлемого факта за плоскость дискурса представляет собой ни что иное как один из способов вынесения этого явления за скобки самой вульгарно-механистической реальности. Ибо если не объявить тень отца Гамлета "метафорой", то в таком случае резонно объявить Шекспира либо параноиком, либо человеком, страдающим неврозом навязчивых состояний; очевидно, что эту стратегию не назовешь плодотворной, хотя небесталанные попытки проводить ее в жизнь были сделаны еще З.Фрейдом [4].

Миф как жанр является еще более перспективным полем для анализа (интересно, что критика очень редко снисходит до него) — умело отвлекая верхние, наиболее рационализированные слои психики посылкой о заведомой невозможности описываемых событий. Этот тип дискурса наиболее успешно проникает в глубинные слои бессознательного и оказывает на них особенно мощное влияние. (Здесь уместно вспомнить исключительно популярную в конце 80-х и начале 90-х кинематографическую трилогию "Омен" ("Предостережение"), являющуюся ничем иным, как cover-версией христианского мифа о пришествии Антихриста. Огромное количество ситуаций синхронности, которыми пересыпана ткань повествования, дает нам все основания утверждать, что синхронность здесь является базовым художественным приемом. Это же утверждение справедливо в отношении большинства как американских, так и европейских триллеров, которые, с одной стороны, порождены темными, архетипическими слоями психики режиссеров, а с другой — адресованы все тем же темным, архетипическим слоям психики зрителей).

Определенно, науки о природе несостоятельны в объяснении феноменов синхронности в силу ее собственной экспериментальной несостоятельности. "История с лифтом и вилкой" не формализуется и не может быть воссоздана в лабораторных условиях. Иное дело культурология. Благодаря специфике и "либерализму" своего аналитического аппарата (ибо "открытым для наблюдения фактам" она противопоставляет "знаки" [1]) культурологический подход к означенному кругу феноменов представляется достаточно перспективным, ибо поощряет использовать в качестве прецедентного поля для анализа литературу, которую в некотором смысле можно считать достаточно качественным, хотя и несколько кривым, зеркалом общественного бессознательного и изобилует примерами таких рецепций психоидных явлений, которые вполне согласуются с рецепцией, рекомендуемой и проводимой в жизнь хоолономным подходом.

Как считает Жан Пиаже, "Ни одно из понятий, выражающих физическую причинность, не применимо к пониманию связей в мире сознания" [4]. Синхронность, несомненно, воплощает собой яркий пример такой "связи в мире сознания", одновременно манифестирующей себя в мире материи. Но, если посмотреть на это утверждение с точки зрения "герменевтики, которая всегда в той или иной степени требовала объединять в одно целое свои собственные взгляды и позицию своего оппонента" [1], то мы должны будем иметь в поле зрения предположение, что синхронности как таковой не существует. Весь вопрос в том, является ли смешным "анекдот о лифте и вилке"?

#### Список литературы:

1. П.Рикер. Герменевтика и метод социальных наук. — М. 1995
2. Jung C.G. Synchrony: An Acausal Connecting Principle. — Princeton University Press, 1960.
3. Freud S. Obsessive Acts and Religious Practices. Institute of Psychoanalysis. — L., 1952.
4. Ж.Пиаже. Избранные психологические труды. — М. 1969

## ДВА ТИПА АНАЛЬНОСТИ И СВЕРХЧЕЛОВЕК: ПОСТМОДЕРН И ФАШИЗМ

Биологическая онтика человека включает в себя две основные сферы: стремление к продолжению человеческого рода в целом, которое в единичном случае выражается в разного рода либидозных детерминантах сознания, а также стремление к самосохранению отдельного тела, выраженное в детерминантах пищеварительных. Первая сфера была и остаётся в сфере внимания многих мыслителей (З. Фрейд, Г. Маркузе, Ж. Бодрийяр) как одна из основополагающих социокультурных метафор. Осмысление же второй сферы представляется несколько однобоким из-за фиксации исследователей на одной из её составляющих — оральности, что обусловлено прежде всего её тесной взаимосвязью с актуальными сегодня языковыми проблемами (см., например, «есть-говорить» Ж. Делёза [2]). Однако пищеварительная сфера имеет ещё и вторую составляющую — анальность, осмысление которой представляется не менее актуальным сегодня.

З. Фрейд отмечает три компонента анального характера или, шире, анального типа сознания: упорство, скупость и педантизм [8, 28]. Такая дифференциация выглядит недостаточной, тем более, что З. Фрейдом же описаны две различные анальные подфазы. При фиксации на первой из них удовлетворение достигается собственно в момент дефекации, то есть момент уступки, нерасчётливой траты энергии, момент восстания ранее бывшего послушным раба. Эта подфаза несёт в себе элемент трансгрессивной агрессии: выходя за пределы самого себя субъект разрушает всё, что может помешать ему сделать это. Такой тип анальности можно условно назвать «садоавангардным» [7, 181] или «модерным»: авангардист склонен разрушить всё созданное до него и могущее воспрепятствовать его самореализации.

Фиксированный же на второй анальной подфазе индивид получает удовольствие уже собственно от сохранения объекта. Такой тип анальности можно назвать «постмодерным»: индивид подобно Скупому Рыцарю как архетипической персонализации такой анальности склонен к бережливому накопительству и терпеливой сортировке и пересортировке накопленного согласно самым разным критериям. Такой аналник-аналитик предстаёт нам создателем своеобразного гипертекста. Для этого типа фиксации также характерна агрессия, однако это уже агрессия не садиста, но мазохиста. Объект же не разрушается, а «подвешивается» для «анализа», то есть разложения, распада. Ж. Делёз [4] назвал эту отсрочку совершения действия «подвешивающим повторением», что также указывает на «постмодерную» анальность, склоняющую к накопительству и шизоидной стереотипии сознания. По сравнению с креативной «модерной» анальностью эта анальность рекреативна: впавшая в старческий маразм культура занимается изучением продуктов собственного метаболизма [5, 49].

Ското- и некрофилические влечения традиционно приписываются шизоидам, поскольку именно шизоидность изменяет иерархию нормальных влечений. Однако многие из выделенных Э. Фроммом [9] черт анального сознания присущи также и параноидам: эмоциональная тупость, стремление к удержанию имеющейся власти или других ценностей (т. е. склонность к некрофилическому модусу «иметь» в противовес биофилическому «быть» [11]), удержание в фокусе внимания прошлого (культ земли в германском фашизме) или будущего (футуризм фашизма итальянского) и игнорирование настоящего — вот некоторые из параноидно-анальных особенностей тоталитарных режимов (здесь нелишне упомянуть и о клинической паранойе Сталина). Вместе с тем им присущи многие черты анальности шизоидной: слонность к расчленяющему «анализу» живого, характерная для некрофилов во фроммовском смысле этого слова, эротизация техники («садоавангардные» итальянский и русский футуризм как предтечи индустриализации). Здесь «машина становится желающей, а желания машинными» [1, 86], параноидности же или, шире, реакционности и эдипальности такого рода эрос чужд: «машины не играют у Фрейда никакой роли» [1, 91]. Эдипальность в этом случае ассоциируется с дискурсивностью, что продуцирует шизоидно-нарциссический комплекс невинности. «У абстрактной, ни о чём не оповещающей нас, невинности нет соответствующего ей дискурса» [7, 146], «если невинный авторефлексирует, то бессодержательно» [7, 147] — так И. Смирнов характеризует пренасыщенную анальной метафорикой постмодернистскую прозу В. Сорокина.

Таким образом, дифференциация анальности разрушает деление Делёза-Гваттари, когда «есть два полюса: а) параноидальный, реакционный, фашистский, б) шизоидный, революционный» [1, 105].



Несмотря на отождествление второго типа анальности с постмодерном («как нарциссизм [что является темой отдельного исследования], так и шизоидность постмодернистской культуры были ею самой осознаны» [7, 320], последний также, как и фашизм не вписывается ни в один из вышеназванных типов, а скорее, как это ни парадоксально, шизоидно объединяет противоречащие друг другу черты обоих.

Проблема неоднородности анальности тесно связана с проблемой сверхчеловека. С одной стороны, этот ницшевский концепт был с лёгкостью подхвачен германскими фашистами чтобы затем преобразоваться в «белокурую бестию». Такой сверхчеловек предстаёт нам трансгрессивно-агрессивным анализом, параноидальным и чуждым эросу машин. С другой стороны, интерес постмодерна к проблеме сверхчеловека акцентирует его шизоидность: действие сверхгибания как метафоры постсовременной культуры по Ж. Делёзу [3] выражается в эротизации литературы некрофиличной в силу своей искусственности, компьютерной машинерии, а также биологического носителя информации – цепочки генетического кода. Как видно, такой сверхчеловек – рекреационист и создатель гипертекстов воплощает несколько иные аспекты сверхчеловека ницшевского. Вместе с тем очевидна и их общность и связанность ницшевским концептом. Открываемый этой общностью круг вопросов (тоталитарен ли постмодерн, садоавангарден или мазопостмодерен тоталитаризм и т.д. и т.п.) оставляет широкое поле для дальнейших размышлений.

### *Список литературы:*

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. — М., 1990.
2. Делёз Ж. Логика смысла. — М., 1995.
3. Делёз Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке. // Философия языка. — Харьков, 1994. — т. 2.
4. Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха. // Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. — М., 1992.
5. Пепперштейн П. Белая кошка. Фрагмент статьи «Зона инкриминации». // Искусство. — 1989., №10.
6. Смирнов И. Оскорбляющая невинность // Место печати. — 1995, №7.
7. Смирнов И. Психодиахронологика. — М., 1994.
8. Фрейд З. Три главы к теории полового влечения. // Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. — М., 1991.
9. Фромм Э. Адольф Гитлер. Клинический случай некрофилии. — М., 1992.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. — М., 1989.
11. Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1990.



## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАПИТАЛА И КРИТИКА КАПИТАЛИЗМА

Капитал есть главная ценность и принцип социальной реальности: сегодняшняя "победа" общественно-экономического строя, построенного именно на капитале, об этом свидетельствует. Более того, капитал есть и принцип, и ценность, и глава реальности (лат. *caput*): он "ценит" реальность, ее существование, подчиняет последнее этой процедуре ("ценения") и тем самым является единственно "главным" в существе существования, самым реальным в реальности. Понятие капитала вводит в бытие совершенно определенные ценности. Во-первых, само наличие ценности как целевости ценения (цель находит и теряет себя в ценности, оценивании: каждое ценение реальности (ее означивание как *о-пределение* знаком, ценной-ценностью), изменяя последнюю, редуцирует ее в (желательную одну) вещь упуская *из виду* (ибо ценность всегда идеальна, связана с эйдосом: цена "видит" вещь) целое; поэтому ценение есть воспроизводящая саму себя акция). Во-вторых, капитал дает бытию *принцип*, как исток, откуда бытие происходит: "глава бытия" есть то место, откуда происходит то, что есть. *Caput* есть та голова, которая "глава угла", т.е. *средостение* всех связей и отношений, тот универсальный *посредник*, без участия которого ничего не "происходит".

Капитал есть место ("голова", т.е. сверху и внутри). Однако это место без места: оно изначально *посреди* им разделяемого, оно есть проводник власти разделения — но не сам этот раздел. Сам раздел сущего на конкретные *ценности* не виден вне разделяющего взгляда на это сущее: разделение-овладение находится внутри этого взгляда. Такое особое разделение выражается глаголом *capitulo*, подразумевающим овладение сдавшимся противником посредством договора, соглашения, — договором о разделении его бытия (но и бытия победителя тоже). Капитал при этом — ни договор, ни победивший, но само разделение на договор(-ность) и произвол, на договаривающего и договариваемого; разделение на имена вообще постольку, поскольку они даются этим разделением и поскольку это разделение есть (неуловимая, но самая действительная) власть; имена фиксируют эту власть *таким* образом, который понятен лишь участникам *capitulatio*. Капитал "побеждает" бытие именно потому, что договор рождает в обеих сторонах (сторонах *действия* капитала, сторонах *capitulatio*) причем, и в их взаимоотношениях и в их связях с вещами, — *капитальное* ("истическое") разделение внутри *головы бытия*. Капитал есть самое значимое в бытии (поскольку оно социально, властно) и вместе с тем самое невидимое: разделение головы и головой есть процесс *идеальный*, явленный *таким* образом, который *другим* образом не различим (идея "идеирует", или "виднеется", *образует свой вид*, только внутри некой своей идеальности, или идеевоости, лучше — идеологии) и поэтому, будучи различимым сам собой, т.е. "этим", "своим" *образом*, и есть этот-самый образ: разделение само по себе не видно; оно разделяет видимое, оставаясь при этом прослойкой ничто между (*среди*) видимыми видами разделенными уже одними своими именами по принципу ценности и власти. Капитал — "глава угла", которую не различают из-за невозможности другой "главы" — самый взгляд различения (ценностно-властного: и чего и какой) есть капитал.

Далее. Капитал — это деньги, т.е. цифры, в которых бытие рассчитывается и (тем самым) присваивается, капитал есть владение рассчитываемым-разделяемым. Поскольку деньги *разделяют* труд от вещи (им произведенной), то капитал есть, во-первых, аккумулированный труд, свернутое усилие, и, во-вторых, готовое воплотиться в вещь веление (власть над реальностью), или иначе недоразворачивающееся *co-agitatio-cogitatio* мысль (о) реальности как ее (последней) представление, как собирание сущего (при помощи мысляще-представляющего слова). т.е. в *разворачивании* (Лейбниц: *developpments*) сущего при его разделении взглядом-капиталом содержится *сворачивание* (*enveloppments*) труда — как непосредственного отношения к сущему в процессе овладения им (и одновременного хотя и откладываемого окончательного потребления этого сущего, по Гегелю). Капитал есть новоевропейская  $\alpha$ - $\lambda\eta\tau\epsilon\iota\alpha$  то нескрытое, которое труднее всего открыть (негативное  $\alpha$  имеет одновременный усилительный смысл).

Вернемся к *о-посредованию* капиталом труда и товара (а именно на их диалектике строится любая семиотика, система знаков, насколько они социальные, т.е. связаны с главенством — при помощи разделения, насколько они капиталистичны): благодаря этому посредованию и труд и товар становятся разделяющими-разделяющимися — и поэтому неразличимыми: свертывание и развертывание труда/товара подразумевает единственное состояние производителя/потребителя — его *желание* как основополагающий (головной) факт его бытия. Трудящийся потребитель (потребляющий труженик) недостаточен, он посто-

янно испытывает нехватку (почему и трудится-потребляет) — внутри себя, в своем "главном", которое делает его самим собой — *ему постоянно не хватает головы*, какой-то ее (главной) части, которая не локализуема из-за своего разделяюще-разделяемого статуса. Частичное и быстро исчезающее удовлетворение этой "головной" потребности (потребности и труда и потребления), так же как и втруждение (способствование) "главного" труда (а этот труд есть существование — и вообще и конкретно), — *дает субъекту желания капитал* (структура этого утверждения взаимообратна: капитал дает удовлетворение и втруждение, но и, наоборот, последние получают (из самих себя) капитал); как и вообще любой знак есть знак затраты (труда) и растраты (товара). Труд требует (-ся), а требы трудят (-ся) благодаря *среде* своего взаимоперехода, благодаря капиталу, который есть (нулевое) место их про-вращения (ось вращения), который есть место бытия вообще, ибо только нехватка (желание) и ее (исчезающее) вос-полнение (ее произведение и последующее удовлетворение, которые взаимообращаются) в бытии *имеет место*.

Однако надо понимать, что труд и потребление — это антагонистические направленности бытия, и их разделение-различение (капиталом) вносит в бытие коренные ("головные") антагонизмы власти необязательно персонифицируемые классами (эксплуататоров-эксплуатируемых): язык как язык власти капитализирует (как бы) однородный класс "среднего класса", пре-вращая каждого представителя этого класса в антагонистическое образование, внутри тела которого находятся все те властные структуры капитала, которые тщательно маскируются на поверхности ("средний класс" это "просто" люди вне их имущественного, экономического или политического положения).

Акт пре-вращения как вращения, поворачивания (всегда амбивалентного, двойственного) выводит нас на "главный" признак капитала — его "оборачиваемость". Благодаря обороту просто деньги (как и вообще просто слова, просто знаки) капитализируются: начинают воспроизводить в себе и собой (т.е. и вовне, в своих пользователях, участниках оборота) отношения власти — через-разделение. Власть есть владение (чем-либо); воспроизведение власти как владения чем-то есть продолжения бытия этого чего-то; бытие этого сущего есть, как мы видели, место желания (нехватки и ее краткосрочного удовлетворения; или так: нехватки и ее удовлетворения, переходящих друг в друга, превращающихся друг в друга). "Оборот" капитала есть воспроизведение исходной власти (над сущим), которое прибавляет к исходному нечто добавленное. Суть же этой власти как раз и заключается в самовозрастании: несамовозрастающий капитал сам себя уменьшает; капитал ведь не реальные деньги, а властные отношения разделения сущего (разделения как присвоения) — если разделения не расширяются, они уменьшаются. Поэтому власть это такое веление, которое есть самопревозмогание своего существа в желании, как недостаточности этого существа ("без головы") для собственного существования.

Дальше. Капитализация есть коммуницирование (сообщение-обмен) желания при помощи нейтрального и одновременно сверх-насыщенного желанием знака двусмысленным *разделителем* неполноты существующего (субъекта желания), который (знак-разделитель) *связует, опосредуя*, являясь *средой* (индифферентной к качеству желания, но заинтересованной в наличии самого желания, т.е. нехватки, безголовости) для связи желания со своим субъектом и объектом. Основная операция, происходящая с капиталом (- языком) при этом такова: изначально иное самому себе, капитал пре-вращается в желаемое иное (в *миге* удовлетворения), чтобы возвратиться в свое первоначальное состояние (что показывает, кстати, что капитал не имеет своего первоначального состояния, он всегда вторичен) — и породить тем самым новое желание. т.е. капитал производит нехватку (в теле капитализируемого), более того т.к. не хватка никогда не локализуема точно до ее восполнения (и порождения последним новой нехватки) — *эта нехватка есть* то невидимое *разделение* (но — видящее само: раздел виден только через него), которое производит капитал с сущим и при помощи которого он этим сущим владеет. Капитал не имеет какой-либо своей сущности, он изначально есть иное по отношению к себе самому, вся его сущность — это разделение сущности, это разделяющая тела черта, внедряющая в тела нехватку и производящая необходимость труда/потребления желания. Причем эта разделяющая черта по-всеобща: она есть место бытия как коммуникации желания, поэтому вне желания (и оборота последнего) нет места, а равно и нет тел.

И вообще, капитал производит определенные преобразования по отношению друг к другу, преобразования *близости* тел. А именно, непосредственное присутствие ближнего опосредуется (для нас обоих) знаком (знаком присутствия — который может значить, — т.е. производить какие-то ценности в процессе оборачивания этих ценностей, — что угодно), благодаря чему его близость для меня (и наоборот, моя — для него) исчезает. Капитал от-деляет сущее друг от друга, стирая следы былой (до-языковой, до-экономической) связи: мой ближний такой же само-(вос)-производитель, что и я, и пространство нашего бытия есть



место моего и его (поскольку он вблизи) желания. Разница между нами наши имена, которые есть объект бытия (они "объективные") и которые превращают нас в субъектов, жаждущих того бытия, которое (наши и вообще всеми другими) именами представлено.

'Ετερον, мой конкретный ближний, с которым я разделяю бытие в том же смысле, в каком разделяю хлеб или радость, один из нас двоих (точное значение 'ετερον), превращается в αλλοξ, в иного мне, которому я противопоставляюсь, чтобы определиться и отделиться от него, ибо у нас общее дело — которым он меня разделяет изнутри и вовне, одновременно осуществляя коммуникацию своего желания с моим: 'αλλαγή- это перемена как обмен: я меняюсь, меняя своего не-я, обмениваясь с ним собой, находясь в процессе такого (недосамостоятельного) само-воспроизводства.

Сейчас нам нужно точнее определить капитальное капиталистическое желание. Это — некое зияние, дыра в теле; наряду с этим *ничто* существует *что* (собственно тело), которое это ничто принимает как свою необходимую (головную) часть. Если "ничто", нехватка, есть принцип, глава бытия, то "что", (желающее тело) есть само бытие. Так вот, принцип этого бытия, его капитул, есть (вос-)производство — производство желания. "Изводить" значит из "что" получать еще "что"(-то). По всей видимости, перед нами "оборот" капитала. С одним уточнением это есть оборот ничто в этом "что" и прибавочном "чем-то". Собственно, прибавление ничто и (про-)изводит "что-то" из "первоначального" (псевдо-первоначального: всякое "первое" производится из чего-то "более" первого) "что".

Благодаря производству желания труд и потребление находят себе место в бытии. Тут нужно прислушаться к словам. "Благодаря производству", т.е. в *из-ведении* труда/потребления (и то и другое есть ничтожащее действо по отношению к конкретному *не-произведенному* "что" предмета, превращающегося — в кругах его изведения из перво-причины, желания-капитала, в товар) *про-водится* — всегда единое — желание, нехватка, ничто.

При этом тела, в которые желание внедряется, не важны сами по себе, вся их ценность — в "ценности" для коммуникации желания: их "само-воспроизводство" основывается на таком же воспроизводстве всех остальных членов (цепи капитализации бытия) в отдельности и вместе (все пользуются одной денежной единицей, говорят на одном языке, живут одной жизнью). Тот факт, что самовоспроизводство тела-желания заканчивается всегда производством единой ценности, которую труднее всего капитализировать (ибо она глубже всего телесна), — смерти, этот факт проявляет подлинную феноменологию капитала.

В самовоспроизводстве желания тело желающего производит себя не потому, что "желает", т.е. проектирует себя при помощи чего-то, восполнившего его нехватку; прежде всего производится при этом то *ничто*, которое зияет и "притягивает" тело в капитализм (= в жизнь) (равно как это отсутствие притягивает тела друг к другу) и которое производит единственную вещь — (отсроченную) смерть тела, полное ничтожение, превращение тела в труп, в сплошную дыру бытия.

Капитал и капитализм существуют только в процессе производства вообще и производства капитала (- желания) в частности. Можно сказать так: деньги "крутятся" (оборачиваются), — машина, т.е. экономика-государство-жизнь-бытие, работает, т.е. есть. Поэтому для того, чтобы быть, капиталистическому (чему-угодно) нужно себя вырабатывать, воспроизводить, значит, вне производства этого капиталистического нет: выпадение из (кругов) производства есть смерть. Значит, деньги, "оборачиваясь", оборачиваются вокруг ничто, являются ободом окружности с пустым центром, с несуществующим центром.

С другой стороны, именно благодаря капиталу возможно вообще существование в любой общественной системе (ибо она в большей или меньшей степени капиталистична) — существование как самодостоверность (при самовоспроизводстве всего сущего): капитал есть та *значимость* в мире *знаков* и *знания* (или, как говорил Хайдеггер, расчета-отсчета), благодаря которой существо такого (любого) существования воспроизводится, а значит получает истинность. Больше того, капиталистический знак-цена производит по видимости само тело существующего, во всяком случае — его идеальное тело, т.е. его (тела) видимый образ (или — видимость этого тела); капитал являет себя как образование (образовывание) видимого тела; при этом он прячется в разделениях этого тела во вне (с другими телами) и внутри, в складках экзистенций. В самом деле, капитал производит серию существования, внутри которой каждая позиция индивидуальна, атомарна: тело существующего в капитализме гомологично по всей общественной системе, причем, как мы помним, "главное" — разделение обоих состоит в происхождении себя изнутри себя, т.е. в наличии "головы" и (всего остального) тела, головой производимого. Капитал, знак, есть проективность в самом широком смысле. Про-ект при этом есть не только "забрасывание (себя) вперед", но и "нахождение (пред-лежание, по-ложение) впереди" — нахождение себя там *раньше, прежде*



(до проективного взгляда-броска). Проект всегда взаимобратимо протенциален-ретенциален (Гуссерль: "протенция" — основывание вперед, "ретенция" — назад); т.е. проект (капитала) осуществляется в сфере (месте) *исторического* и есть сама история — история как про-изводство, как "продвижение" (товарноценности-значения-производителя/потребителя) из прошлого в будущее через настоящее (или, по-феноменологически, из "уже-не" (-существующего) в "еще-не" через сейчас-существующее). Капитал — это подлинный *Устеров* для существующего (исторически реального оборачивающегося знака), он — то существо существующего, которое ему (и существующему, и его существу) предшествовало, *пред-ставало* до-него-для-него, — ставило себя перед ним, чтобы он стал (тем, чем он есть). Хотя глагол "представлять" не совсем годится для капитала и капитализма: проект капитала (история) есть существование как осуществление сущности, существование как бесконечное такое осуществление, как вечное движение, *κίνησις*; становление же подразумевает двусмысленное понятие осуществления: глагол "стать" (кем-то) подразумевает не проективность, не просто осуществление существа (окончательно — всегда откладываемое; собственно "существо" такого осуществления и есть откладывание, но не только оно), но — "остановление", в котором находится полнота существа (не-проектируемого, непонятно как и вдруг — "ставшего"), *στασις*.

Капитализм есть постоянное возвращение-превращение, вообще — вращение Того же в Ином для себя (когда То же самое и его Иное о-и раз-тождествляются неразличимо, ибо амбивалентно-разделяюще). Капитал имеет одно постоянство — постоянство движения, изменения: деньги, не "вложенные" в оборот (капитала), есть "мертвые" деньги; вообще выпавшие из семиозиса знаки (остановленные), "не значат", ибо "значить" есть "знать обо всем, что оно *значит*" — т.е. что это все производится и потребляется знающей (все) значимостью". "остановленные" знаки ничего не знают, через них ничего невозможно знать.

Так вот, *κίνησις* капитала есть история бытия, — прежде-существо (или существование), или — пред-ставление, лучше *prae-sentatio* (корень *sent/sense* хотя и происходит от *esse*, "быть", теряет в новейшей европейской метафизике всякую бытийность и получает полную операциональность, функциональность, *sense* — это тот смысл (бытия), который есть значение, договорная — и все-изменяющаяся-ценность) бытия, т.е. его о-безбытие. Вернее сказать так: движение капитала-знака, которое есть история бытия (в метафизике Нового времени), является *обезбытыванием* бытия, но никак не полным обезбытием: полная безбытность есть статическое (необмениваемое ни на что) положение сущего, а суть капитала в постоянном пре-вращении ценностей, в осуществлении превращения-возвращения как головной ценности, в изменении сущего при его об-мене (на ничто).

И последнее. О критике капитализма. "Критика" капитала и капитализма, если она серьезна и последовательна, является предельно утопичной. *Κρίνω* (глагол, от которого *κρίσις* получила свое существование) значит "различать", "отделять", поэтому "критика" является (о-)суждением о "критикуемом" предмете, решением его судьбы (и одновременно — определением его *сущи*). Понятно, что ни один "критик" капитализма — даже все они вместе — не в силах решить судьбу этого общественно-экономического строя. Вместе с тем, критика капитала и соответствующего ему устройства сущего (капитализма) может быть (и была уже неоднократно в "истории" такой-вот "критики") онтологической, бытийной, касающейся прежде всего бытия самого критика. Тем более, что капитал (производство и обмен нехватки, им осуществляемые), как уже показывалось, внедрен во внутрь тела каждого участника таких коммуникаций. И отнюдь не всякий субъект капитализма будет последний критиковать, ведь по своей сути капитализм есть жизнь вообще, сама *βίος*, он биологичен, абсолютно естественен (иначе быть — практически никак не возможно).

Так что позиция критика должна быть альтернативной по отношению к позиции капитала, при этом альтернатива, инаковость, здесь подразумевает особое *разделение* — уже не то, которое производится глаголом *capitula*, но другим глаголом, *κρίνω*: разделение, которое *решает судьбу* (капитала), есть противоборство с капиталом на его же территории (на территории реальности вообще, ибо реальность есть само-воспроизводство, т.е. капитал) — с альтернативной (исключающей доминантную, то есть капиталистическую) позицией.

Для того чтобы вынести решение относительно чего-то разобранного (и разбирающего), различенного (и различающего), разделенного (разделяющего), надо самому быть целостным: решение — это такой этап истории бытия, когда вопрос стоит о самом наличии этого бытия. Проще говоря, критик капитализма должен не участвовать в производстве капиталистических ценностей (дело не в чистой совести: а в бытийном статусе); т.е. как уже было сказано, его позиция должна быть радикально (т.е. в коренном

смысле) альтернативной.

Критика (и критику) капитализма подводит само это слово — "альтернатива". Alter значит "иной" — к сожалению, не в смысле феодального 'ετερον, но в смысле чисто капиталистического 'αλλος (который и дал свой корень и смысл alter'y): alter есть не-я, какой-то мой субститут (заменитель), произведенный системой моего существования (в которой "главенствует" посредник, разделяюще-подчиняющий себе бытие и бытийствующего). "Альтернатива" капитализму есть тот же (с иной точки зрения — а ведь он и сам по себе есть иное самому себе) капитал: *не значить* в пространстве значимости(-ей) невозможно: отказ от значимости есть такая же значимость, отказ от оценивания — такая же цена (как правило, взвинченная, спекулятивная). Капитал по своей природе нуждается в альтернации (в коммуникативной лингвистике это называется "обратной связью"), капитал построен на *мере обмена*, поэтому то, что производит (знаменательный служебный глагол) alterno, т.е. то, что чередует(-ся), изменяет(-ся) структуру коммуникативного производства, — приносит (последнему) *пользу* (т.е. прибыль); производство желания становится более эффективным при смене не только объектов и субъектов желания, но и самого существа желания.

Итак, критика капитализма невозможна, уже исходя из ангажированности своей позиции ("вовлеченности" в "оборот"). Еще более невозможна критика при дальнейшем уточнении этого понятия самого по себе. Критика есть кризис (приведение к кризису), т.е. такая точка (критическая), когда организм должен либо победить болезнь (смерть, небытие), либо провалиться в ничто полностью и без-возвратно; кризис — это последний этап болезни, когда внутри тела происходит наивысшее напряжение сил — болезнетворных и болезнегубительных. т.е. кризис есть момент предельного (а значит, самого четкого и точного) различения бытия (собственно кризис есть то разделение, которое образует предел), разделения его от не-бытия и т.д. Подобные вещи, возможно, могут быть вполне осуществимыми, но не в капиталистическом пространстве: принцип *κρίνω*, решающего (предельного) разделения, подменяется принципом *capitula* — разделяющего и разделяющего оборота ценностей с перманентно откладываемым (и по-настоящему невозможным) *конечным оцениванием*, т.е. с обеспечиванием продолжения тому, что воз-вращается в "оборот". То, что называется в капитализме "кризисом", есть *прививка* — производство иммунитета против настоящего кризиса.

Конечно, критик капитала может поставить кризис вовнутрь своего тела (ибо именно там заложены *корни* капитала — *radix* и *sarut* здесь одна корне-голова — именно там находится нехватка, желание) и начать мыслить не-понятийными понятиями, начать (пробовать) *быть не по законам* реальности. Это будет "критика" уже не капитала, а бытия, и, к тому же, очень часто "кризис" такой критики никак не может разрешиться, дело кончается саморазрушением существования.

Таким образом, мы видим, что место критики в капитализме у-топично, безместно; с другой стороны, это не значит, что этого места нет. Как мы убедились, капитал есть самая неуловимая вещь, поймать ее, чтобы понять и чтобы побороться с ней, тяжело. Однако, ясно и то, что критиковать капитализм, бороться с ним — прежде всего, в своем теле и душе — необходимо.

Единственная мена, которую капитал не приемлет — это от-мена (его). Поэтому только феодализация бытия — и политического, и экономического, и, прежде всего, духовного — позволит победить капитализм. Феодальность бытия есть христианская Церковь. Неизвестно, перебором ли мы ценности оценивания, сможем ли быть (с) не-понятийными понятиями, т.е. быть с бытием без его посредников (знаков), в его неподзаконности никакому воспроизводству, тем более — само-воспроизводству, но в творении его (каждый раз заново), в даровании ему бытия живым Богом. Только такая критика капитала и капитализма не есть сама капитал и не является капиталистичной, да и вообще не является критикой: она не уничтожает капитал, не ничтожит ничто, но лишает капитализм актуальности, низвергает субъекта желания как единственно возможного человека, дает новую, не-ценностно-властную, почву под ногами.

## ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ ТАКТИКИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Обозначая постмодернистскую ситуацию культуры и социальности, мы могли бы выделить несколько ее основных характеристик — гетерогенность, различие, кризис репрезентаций, связав их с непосредственными социальными конфликтами, наблюдающимися в последние десятилетия. Как нам кажется, постмодернистские практики возникают вследствие технологических метаморфоз, которые под влиянием научно-технической революции претерпевают общество, экономическая и политическая система, получающие новой импульс институционализации. На уровне логических оснований эти изменения могут быть отождествлены с трансформациями, осуществляющимися как переориентация на различие, которая приводит к возникновению не-линейной перспективы развития, наделяющей в постмодернизме чертами гетерогенности и дисперсности. Обращаясь к обозначению причин постмодернистских диффузий, многие авторы настаивают на специфической переакцентации познания на принцип релятивизма и утверждают его текстовую природу, а также отрицают автономию субъекта, признавая его лица частью текста социальности, культуры, так как считают реальность полностью освоенной, текстуализированной. Отсюда становится возможным и применение ряда специфических лингвистических аналитических понятий — де-центрации, интертекстуальности, используемых для означения-измерения ситуаций и состояний современной социальности и культуры. Понятие интертекстуальности может быть отнесено к числу наиболее известных обозначений постсовременного мира, которое демонстрирует предпочтение коммуникативного вектора социального познания, исчезновение автономного авторского топоса, а также возникающую подвижность границ знания вследствие невозможности воссоздания его во вневременной, универсальной форме. Отсюда, Ю. Кристева, известный постструктуралистский теоретик определяет интертекстуальность как понятие, которое будет признаком того способа, каким текст прочитывает историю и вписывается в нее.

Декларация де-центрации в постструктурализме раскрывает процесс потери целостности, центрированности субъекта и объекта познания, лишившихся свойства осуществлять рациональное линейное "сюжетоповествование" через процедуру создания устойчивого определения, носящего характер метанарратива. Рациональная процедура обозначения не устраивает постмодернистов, выступающих против модели субъект-объектного текстообразования как основного способа познавательной деятельности, против авторского письма, направленно создающего авторитарные метанарративы. Они считают, что именно децентрация выступает в качестве ситуационного механизма, оперирующего "различием", не признавая возможности тождественности между различными состояниями, предметами, явлениями. Кроме того, децентрация действует в "текстовом поле" социальности, культуры как специфическое интер-активное функционирование текстов его составляющих. Они лишаются своей автономности и целостности, вследствие своей неизбежной вписанности в глобальный интертекст. Здесь легко прослеживается тенденция, сформулированная в рамках НТП как "глобализация" развития, наделяющая различия культур, обществ, индивидов некой связностью, необходимой для мультикультурной и межсоциальной коммуникации. Основным способом этой связности выступает техника и технологии, прежде всего средства массовой коммуникации, дающие возможность осуществления многоканальных обменов между различными регионами, этносами, индивидами, воссоздавая то глобальное де-центрированное поле, которое называется в постструктурализме "интертекстом". Он представляет собой интертекстуальную связность — коммуникацию множества различных текстов, отражающих мультикультурные предпочтения и вариативность способов познания. Собственно в постмодернизме и постструктурализме происходит делегитимация способности удерживать и осуществить в качестве доминантной нормы: социально-политическую модель, стиль жизни, язык, культуру и т.д., базирующиеся на рационалистической философии. Масштабы этой делегитимации были продемонстрированы всем опытом социокультурной экспансии Западного мира. Невозможность утверждения во всемирном масштабе западного стандарта и "западного интеллектуального метатекста" как способа последующих легитимаций западной модели Человека и как основания для поиска тождественности культур, общечеловеческих ценностей приводит к необходимости артикуляции и легитимации иных путей познания, ориентированных на полицентризм мира, на разрешение "кризиса легитимации" западного социального познания.

Как доказывают многие ведущие постструктуралистские авторы (Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бод-



рийяр, Ж.Делез), этот кризис связан с потерей философией функции фундаментального методологического основания социального познания. Подобный антифундаменталистский критицизм направлен, прежде всего, против рационалистической философии с ее операциональными — рефлексивностью, субъектностью и автономией как дискретизировавших себя в качестве базовых процедур и операций познавательной деятельности. Следующая за рационалистической философией социальная аналитика, ориентирующаяся на линейно-прогрессивную модель становления, оказывается неспособной ответить на "вызов реальности" и потому не признается остальным миром в качестве ведущей стратегии развития, подвергаясь серьезной критике или отрицанию. Примером тому может служить проведенная со стороны так называемых "развивающихся стран" Африки и Азии критика в адрес ООН относительно самого определения "развития", основанного на прогрессистских рациональных принципах познания и не отвечающего задачам и типам существования большинства стран мира. Таким образом, происходит фундаментальный разрыв между, с одной стороны, essential сущностью понятия "развитие" с соответствующей рационалистической критериальностью и системой ценностей, норм, стандартов и, с другой стороны, existencia-существованием множества индивидов, групп, социумов. Это объясняется тем, что оперирование понятием "развитие" предполагает необходимость субъект-объектной модели познавательного конструирования, в которой в качестве субъектной инстанции рассматривается автономный, правовой западный социум, в качестве объектной — остальной не-западный мир. Отсюда и происходит разрыв, связанный с децентрированием инстанций. Он приводит к необходимости — проартикулированной постструктурализмом и постмодернизмом — пересмотра западного типа субъектности в познании и соответствующих ему нормативности и типа социализации, не приемлемых для других социокультурных ситуаций. В рамках представленных теорий выдвигается идея де-конструкции Субъекта/Логоса как центра познания, функциональное осуществление которого сосредоточено, по мнению постструктуралистов, в языке с многообразным спектром метафизических понятий — сущности, истины, единства, тождества, бытия и т.п., определяющим правила и нормативы познания, социальных практик и политик.

В связи с этим, постструктурализм предлагает альтернативную стратегию познания, выражаемую в практиках деконструкции Ж. Деррида и "игр истин" М.Фуко. Важным деконструкционным инструментом для Ж.Деррида является тактика "смещения" классических понятий, дестабилизация устоявшихся (базовых) понятий метафизики путем познавательного деконструирования бинарных оппозиций и рассеивания иерархий, основанных на них, что позволяет поставить под сомнение саму метафизику "присутствия" как основание Западноевропейской философской традиции. Смещение возможно при условии сопротивления установленным структурам власти, бинарным оппозициям через допуск множества игр истины, когда возможно выдвижение неофициальных специфических и единичных мнений, идей. В этих условиях официальная точка зрения лишается претензии на истинность, а пространство познания децентрируется допуском альтернативных артикуляций истин, способов жизни, понимания.

Важным моментом здесь выступает отрицание метафизических понятий, так или иначе претендующих — в качестве операциональных инструментов универсализаций — на нормативность, доминацию, "власть" в установлении знания и по своей потенции — центрирующих. Однако нигилизм в отношении нормативных понятий и метанарративов приводит к конфликту модусов мышления модерна и постмодерна, действующему в качестве ведущей схемы социального познания. Это и предопределяет двойственность современной познавательной ситуации, когда социальный анализ не может быть осуществлен вне макроуровня или теоретической перспективы, иначе он теряет свой познавательный потенциал, а социальные науки просто становятся когнитивно невозможными. Вместе с тем, как справедливо замечается в постмодернистской литературе, стремление к генерализации и теоретическому моделированию не должно уводить внимание от контекстуально-специфического и от опыта "различий". Без этого оказывается невозможным избежать сверхабстракций и энтропийности метанарративных форм познания.

## ПРИМЕНИМА ЛИ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ О МУЗЫКЕ КОНЦА XVIII — П/П XIX ВВ. К МУЗЫКАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ?

Немецкая музыкально-эстетическая мысль конца XVIII — первой половины XIX века столь же любопытна, сколь и спорна. Правда, некоторые музыковеды склонны считать ее константой, не требующей переосмысления и проецируют наиболее важные акценты этой философии на современную ситуацию в музыке. В данной же статье избран обратный гипотетический, поисковый путь — парадоксальное транспонирование современной музыкальной практики (нередко корреспондирующей к музыкальным тенденциям XIX в.) в условия “романтической” философской мысли о музыке. Последняя тем самым обнажает свои локальные границы. Оправдан ли такой диалог культур? — вопрос открытый. Хотя ряд отечественных ученых и прежде всего В.С. Библер [1] ответили бы утвердительно.

Как известно, в немецкой музыкальной эстетике к XVIII — п/п XIX вв. приоритетными оказались проблемы восприятия и воздействия музыки, синтеза музыки и других видов творчества, местоопределение ее в иерархии искусств. Причем, именно мысль о музыке в “романтической” немецкой философии (И. Канта, Ф. Гегеля, И. Гердера, Ф. Шеллинга и др.) обрела значение лейтмотива, так же как философские идеи в целом — в музыке композиторов-романтиков (Ф. Шуберта, Ф. Листа, Г. Берлиоза и т.д.). А поскольку о музыке писали преимущественно немусыканты, то понятно и отсутствие в их философских рассуждениях глубокой всесторонней оценки специфики музыки как самостоятельного вида искусства. Поэтому рядом с попытками теоретического музыкального анализа (Гегель, Шеллинг, И. Гете) соседствуют труды общезстетической околмузыкальной направленности (Кант, В.Круг, К. Краузе, Л.Тик, Ф.Новалис). Но всех их объединяет стремление назвать музыку одним из лидеров в иерархии искусств наряду с поэзией. Однако, это вовсе не значит, что немецкие мыслители признают музыкальную автономию. Напротив, она как правило растворяется в органичном синтезе с другими искусствами, природная среда которых, таким образом, идентифицируется:

КАНТ: “Красноречие может сочетаться с живописным изображением, поэзия — с музыкой в пении, пение — с живописным (театральным) изображением в опере, игра ощущений в музыке — с игрой фигур в танце” [2, 78].

ГЕРДЕР: “... музыка, танец и жест тесно связаны узами природы” [2, 86].

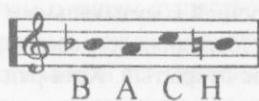
ЗОЛЬГЕР: “Музыка относится к поэзии так, как архитектура к скульптуре и живописи” [2, 129].

НОВАЛИС: “Музыка, пластика и поэзия суть синонимы” [2, 307].

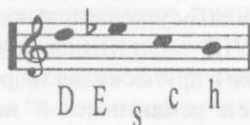
Излюбленным для немецких философов стало сравнение музыки и архитектуры, которая есть: “музыка в пластике” (Шеллинг), “застывшая музыка” (Шеллинг, Шлегель), “умолкнутая музыка” (Гете) [3, 44, 235]. Ценность этих параллелей особенно актуализируется в некоторых современных музыкальных течениях, где музыка ассоциируется с “растаявшей”, “завучавшей” архитектурой. С цитируемыми фрагментами диалогизирует и гегелевское понимание музыки как некоего медиума между искусствами, “вибрирующего” в диапазоне от живописи до архитектуры. А ведь подобные идеи всевозможных синтезов “проросли” в музыкальных драмах Р. Вагнера (единство слова, музыки, драмы, “декора”), в мистериальных проектах А.Скрябина (синтез музыки, цвета, запаха). Один же из примеров современных универсальных синтетических сплавов — инсталляция, в которой сосуществуют аудио- и видеосфера и т.д.

Сходство большинства философских работ немецких авторов также и в ограничении прав музыки как области не только чувственного, но и рационального познания мира. Поэтому целый ряд статей (начиная от Канта, Круга, Ф. Боутервека) являются вариациями на тему: музыка — выражение ощущений, а не рациональной мысли, она “будит” лишь чувства, а не разум. И хотя Р. Шуман утверждал, что разум ошибается, чувство — никогда, то в данном случае у философов ошибается и “чувство” (имеется в виду — музыки, ее задач). Правда, Гегель отметил в понимании музыки чувственность со строжайшей рассудочностью, а Зольгер признал за музыкой право руководить не только чувством, но и разумом. Кстати, многоуровневое осознание музыки как единства содержания и формы, чувства и логики в полной мере доступно тому, кто ее пишет, владеет ее “языком”. А таких “читателей” гораздо меньше, чем читателей литературы, пусть даже иностранной. Но почему при этом “виновна” сама музыка, а не ее потребитель, почему элитарность часто ставится музыке в упрек? Гегель: “В новейшее время музыка [...] ушла в собственную стихию и доставляемое ею наслаждение [...] связано с интересом только к чисто музыкальным особенностям композиции [...], а эта область является лишь уделом знатоков...” [3, 183]. Видимо, одна из причин

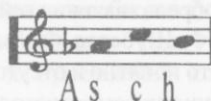
недооценки музыкальной сущности философами — в культивировании чувства, в “паношущении”, дескать музыку не надо понимать, достаточно ее прочувствовать. Согласна ли с этим сама музыка? Вряд ли, так как та же эмоция в музыке может выражаться в разных аспектах, качественных характеристиках, не только открыто, явно, императивно, но и скрыто, внутренне, косвенно. Она содержится в форме или жанре (например, жанры мессы или пассиона, родословная которых ведет к церковной традиции, априори имеют заданный “код” “религиозной эмоции”). Эмоцией, хотя и статичной обладают и т.н. барочные риторические фигуры, выражающие чувства-амплуа, “маски”. В современной академической музыке нередко конструктивная идея синонимична интеллектуальному “переживанию” (динамика модификаций серии в серийной музыке). Функцию чувственного звукового и одновременно структурного компонента имеют монограммы композиторов. Например, **BACH**



ля и т.д.), **D. Sch**



ор. 93 Д. Шостаковича, **Asch**  
города).



в “Искусстве фуги” И.С. Баха (В — буквенное обозначение си бемоль, А — в “Камерной симфонии” ор. 110, в симфонии №10

в “Карнавале” Р. Шумана (Аш — название

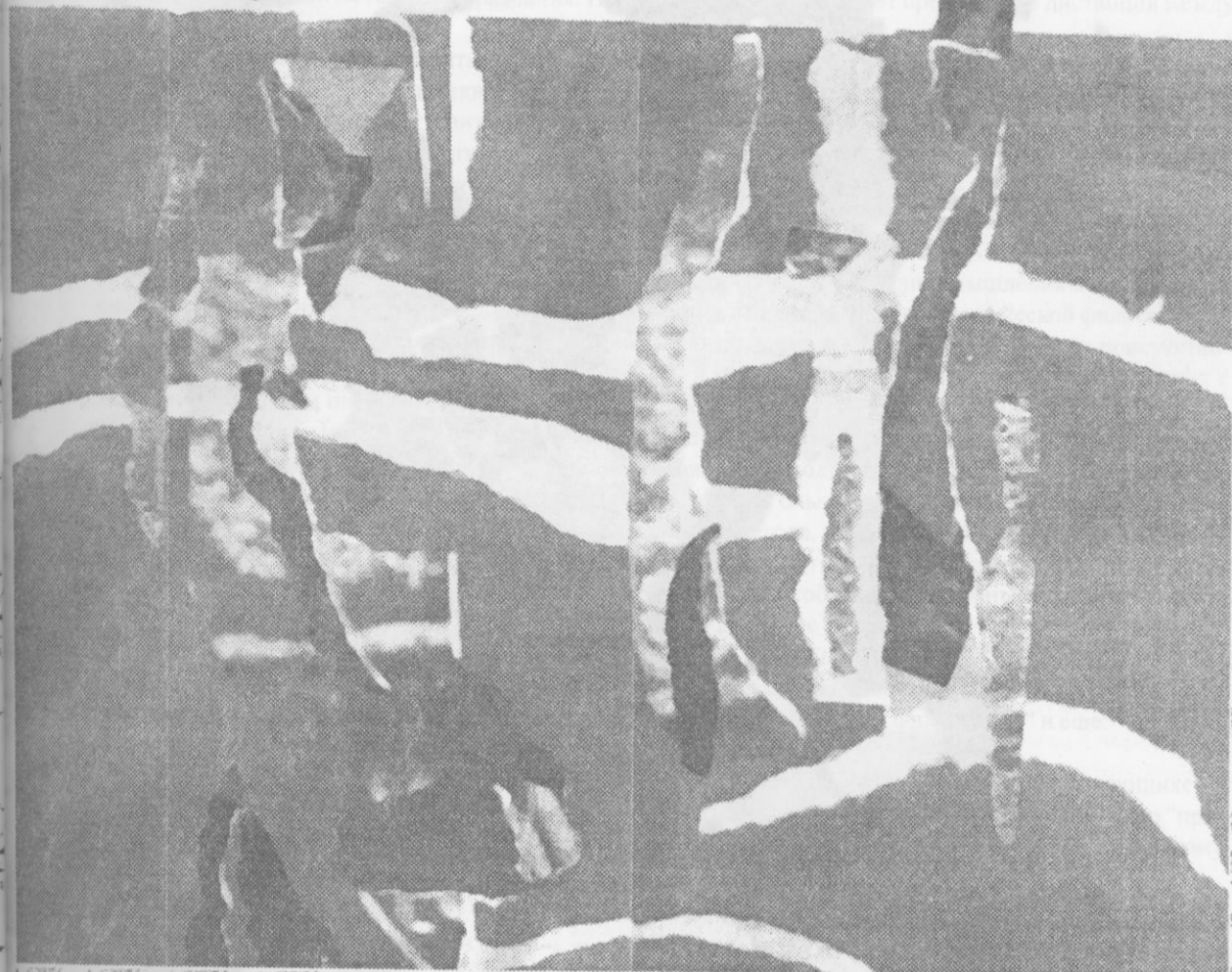
“Мысль-эмоция” может возникать не только в музыкальной среде, но и вне ее (паузы — как элемент музыкальной ткани, образ звучащей тишины, “слово” не произносимое “вслух”, их роль особенно умножена в пуантилизме). Отказать музыке в интеллекте — значит отречься от всей ее истории, включая античность (Пифагор: “Достоинства музыки должны быть восприняты умом, а не только чувством” [4, 15]) и XX век (Я. Ксенакис: Суть музыки “выразить интеллект с помощью звуков” [5, 137]). Добавлю, что современная музыка — это качественно новое “сотрудничество” музыки и точных наук (физики, математики), музыки и современных научных теорий (вероятности и т.д.).

Еще одну лейтмысль немецкой эстетики романтизма можно выразить словами Зольгера: “Самая совершенная музыка — та, в которой величайший разноряд и смешение отдельных звуков сливаются в простую, чистую гармонию, так что смятение становится порядком, как говорит Шекспир” [6, 126]. Таким образом, музыка должна выражать гармонию (чувств, состояний), упорядоченность и не должна руководствоваться случайностью (а также тем, что эту случайность провоцирует). Но тогда в разряд хорошей музыки не попадают даже некоторые произведения Моцарта (например, “Вальс”, написанный с помощью игральных костей). Выходит, что современная алеаторика (сочинение композиций в зависимости от жребия — шахматного хода, числовых комбинаций, разбрызгивания чернил по бумаге), генезис которой следует искать в прошлом, вовсе не может мечтать о достойном подиуме в музыке. Хотя нередко алеаторический процесс системно воспроизводит “регламентированный хаос” или “игру по правилам”. Поэтому, в целом, ошибочно считать философскую мысль (к. XVIII — п/п XIX вв.) универсальной, даже если это доказано парадоксально, эвристически. Таковы лишь некоторые аспекты данной проблемы.

### Список литературы:

1. Библер В.С. Школа диалога культур: идеи, опыт, перспективы. — Кемерово, 1993.
2. Цит. по: Музыкальная эстетика Германии XIX века. — Москва, 1981. — т. I
3. Там же.
4. Цит. по: Античная музыкальная эстетика. — М., 1960.
5. Янис Ксенакис. // Homo Musicus. Альманах музыкальной психологии. — М., 1994.
6. Цит. по: Музыкальная эстетика Германии XIX века. — Москва, 1981. — т. I.









## ВЕЩЬ. В ПОИСКАХ ПРОСТРАНСТВА РАЗМЫШЛЕНИЯ

Эрнст Кассирер, рассуждая о различии между естествознанием и науками о культуре, призывал вернуться "от структуры понятия к структуре восприятия". Восприятие дает нам опыт общения с действительностью, которая "едина и двойка": она и "вещественна" с одной стороны, и имеет смысл для нас, т.е. является "личной", с другой. Наука сооружает "прочные строительные леса, установленные для совокупного мира вещей. Но, пожалуй, этот результат должен быть куплен ценой жертвы. Этот вешный мир — радикально мертв; все то, что каким-либо образом напоминает о "личностном" переживании Я, не только оттесняется, но исключается и устраняется. [4, 158., 167]. Другими словами, мы находим себя включенными в незавершенный континуум человеческого бытия, где видение любого процесса, ситуации, вещи зависит от окаймления, и в реакции на который мы создаем себя событиями выбора. Вспомним позднее высказывание Ч.Пирса: "Мы никогда не сможем достигнуть знания вещей самих по себе. Мы можем знать только их человеческий аспект. Но это и есть вся вселенная для нас". [8, 426].

Проблема вещи, как она может предстать после многовековых философских "мытарств" перед современным мыслителем, настояна на двусоставной основе. Во-первых, на классическом метафизическом размышлении, где вещь ничем не отличалась от сущего вообще и, во-вторых, на экзистенциальной динамике, включающей вещь, как и мир в целом, в круг человеческой "заботы". Двусоставность мыслительного фундамента вовсе не предполагает создания некоей особо прочной и, главное, статичной опоры для философствования о вещи. Как раз напротив, последняя начинает вибрировать на стыке несовместимого, *das Zwischen* ("междости"), мерцать приобретенными в результате названного взаимодействия смыслами, превращается в феномен границы и вполне может быть представлена как один из ключевых концептов постклассической мета физики различия. Пафос последней составляет преодоление дистанции между "Я" и вещью.

Наступившая эпоха с ее антиметафизическими настроениями напоминает послекантовское время, когда ближайшие (да и более далекие) его последователи видели в Канте союзника по борьбе. Ниспровергать метафизику, опираясь на гигантов (тогда — Канта, сейчас — Ницше) — приятная и, главное, безопасная работа. Однако двойной комизм ситуации состоит в следующем. Ницше, ниспровергая метафизику, понимаемую им как платонизм, создает собственную, зафиксировав в качестве основной черты сущего "становление", что же касается Канта, то он и вовсе не считал себя ниспровергателем метафизического способа мышления как такового — Кант боролся с догматической метафизикой XVII века, которая, с его точки зрения, зашла в тупик вследствие непродуманности основы отношений мышления и бытия (пересмотр этих отношений, как известно, — одна из главных целей, преследуемых критической философией). Быть, утверждает трансцендентальная философия, значит действительно или потенциально присутствовать в опыте. Существование есть, опытная данность, и как таковое оно принципиально не совпадает с мышлением. Фактом опыта становится то, что произведено в результате встречи материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей, т.е. действием творческого синтеза. Признавая сферу опыта единственной реальностью, выполняющей условия, необходимые для высказывания экзистенциального суждения, Кант основательно пересматривает понятия опыта и восприятия. Он полагал, что критическая философия не исчерпывает трансцендентального метода, что ее должна дополнить метафизика нового типа. Последняя основывается не на гипостазировании понятий, а на рефлексии собственной трансцендентальной структуры. Забота о чистоте разума, о взаимном соблюдении границ всеми человеческими способностями — главная задача новой метафизики. В письме к Герцу Кант заявляет, что "Критика чистого разума" содержит в себе источники метафизики, ее методы и границы. В "Логике" есть следующие фразы: "Кажется, считается за честь о метафизических исследованиях говорить презрительно, как о пустых умствованиях. А все-таки метафизика и есть подлинная, истинная философия!" и еще: "Без метафизики вообще не может быть философии". [См.: 3, 526-529].

Поразительно ритмична философская работа человечества. Сегодня, среди захлебывающихся в антиметафизическом крике голосов раздаются вполне трезвые, понимающее, что метафизика — это "природное расположение", *Naturanlage* (И.Кант) человека, а значит — и его судьба. Предпосылки к такому повороту дел имеются еще в сократовской реформе. Вспомним, что основным инструментом



философствования теперь становится понятие как элемент индивидуального рассудка. Понятие позволяет достичь главного — отделения искомого точного знания от мнения. Знание становится сознательным достоянием субъекта. Однако цена завоеваний новой гносеологии была слишком велика: потеря едва ли не главного преимущества строгой мысли — видеть то, что есть на самом деле. Перенастройка гносеологической "оптики" достигла отчетливости в одном отношении, но утратила ее в другом. Уильям Джеймс, представитель американского философского прагматизма, называет подобное явление "интеллектуализмом в порочном смысле". "Со времени Сократа нас учили, что реальность состоит из сущностей, а не явлений, и что сущности вещей известны там, где мы знаем их определения. Таким образом, мы сначала отождествляем вещь с понятием, а затем понятие — с определением и лишь потом, в той мере, в какой вещь есть то, что выражает ее определение, мы получаем уверенность в постижении ее реальной сущности или полной истины. Неправильное употребление понятий начинается с привычки применять их частным образом так же, как и в безусловном плане, использовать их не просто для приписывания свойств вещам, но чтобы отрицать те самые свойства, через которые вещи чувственно воспринимаются... Это всего лишь старая история о том, как полезная критика сначала становится методом, затем привычкой и, наконец, тиранией, уничтожающей ту цель, ради которой она создавалась". [Цит. по: 2, 80].

Непримиримая антиметафизическая позиция, при всей ее исторической объяснимости, привела к тому, что вместе с умозрительными построениями прежней философии, которые были ответами на серьезные философские вопросы, оказались отвергнутыми и сами эти вопросы. Даже такой яркий представитель аналитической "философии сознания" как Герберт Фейгл, одним из первых почувствовавший необходимость пересмотра прежнего отношения к "реабилитации" онтологических тем, пишет, что фундаментальные философские проблемы "не исчезают в результате логических реконструкций. Подавление философских проблем порождает симптомы, похожие на симптомы психоневрозов: тревогу, непостоянство, противоречивость, неустойчивость и даже определенную нечестность перед самим собой." [Цит. по: 1, 14]. Издержавшиеся варианты метафизики не в силах дезавуировать способ мышления в целом. Напротив, речь должна вестись о создании альтернативной метафизики как "наиболее волнующей интеллектуальной задаче нашего времени" (Х.Сколимовски). Новую метафизику интересует не просто мир, но мир человека; более того, она обнаруживает тенденцию трансформирования в своеобразную антропологию, никогда не завершающую свою работу. И если классическая метафизика накрепко связана с модерном как проектом "полнейшего воплощения Бога, т.е. Абсолюта в мире и истории человечества" [5, 89], неометафизика находит свое место в ситуации постмодерна с его главным программным тезисом: "оттачивать чувствительность к различиям" (Ж.-Ф.Лиотар). Осуществление последнего возможно на пути утверждения вечно нового способа постижения мира, резко отличающегося от предметного "...Одно дело — воспринимать в мире деревья или ходящих людей, и другое — видеть в них элементы, из которых они составлены. ...Чтобы увидеть вещи, а не... предметы, мы должны узнать, что мы такое есть в действительности..." [6, 224]. Новая метафизика, или метафизика различия, обогащается идеей "мезокосмоса" (Дж.Аллен), то есть мира нашего опыта, который состоит из непрерывно преобразующихся структур, значимых целостностей. После избавления от идеи вечности философия поворачивается к потоку вещей. Вещь — одна из первичных категорий, упорядочивающих мезокосмический опыт. Важнейшими чертами мезокосмического ландшафта являются существование и гибель. "Божественную вневременность", мнимое вневременное постоянство неометафизика трактует как измену жизни, истории самому космосу. Она исходит из того, что первичная реальность — это отношение человека к миру, или иначе: человек и мир — суть абстракции от первичной реальности. "Когда я понимаю какую-то вещь..., — пишет М.Мерло-Понти, — я... выхожу к ней навстречу со своими сенсорными полями, перспективным полем и в конечном итоге типичной всякого возможного бытия, универсальной установкой (montage) по отношению к миру. В пустоте субъекта самого по себе мы, таким образом, обнаружили наличие мира..." [7, 288].

В современную трактовку метафизики вводятся понятия смысла или значения. Важнейшей предпосылкой многих течений нынешнего философствования является тезис о том, что в познании и действии мы имеем дело не с миром самим по себе, или "миром-в-себе", а с миром для нас, то есть с миром, имеющим значение и смысл. Начало этой традиции восходит к Э.Гуссерлю и, особенно, к М. Хайдеггеру, заменившему вопрос "что есть бытие?" вопросом "каков смысл бытия?". После довольно длительного неприятия и мыслительного метода, и самой проблематики, возвращение к метафизике и ее обновление выглядит как реакция наиболее вдумчивых и серьезных философов на мощный напор "технологически-сциентистских" способов философствования, не желающих знать иного. Современная философия изымает вещь из при-

вычного "старометафизического небытия" и переносится в бытие человека. Вещь превращается в форму констелляции тех моментов его бытия, которые не находят себя в логически-упорядоченных схемах конструктивной метафизики, всегда опирающейся на онтологию и игнорирующей экзистенцию, Вещь становится кодом к континуально-безмерной осмысленности мира.

### Список литературы:

1. Балмаева С.Д. Аналитическая "философия сознания": взгляд сквозь призму интеллектуальной биографии Герберта Фейгла // историко-философский ежегодник '90. — М., Наука, 1991.
2. Гевин У. Понятие "Смутности" в философии Уильяма Джемса // Вопросы философии. — 1996.
3. Кант И. Трактаты и письма. — М. 1980;
4. Кассирер Э. Естественнаучные понятия и понятия культуры // Вопросы философии. — 1995. — №8.
5. Козловский П. Современность постмодерна // Вопросы философии. — 1995. — №10.
6. Мамардашвили М. Картезианские размышления. — М., 1993;
7. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник '90.
8. Values in universe of Chance. Selected Writings of Charles S. Peirce — Garlem City, 1958.

## ДИСКУРС ЭНЕРГИИ: "ДЕЭССЕНЦИАЛИЗАЦИЯ" ИЛИ НОВО-ЭССЕНЦИАЛЬНОСТЬ?

Дискурс энергии начинает обретать статус одного из ведущих языковых направлений в современной отечественной философии. Попытка рассмотреть философскую проблематику сквозь призму энергийно-синергетической парадигмы осуществляется сегодня в самых различных областях философской мысли, — в философской антропологии, философии языка, социальной философии и т.д. Дальнейшее развитие философско-синергетической тематики сопряжено с осмыслением специфических характеристик энергийного аспекта человеческой экзистенции, с выяснением определяющих свойств философского дискурса энергии. Что такое энергия? Как соотносятся друг с другом начала энергийности и эссенциальности? Возможна ли в пространстве синергетической философии совместность существования энергийного и сущностного дискурсов? Поиск ответов на поставленные вопросы являет собой первейшую необходимость на современном этапе развития философии синергизма вообще и философии православного энергетизма в частности. В предлагаемой статье представлен один из вариантов решения указанной проблемы.

Согласно С.Хоружему, энергия и сущность являются взаимоисключающими началами, — они не могут быть совмещены в едином-дискурсивном пространстве: "дискурс энергии может быть рассмотрен как крайний предел в движении философской мысли к деэссенциализации" [1, 90]. Действительно, энергия, "существуя исключительно в действии, не допускает гипостазирования" [Там же], — сама энергия не может завершиться, "закончиться" в конечном итоге отверделого качества. Действительно, энергийность "дистанцируется", уклоняется от самой возможности создания статичной, неизменно-присутствующей, "пребывающей" сущности-субстанции. Тем не менее, можно предположить, что дискурс энергии может быть совмещен с определенным ("новым") качеством эссенциальности, определяемым характеристиками незакрепляемости, нефиксируемости, необоснованности.

Рождение сущности в энергийном пространстве становится возможным в мгновении синергетического взаимодействия двух энергетических потоков. В моментальной точке их со-прикосновения осуществляется резонансное со-движение, со-действие (синергирование) энергий, внутри которого возникает новое начало, новая реальность, — сущность. Эта сущность одновременно и неотделима от синергирующих энергий (ибо наличие последних есть онтологическое условие ее появления на свет), и совершенно отлична от них (ибо она обладает особыми свойствами, отсутствующими в порождающих ее энергиях). Она не может быть представлена как "неизменно-присутствующая": возникая в мгновении синергетического единения энергий, она исчезает в миг прекращения их синергирования, в миг расхождения этих энергий. "Синергетическая" сущность есть сущность незакрепляемая, однажды возникнув, она не может сохранить себя навечно. Она существует лишь в одном миге, миге точечного со-прикосновения энергий. В следующее же мгновение, мгновение изменения интенсивности, изменения ритма их взаимодействия, эта "моментальная" сущность умирает, — вместо нее рождается качественно иная реальность, возникающая в точке пересечения качественно иных, жизненно-изменившихся энергий.

"Синергетическая" сущность не есть итог простого суммирования, складывания сил порождающих ее энергий (в этом случае она была бы уже не сущностью, а ново-образованной энергией), — она появляется в миг трансцензусного самопреодоления, скачкообразного пресуществления их природы. Описываемая сущность не может быть представлена как органическое порождение энергийного начала (синергия энергий не есть организм, выводящий сущность из своих собственных недр), — она возникает внезапно, будучи отделенной от них онтологической пропастью. Взаимодействующие энергии остаются энергиями, в момент же их творческого резонирования происходит внезапный прорыв за их пределы, — рождается новая природа, — рождается сущность.

Сущность, появляющаяся в мгновении синергирования энергетических начал, есть сущность, со-



путствующая их движению. Она не предшествует им (энергии не есть итог диалектического разворачивания сущности), она не последует им (сущность не становится стабильным "результатом", который достигается в "конце" синергирования энергий и который может быть закреплён в неизменности). "Синергетическая" сущность "улучается", внезапно появляется "в" процессе взаимодействия энергий, — она прекращает свое существование вместе с прекращением этого процесса. Она со-путствует энергетическому движению, сама в себе будучи незакрепляемой, существуя не во временной длительности, но в прорывном мгновении "теперь".

Итак, начала энергийности и эссенциальности не являются абсолютно взаимоисключающими. Дискурс энергии вполне совместим с эссенциальностью, не сковывающей и не нейтрализующей динамическую подвижность энергийного существования. Таковым эссенциальным началом предстает описанная "синергетическая" сущность, возникновение которой не нарушает свободности и спонтанности энергийного движения, существование которой не "снимает" жизненную подвижность и неуравновешенность существования энергий. Сущность, со-путствующая движению энергий, существует в режиме "улучения — утраты", в ритме "появления — исчезновения". Она не может быть удержана и остановлена в "неизменности присутствия". "Синергетическая" сущность есть сущность "ускользающая" (а не "пребывающая"), "прорывное-присутствующая (а не "неизменно"-присутствующая).

### *Список литературы:*

1. Хоружий С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. — 1995. — № 9.

## К ВОПРОСУ О РОЛИ ЯЗЫКА В РАЗВИТИИ АБСТРАГИРУЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ МЫШЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Если взять в руки частотный словарь любого языка (напомню, что частотным называется словарь, статьи которого построены не по алфавиту, а по частоте употребляемости — от самого частого слова к самому редкому) легко заметить одну и ту же любопытную особенность. Известно, что в толковом словаре Даля содержится 200 тыс. словарных статей, частотный словарь русской обиходной речи — по сведениям А.А.Леонтьева — включает только 2380. Сходные цифры получаются и для английского языка, в англо-русском словаре под редакцией Гальперина содержится 250 тыс. словарных статей, в частотном словаре обиходной английской речи — только 3,500 слов. Подобный анализ, проведенный для любого языка мира показывает, что 2000 — 4000 слов составляют в нем 90% живой обиходной речи. При количестве языков от 3 до 5 тыс. (по разным подсчетам), вероятность случайного совпадения исключается сразу. Следовательно, мы имеем дело с некой общей тенденцией, не зависящей от грамматического типа изучаемого языка, ни от словарного состава, ни от фонетики, короче, ни от одной из внутриязыковых причин. Так же нет зависимости от культуры, уровня экономического развития говорящего на данном языке сообщества, от национальной психологии, религии и т.д., иначе говоря, ни от одной из формирующих язык внешне (экстралингвистических) причин. Не обнаруживается также зависимости между данной цифрой и степенью словарного богатства языка: нельзя сказать, что для бушменского языка, количество слов в котором равно 30 тыс., и гораздо более богатых словарно языков Европы при частотном анализе получается примерно одна и та же цифра — 2-4 тыс. словарных единиц.

Однако же следует учесть, что частотные словари обиходной речи отнюдь не затрагивают профессионализмы, научные термины и т.д., которые должны иметь значительный вес в речи взрослого человека. Обратившись к подсчетам Ф. Фолсома, мы найдем, что большинство взрослых людей понимают 350 тыс. слов, а употребляют в разговоре только... 3,5 тыс.

Остается предположить, что объяснить "магическую цифру" 2-4 тыс. слов можно, исходя из законов функционирования памяти, одинаковых для любого человека, вне зависимости от расы, национальности или религиозной принадлежности. О каких законах идет речь?

Известно, что человеческая память имеет три "отдела": долгую, промежуточную и короткую (В.Пекелис).

Признаком хранения информации в короткой памяти служит легкость и быстрота извлечения; информация, хранящаяся в течение всей жизни в долгой памяти (вся информация об увиденном, услышанном и т.д. с момента рождения) иногда кажется нам забытой, что свидетельствует только о нашем неумении ее извлекать; опытно доказано, что человек ничего и никогда не забывает. Известно также, что короткая — более удобная для хранения постоянно необходимой информации память — имеет достаточно ограниченный объем. Ее функцией служит прием сиюминутных впечатлений, после чего накопленная информация перемещается в промежуточную память, где происходит сортировка: что сохранить в короткой, что отправить на временное хранение в долгую.

По всей видимости, содержимое долгой памяти также время от времени проходит "ревизию" на предмет перехода некой информации в короткую память.

Критерием отбора словарных единиц для хранения в короткой памяти, по всей вероятности, служит именно частотность, наиболее обиходные, часто используемые слова и выражения хранятся там, откуда их легко "извлечь".

Из всего сказанного можно уверенно сделать вывод, что "магическая цифра" 2-4 тыс. слов напрямую связана с объемом короткой памяти человека.

Сделаем теперь следующий шаг и вспомним, что через определенные периоды времени (они разнятся от языка к языку) наступает так называемый кризис, когда за короткое время язык меняет свою структуру: грамматику, семантику, тип словообразования, причем на каждом следующем этапе все более абстрактным становится и смысл каждого слова и грамматика самого языка. Для примера можно взять африканский язык луганда с его десятью грамматическими родами (человеческий род, растительный род, род очень больших предметов, род веществ, род искусственных объектов и т.д.), три русских рода: муж-

кой, женский и средний (в скобках заметим, что обычный носитель языка понимает значение этих родов уже весьма смутно, ссылаясь лишь на внешние признаки отношения к роду — окончания и тип склонения, первоначальное, смысловое значение этих категорий для нас потерянно, что говорит о скором вымирании системы рода) и полное отсутствие родовой характеристики в том же английском языке. В новогвинейском языке существуют, кроме привычных нам единственного и множественного, еще двойственное и тройственное число, обозначающее соответственно наличие двух или трех объектов: единственное — "собака", двойственное — "две собаки", тройственное — "три собаки" и наконец, множественное число. Единственное, двойственное, множественное есть у арабов, и только два числа: единственное и множественное — в языках Европы.

Что касается семантики, спор о том, существуют ли "древние" языки с узкоконкретной семантикой, где нельзя сказать просто "лист", но обязательно "зеленый лист" или "падающий лист", не утихает приблизительно с 30-х годов нашего века.

Сторонники одной точки зрения, а именно Л. Леви-Брюль, скрупулезно выискивают в языках индейцев Северной Америки, юкагиров или австралийцев слова "с очень точным значением", к примеру, "заболеть непосредственно после того как поднялся вверх по течению" или "сидеть, пока солнце не зайдет". Противники, к примеру, А. А. Леонтьев, указывают, что слова с не менее точным значением есть и в языках Европы; взять, к примеру, русские слова "сумерничать" (сидеть, пока не наступит глубокая ночь) или "простудиться" (заболеть, непосредственно после того, как попал из теплого помещения в холодное), с другой стороны указывая на наличие в "древних" языках слов, обозначающих достаточно абстрактные понятия: "рыба вообще", "дерево вообще", "начало", "конец" и т. д.

С нашей точки зрения, обе спорящие стороны не учитывают двух очень важных деталей. Во-первых, вряд ли стоит говорить, что каждый народ обладает только своей степенью развития абстрагирующей способности, которая и находит отражение в его языке. Как потенция, абстрагирующая способность присуща чуть ли не всему живому, начиная с амёбы. Данные истории языка показывают, что абстрагирующая способность человеческого мышления как потенция присуща человеку (роду и индивиду) изначально. Уже шимпанзе из американского Центра по изучению приматов, обученные языку жестов, вполне свободно распоряжались не только словами, обозначающими "собаку вообще", но даже таким сложными абстракциями как "да" и "нет", "печаль" и "смех". Данное замечание, с одной стороны, ставит под сомнение сам тезис Леви-Брюля об особом типе мировоззрения у носителей первобытных языков, типе, плохо совместимом с европейским типом мышления. Речь, таким образом, не идет о некоей глухой стене непонимания между европейцами и "первобытными" народами, обусловленной иным устройством психики и мышления, но лишь о развитии одних и тех же мыслительных способностей в различных культурах. Во-вторых, противники Леви-Брюля вынуждены оговариваться, что все же есть разница в грамматической "скрупулезности", скажем, индейского языка понка, обозначающего у объекта род, одушевленность, число (человек — один, мужского рода, одушевленный), а также геометрию объекта — человек обязательно обозначается как "стоящий" или "сидящий", и русского языка, где геометрия объекта специального обозначения не имеет. То есть, разница все-таки есть, она легко вычленяется статистическим анализом: в каком языке большее количество "узкоконкретных" слов и насколько они "конкретны". Данные истории языка позволяют установить как абстрагирующая способность по-разному развивается в различных социокультурных условиях. Едва ли она напрямую связана с особенностями того или иного языка.

От этапа к этапу развития в языке уменьшается количество узкоконкретных слов, уменьшается также их конкретность. Что имеется в виду? Дело в том, что абстракция в "первобытных" языках и языках европейского типа отнюдь не одно и то же. Возьмем, к примеру, глагол "стрелять", в употреблении которого А. Леонтьев ставит знак равенства между языком понка и русским. У понка "стрелять" значит "пустить стрелу", и Леонтьев вынужден оговориться, что это исконное значение русского слова. Но кто из говорящих по-русски отдает себе отчет в этом "исконном значении"? В русском языке "стрелять" давно уже значит, кроме "пустить стрелу", еще "пустить пулю или снаряд". Так одинакова ли точность в старом и новом языке или она все же проходит определенный путь развития, разворачивая и усложняя значение? В языках "первобытного типа" нет, скажем, ни "физики", ни "излучения", но это не значит, что они не могут возникнуть. С развитием культуры углубляется степень абстракции как у собственно абстрактных, так и у конкретных понятий и соответственно слов, а также степень их конкретности.

В свете всего сказанного нам можно сделать вывод, что углубляющееся абстрагирование имеет непосредственной причиной свойства короткой памяти человека — постоянное накопление информации



и требование точности и ясности выражения, иными словами, возрастание количества и конкретности слов необходимо вступает в противоречие с объемом короткой памяти, требующей максимально две-четыре тысячи слов и понятий как основы человеческой речи. Кажется очевидным, что процесс на самом деле должен идти в обратную сторону, т.к. развитие культуры всегда связано с нарастанием количества используемых предметов, усложнением научной терминологии и т.д., что должно быть связано с постоянным расширением словаря, однако же тенденция эта, вступив в противоречие с законами функционирования памяти, должна вызвать многозначность, при которой одно и то же слово, употребленное в определенном контексте, превращается в термин или слово обиходного языка. Примеры подобной многозначности достаточно известны в русском языке: это и названия морских животных (морской лев, котик и т.д.) и техническая терминология (палец, косынка). Развитие абстрагирования — только оно могло быть выходом из противоречия, и именно его мы наблюдаем на протяжении всей многотысячелетней истории языка.

## ОБРАЩЕНИЕ К ДУШЕ (ПО ПРОЧТЕНИЮ РАБОТ ЮНГА О СИМВОЛЕ)

Смысл проблема символа заключается в том, что символ удерживает душу человека на определенном уровне. Душа должна жить, вовремя меняясь, образуя новые формы. Душа ни в коем случае не может быть умом, ибо тогда она станет жесткой, неизменной. Отсюда критика рационализма. Душа должна быть мягкой, изменчивой, должна уметь принимать все, что к ней приходит. Этим она жива. Человек с душой должен уметь отдавать то, что понял, накопил, иначе жизнь проходит мимо. Она — жизнь — постоянно дает ему возможность роста и обогащения, но если человек не воспринимает богатства мира, представленное в символах, то он ничего и не может подарить, отдать, оставить жизни, людям, Миру. Символ является как бы границей, отделяющей невидимую душу от такого же невидимого мира возможностей. Мир посередине — очень изменчивый, он облачен в формы и часть этих форм и есть символы. Душа должна дышать, у нее есть "поры", или, вернее, есть возможность менять "внутреннее" на "внешнее", т.е. то, как живет душа — это смена внешнего ее существования на внутреннее и наоборот. Работа с организацией внутреннего ритма души в расположении, координации целей, меняется на общение — "вытаскивание" накопленного, приобретенного душой, для других, и здесь — апробация и "обкатка" своего "накопленного" и восприятие чужого "на обмен", высказанного в "разговоре", что тоже своего рода работа. Работа здесь идет с символами, а значит ее можно назвать свободной деятельностью. Главное же здесь — смена экстраверсии и интроверсии, так Юнг называет эти процессы.

Если этот процесс смены установок не осуществляется и человек либо весь оказывается подвластен возможностям, приходящим извне, либо весь уходит в себя — наступает коллапс души, ибо она "засыхает", упрямо держась за то, что ей кажется абсолютно твердым, а на самом деле есть только возможность — преходящий момент для развития души.

В том случае, если душа застывает в одном состоянии (экстраверсия или интроверсия — все равно), она становится неподатливой и противостоящей всему миру, неизбежно оказываясь злодействующей, ибо нет теперь другого способа разрывать усилившуюся границу из отвердевших символов с реальной жизнью, к возможностям которой у нее уже нет ключей, ибо не создаются новые символы как возможности синтеза "внутреннего" и "внешнего". Это значит, что чем больше символов стоит между человеком и миром, тем больше целей, или же тем больше смыслов, деятельность человека становится разнообразней и богаче. Символ, ставший "идолом", умирает в нем, и черствеет душа человека, в мире которой символ подменен идолом.

Итак, экстраверсия и интроверсия (и их смена) — это главный механизм существования души. Один из примеров "максимальных" значимых символов и видимого осуществления места символа в душе — жизнь Иисуса Христа. В переписке и в работах по религиозной тематике у Юнга есть упоминание о важной встрече Христа со своей тенью — Сатаной; внутри этой встречи рождается символ Царства небесного. Этот символ совмещает идеи духовности и Царства, последнее предлагалось Сатаной. Христос отвергает соблазн и с этих пор начинает проповедовать. Христос выбирает Духовное Царство, и может теперь работать внутри себя. (Процесс интровертированного накопления опыта меняется на невозвратную экстраверсию — все окружающее теперь — готовность или неготовность к Царству Духовному). Для Христа после обращения мир становится одним целым и невидимое соединяется с видимым (почти), а оставшееся есть любовь. Он не властвует над вещами внешними, он хозяин внутри себя — внутри Духа, именно поэтому творит Чудеса, рождает Добро.

Юнг считает, что Христос, отказавшись от власти, отказался от Тени, от чего-то, что ему должно быть присущим, но эта Тень все же существовала в виде чего-то земного, и снова он приблизился к ней со смертью. Тенью было его древо, крест, с которым он соединился. Здесь Юнг поднимает большую проблему, а именно: все и все в Мире — и Иисус Христос также — в своей глубинной сущности противоречивы: Персона и Тень, Анимус и Анима, Эго и Самость и т.д.

Итак, душа не захватывает чего-либо извне. Носитель активности — воля, а воля как раз находится в символе, рождающемся из напряжения противоположностей. Символ может определять течение жизни на какой-то последующий период. Однако символ может родиться, только если сознание будет включено в

этот процесс. Если все передать бессознательному, наступает крушение сознания, т. е. заболевание души.

Заболевание души — это прежде всего потеря смысла существования. Это значит, что будущее обозначено через слово "нет", может быть, из-за того, что когда-то были произнесены "нет" тем возможностям, которые не были соотнесены с Самостью из-за гордыни сознания, его отождествления с "я", когда чему-то внешнему отказывалось в узнавании в нем "я" (это часть связи душ — любви). Вместо признания и принятия оказывалась насильственное отбирание в виде использования механизмов коллективного сознания (стереотипов), и за счет этого "я"-сознание как будто могло удерживать свой статус руководителя жизни.

Но, если Бог дает, он дает, и не замечать этого нельзя. Человек внутри все равно знает, что ему подсказывает интуиция. Он может пойти наперекор, по внешним обстоятельствам, но его внешние обстоятельства — разве это не отражение уже сложившихся внутренних? Как, например, родители и образ родителей — суть два разных психических "водителя" и их "сшибка" — реальный конфликт, сила которого одолима, только если Самость находится психически выше. Отсюда, отказ от родителей без принятия Бога равен одному из страшных преступлений против души. Покаяние, раскаяние — возврат к жизни души без гордыни "я", отказавшему себе в праве быть таким, как близкие, а близким — в праве приближаться, и обрекает на одиночество. Поэтому душа не простое слово — а реальность.

Конечно, есть средства "увидеть" душу, увидеть невидимое, обратиться к себе. Это — вера. Бог — это то всеобъемлющее, где обязательно ты будешь частью, если хватит сил признать себя самой малой частью, ожидающей милости. Хотя надо знать, что милость будет всегда. И сей самый момент, вера в этот момент — суть милость. Завтра — это сегодня, и живя завтрашним днем, мы живем надеждой и верой, и место этой вере есть сегодня. Бог дал этот момент, тебе — жизнь, жизнь всем вокруг, и жизнь эта — Добро. Бог есть свет, который присутствует сейчас и радует душу, которая может радоваться, не забывая себя своим "я", которое лишь инструмент, может быть умная машина, а скорее всего — сумма опыта, который еще нужно суметь передать, суметь помочь и тому моменту, который обращается к тебе. Жизнь это "обращение".



## ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ СИМВОЛ: ВАРИАНТЫ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ФРЕЙДОМ И ЮНГОМ

Психоаналитический символ со времен основания психоанализа и по сегодняшний день остается одним из самых неоднозначных концептов.

Постановка проблемы символа в психоанализе достаточно оригинальна: символ не связь человека с внешним миром, не проявление его "человечности" в окружающей действительности, как это было ранее, а медиатор, посредник в коммуникации человека со своим бессознательным. Инверсия привычного отношения является неожиданной и задает новый горизонт в исследовании соотношения "внутреннего" и "внешнего".

Действительно, приняв за неподвижную, фиксированную точку сознание человека или его "я", посредством так примененного символического отношения можно отождествить по некоторым параметрам внутренний мир человека и внешний мир. Коннотации, казалось бы, естественно принадлежащие понятию символа как объективно существующего смыслового отношения двух вещей, легко переносятся и на этот диалог "я" со своим бессознательным. Бессознательное в этом случае лишается своей специфики и становится разновидностью обобщенной объектной среды. Такой подход был осуществлен учеником и критиком Фрейда К.-Г.Юнгом.

Истинным, наиболее достойным внимания Юнг утверждал коллективное бессознательное и его архетипы, посредством истинных же символов данные каждому отдельному индивиду. Для Юнга коммуникация с личным бессознательным *a priori* не может происходить при помощи символа, ибо само личное бессознательное для него — резервуар патологических элементов опыта индивида, оно по определению невротично, поэтому его содержание может быть дано по преимуществу через симптом.

Главная же особенность, придающая знаковой форме характер символа — это содержание симболизируемого: символы — "попытки выразить вещи, для которых еще не существует словесного понятия" [4, 101], выражения, которые "наилучшим возможным образом обозначают еще неведомые вещи и служат мостами, переброшенными к невидимым берегам" [4, 109]. Иными словами, от патологического "симптома-символа" Юнг отказывается во имя высшего, сакрально-мифического "подлинного" символа.

Главным механизмом соотношения означаемого и означающего в символе, по Юнгу, является имитация [2, 157]. Так, символ представляет собой бесконечно тиражируемые варианты нескольких инвариантов, и путь от символа к архетипу есть путь от множественного к единому.

Иными словами, всякий символ возвращает нас к единству образа мира. Однако, как справедливо отмечает современный русский философ, мысль о единстве не требует для себя понятия символа, совершенно неадекватно понимаемого как аналогия симболизируемому [1]. Для этой задачи символ не нужен, он здесь лишь подпорка для мысли, неспособной самостоятельно достичь вещи.

По сути дела, символ в теории Юнга оказался обоснованным лишь ссылкой на факты. Более того, с переносом всех значимых отношений психики отдельного индивида вовне внутренней реальности этого индивида, в юнговской концепции лишается собственного значения само понятие психической реальности, т.к. она здесь является двойником особо организованной архаической социальности.

По долгой традиции исследователи вслед за Юнгом сводили понятие символа в классическом психоанализе З. Фрейда к иным знаковым формам (например, собственно знак или тот же симптом). Однако обвинения в сторону Фрейда относительно "несимволичности" его символов вряд ли обоснованы. Здесь наличествует другой уровень анализа, ведь и симптом в определенном смысле есть символ, поскольку создает символическое осмысление различных психопатологических явлений.

Невозможно назвать фрейдовский психоанализ "несимволическим", ибо понятие символа изначально включено в основание всей психоаналитической парадигмы (при этом допускается как семиотическое, так и онтологическое понимание символа).

Безусловно, то, как определяет символ сам Фрейд в одном из своих поздних работ, заслуживает вполне обоснованного сомнения ("...постоянное отношение между элементом сновидения и его переводом мы называем символическим" [3, 93]). Основное возражение вызывает в этом определении слово "постоянное", поскольку жесткая фиксированность элементов противоречит общей тенденции фрейдов-

ской работы с бессознательным. Однако при внимательном изучении описанных Фрейдом случаев анализа достаточно хорошо видно, что сам основатель психоанализа на деле придерживается духа, а не буквы сформулированных им же правил, и практически все случаи толкования содержания бессознательного с использованием "символов" опираются на контекст интерпретации, что отрицает изначальную жесткую заданность перевода.

Пожалуй, более важным является тот символизм, в описании которого Фрейд не использует слова "символ", но который вполне соответствует смыслу этого понятия.

Имеется в виду, что способ представления бессознательного может быть символическим и только символическим. Посредством механизмов "работы сновидения", т.е. конструкции дающихся сознанию элементов бессознательного, мы можем получить продукцию бессознательного, представленную в символическом виде и нуждающуюся в толковании, восстановлении скрытого содержания. Это ведет к использованию интерпретационных стратегий и семиотическому пониманию символа.

Возможен также и иной путь осмысления символичности бессознательного.

Психоаналитическая концепция существенно обогатила теорию символа.

### *Список литературы:*

1. Биbihин В.В. Символ и "другое" // "Апокриф". — №2.
2. Бондаренко Л.И., Таглин С.А., Баженов А.В. Психоанализ и культурология. — Х., 1991.
3. Фрейд З. Введение в психоанализ. — М., 1991.
4. Юнг К.Г. Собр. соч. — М., 1992. — т.15.

## ФЕНОМЕН ТРАНСФОРМАЦИИ СОЗНАНИЯ И ЕГО МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Феномен трансформации сознания принадлежит к ряду удивительно странных и неоднозначно трактуемых явлений, находящихся на пересечении психологии, философии, эстетики и мистики. Его изучением занимались такие психологи, философы, культурологи как Карл Густав Юнг, Олдос Хаксли, Станислав Гроф, Джон Лилли, Теренс Маккенна и многие другие.

Юнг [1,125] определял трансформацию сознания как психологический переход, включающий в себя регрессию и временную утрату Эго, вызванный необходимостью осознать и реализовать ранее неосознанную психологическую потребность. Развивая мысль Юнга с учетом достижений трансперсональной психологии можно сказать, что феномен трансформации сознания заключается в его возможном временном и пространственном расширении или сужении, сопровождающемся изменением восприятия реальности и обостренным "вчувствованием" в те или иные предметы, объекты и понятия.

Современные исследователи сходятся на том, что состояние трансформации сознания может быть сравнимо с мистическим откровением необычайной силы, посредством которого человек может получить концентрированное знание, касающееся как его самого, так и всего окружающего мира. Трансформированное сознание позволяет человеку выходить за рамки своего "Я" и испытывать архетипические, коллективные и расовые переживания, идентифицироваться с сознанием отдельного органа, клетки, растения, неорганической материи, входить в состояние отождествления с планетарным, вселенским сознанием и сознанием метакосмической пустоты. Эти переживания имеют уникальное значение для личности, так как они дают возможность открыть внутренние пространства психики, недостижимые пока для современной науки.

По мнению Грофа [2,227], уникальность открытий, сделанных в измененных состояниях сознания состоит в том, что они помогают человеку достичь глобального нерационального понимания базовых экзистенциальных, онтологических и космологических проблем, сопровождающих его на протяжении жизни. Хаксли [3,57] считает, что психоделические [4] переживания дают чистый, не отягощенный грузом вербального опыта, позволяющий человеку постоянно осознавать абсолютную реальность в ее имманентной потусторонности и в то же время сохранять способность продолжать существование. Человек становится более мудрым, но менее самоуверенным, более счастливым, но менее самодовольным, более склонным признавать свое невежество, но вооруженным более глубоким пониманием взаимоотношений между словами и предметами, между систематическими умственными упражнениями и той неистощимой Тайной, которую с их помощью тщетно пытаются постичь.

Жиль Делез в "Логике смысла" [5,190] уделяет внимание феномену трансформации сознания, призывая перестать говорить об алкоголизме или сумасшествии того или иного автора, и, выбрав "кратчайший путь познания самих себя" хотя бы на время стать отчасти алкоголиком, отчасти сумасшедшим, отчасти самоубийцей. Такая "терапия" послужит человеку катарсисом и позволит ему проникнуть в глубины своего "Я". Делез несколько неожиданно заканчивает 22 серию "Логики смысла" "фарфор и вулкан", где речь идет о трещине и алкоголе, как ее стимуляторе, восклицанием "О, психоделия!". После этого эмоционального высказывания, звучащего вызовом миру невыразимого следуют пол-страницы чистого белого листа, как бы призванные отразить те массивы экзистенциальных и космических переживаний автора,



которые зачастую с большим трудом поддаются вербализации и гораздо точнее могут быть выражены рисунком или его отсутствием на странице книги.

Исследования измененных состояний сознания дают новый материал и позволяют по-новому взглянуть на такие области человеческого знания, как теория эволюции или физика. Согласно гипотезе Маккенны, современный человек произошел от гоминидов посредством потребления "хранящих живой растительный гнозис" псилоцибиновых грибов [6,54], действие которых увеличило активность переработки информации, ускорило развитие воображения, приведя в конечном итоге к увеличению мозга гоминидов и возникновению языка. Маккенна говорит об утерянном единстве человека с растительным миром, подвергая радикальной критике мировоззрение современной культуры как культуры владычества и подавления. В духе своей гипотезы он трактует библейский миф о плодах древа познания добра и зла, от которого вкусили Адам и Ева, как метафору употребления древними людьми веществ, способствующих трансформации сознания. Исследования Джона Уиллера, Артура Янга, Руперта Шелдрейка и некоторых других указывают на то, что между мировоззрением современной науки и миром психоделических переживаний есть много общего [7,55-56] например, некоторые трудные для понимания абстрактные понятия из физики, математики или философии становятся постижимыми, понятными и "прочувствованными" в измененных состояниях сознания. Эмпирические прозрения, имевшие место при необычных состояниях сознания говорят о существовании неощутимого и непостижимого творческого разума, осознающего себя и проникающего сквозь все области реальности. К подобным выводам приходит и современная наука, утверждающая, что сознание есть основной космический феномен, организующий энергию и существующий во вселенной.

Как отмечают исследователи, одним из наиболее интересных аспектов феномена трансформации сознания является обострение эстетического начала у человека, переживающего состояние транса. По мнению Грофа, уникальное восприятие цвета и формы, как и переполняющее впечатление от музыки, очень часто ведет к новому пониманию искусства в его различных проявлениях [8,32]. Оптическая и аудиальная стороны эстетических переживаний могут быть настолько ошеломляющими и богатыми, что их называют "оргиями видения и слышания". Так, пребывая в состоянии трансформации сознания, Хаксли сделал одно открытие, касающееся взаимоотношений абстрактного и предметного искусства [9,32]. Рассматривая "Юдифь" кисти Боттичелли, он задержал взгляд не на лице героини, голове Олоферна или весеннем пейзаже, а на шелке ее плиссированного корсажа и развевающихся юбок. При этом, его поразили не фасон, размер, или детализировка наряда, а такая на первый взгляд, незначительная деталь как складки на ткани, которые, по его мнению, задают тон всего произведения выражая настроение, темперамент и мировоззрение художника. Пытаясь осмыслить увиденное, Хаксли приходит к выводу, что драпировки являлись удобным средством для введения в натуралистическую картину абстрактных форм, способом прорваться к изображению абстракции не нарушая заданных рамок предметного искусства. Для художника, который по мнению Хаксли, является врожденным визионером, способным постоянно лицезреть то, что обычно человеку доступно лишь в состоянии трансформации сознания, драпировки являлись живыми иероглифами, символизирующими бездонную тайну чистого Бытия, всесущность и бесконечность складок которого он старается передать в цвете или камне. На наш взгляд, трансформация сознания позволяет художнику прочувствовать глубину самых, на первый взгляд, необычных тем, метафор и образов. Особое место феномен трансформации сознания занимает в искусстве XX века. Главная особенность психоделического искусства состоит в стремлении смоделировать и вызвать у зрителя ощущение трансформации сознания. С помощью тех или иных формальных приемов художник пытается передать впечатление, образ или модель посетившего его откровения, отражая в звуке, цвете или изображении характер своего видения. В разных областях искусства "психоделичность" выражалась по-разному, но, так или иначе, музыке,

живописи, литературе, кино трех последних десятилетий стало присуще монотонно-трансговое, гипнотически-созерцательное начало, выражающее тенденцию к преодолению универалистских притязаний рационального и легитимизацию интуитивного начала, помогающего вскрыть глубинную динамику человеческой креативности и показать новые механизмы творчества.

### *Список литературы:*

1. Шарп Д. Незримый ворон. — Воронеж, 1994.
2. Гроф С. Области человеческого бессознательного. — М., 1994.
3. Хаксли О. Двери восприятия. — М., 1995.
4. Термин "психоделический" был введен Хэмфри Осмондом, одним из первых исследователей измененных состояний сознания. Он обозначает "расширение сознания", "проявление ума", "раскрытие психики".
5. Делез Ж. Логика смысла. — М., 1995.
6. Маккенна Т. Пища богов. — М., 1995.
7. Гроф С. За пределами мозга. — М., 1992.
8. Гроф С. Области человеческого бессознательного. — М., 1995.
9. Хаксли О. Двери восприятия. — М. 1995.

## ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: СОДЕРЖАНИЕ И ПРОЯВЛЕНИЯ

Жизнь человека, общества, человечества в целом протекает в условиях, определенных характером эпохи (формации, цивилизации, культуры), уровнем развития общества, производительных сил, общественными отношениями, политическим устройством общества и т.д. Все виды деятельности непосредственно связаны с постоянной борьбой за и против тех или иных пределов. Специфика мышления отдельного индивида определяется нормами, традициями, запретами общества, в котором он живет. Всякий раз в человеческом сознании выстраивается система определенных ограничений, пределов и каждый следующий его шаг соизмеряется, соотносится с ними. Любая идея, возникающая в его сознании, преломляется через социально-политические отношения людей в обществе. Расширение границ, пределов в процессе созидательного развития — одна из функций жизнедеятельности (продления жизни, рода, расширения связей со средой, увеличения ресурсов и т.д.). С этой функцией сознания предельности, как отмечает российский философ И.И.Кравченко, связана и вторая: функция ограничения пределов нежелательных, негативных явлений и процессов. Так любая общественно значимая идея может превратиться в "идеал" общественной жизни, и с такой же необходимостью сей идеал превращается в идола, люди превращаются в ему послушных — порой фанатично — рабов, которым чужда нравственность с ее личной совестью и ее личной честью. Особенно это наглядно в политической сфере. И.И.Кравченко отмечает особую важность идеи предела и подчеркивает ее конструктивную роль, считая, что она служит распознаванию истинных, реальных возможностей и перспектив какого-либо процесса, что чрезвычайно важно для социального и политического проектирования и конкретной политической практики. В противном случае в сознании человека возможен переход смысловой структуры социального действия в пространство традиционных, эмпирических, харизматических ориентиров, устранение логического согласования идеальных и реальных ценностно-нормативных ориентиров, разрушение критического умонстроения, а это не что иное, как процесс иррационализации. Еще один из существенных факторов этого процесса — это отрыв индивида от мира повседневности, его погруженность в пространство символических ценностей, что не позволяет адекватно оценивать реальность. Следствием этого может быть возможный разрыв понимания человеком смысла совершаемого созидательного действия с непосредственным его исполнителем. С точки зрения известного социолога и философа Й.Шумпетера иррациональное характеризуется не критичностью мышления, основывается на эмоциональных переживаниях, ориентируется на традицию, эмпирический опыт, авторитет (харизму), происходит подчинение реальных ценностей, а средств и социальных потерь — целям социального действия. В данном случае живой пример — интеллектуальная элита, которую во все времена отличала готовность "служению общему благу". Если государственно-политическое господство определено корпоративно-олигархическими интересами либо подчинено макиавеллистски мыслящей господствующей группе, готовность интеллектуалов к служению может быть использована в интересах данных групп. Здесь представители интеллектуальной элиты будут служить целям, за которые, исходя из своих просвещенчески-нравственных ориентаций, отвечать не смогут. Не стоит также забывать и о том, что взрыв иррациональности, как правило, происходит в период качественных изменений социальной системы (как это имеет место в нашем обществе на современном этапе).

Но обратной стороной иррационального сознания может быть идея предела. Предел — это не просто границы возможного и дозволенного. Им определяется рубеж, за которым объект, процесс или явление переходит в новое количественное состояние, кризис, после которого развитие продолжается. Но здесь совершенно уместны предупреждения И.И.Кравченко относительно того, что предельность как мера конечного должна быть осознана, поскольку она не позволяет выйти за границы возможного и допустимого без негативных последствий, и что для нас особенно важно — без иллюзий относительно возможности



какой-либо деятельности, носящей и теоретический и практический характер.

Несколько иная ситуация в науке. Наука, взятая сама по себе, в своем результате, не мыслит, так как мыслит рассудочно, с позиции Аристотеля и Канта. Истинно мыслит лишь человек, когда он мыслит разумно, чувственно переживая предмет мысли, феноменологически, согласно Э.Гуссерлю. Истинно такое мышление ведет к пониманию предмета мысли. Знать же нечто можно и не понимая того, что знаешь. В этом смысле необходимы допустимость и расширение границ, пределов научного познания. Конечный итог, научная истинность все равно священны. Балансирование на грани допустимого, как правило, дает серьезные результаты, которые невозможно получить в процессе логического обдумывания. И здесь, по мнению российского философа Л.Н.Роднова, необходим нравственный разум. Обладая истинным познанием, которое необходимо достичь с помощью соответствующего воспитания и образования, человек исключает всякую возможность с кем-либо бороться или что-либо и кого-либо завоевывать. Только тогда будет понятно, что если человеку и надо с кем-то "бороться", то только с самим собой за лучшее, разумно-нравственное в себе.

Таким образом, определяя иррациональное сознание как такую способность человека воспроизводить в своих идеальных образах объекты и свойства окружающего мира, их взаимосвязи и взаимодействия, которая основана на невозможности выражения в логике, в понятиях, в системной упорядоченной форме, имеет смысл заключить, что рассматриваемый и исследуемый нами феномен несет в себе два оттенка: позитивный и негативный.

Позитивный смысл заключается в том, что под иррациональным содержанием сознания понимается нечто противостоящее разуму, полагающее разум неспособным охватить все богатство и разнообразие духовной и материальной действительности, нечто бессознательное, алогичное. В негативном смысле исследуемый феномен предстает перед субъектом познания в качестве подлежащего познанию. Будучи чем-то бесформенным, хаотичным, оно в тоже время становится предметом рационального освоения, объектом рационализирования. Это взаимопроникновение рационального и иррационального составляет смысл и жизнь работы разума. Наличие иррациональных пластов в человеческом духе порождает ту глубину, из которой вновь и вновь появляются новые смыслы, идеи, творения.

В свою очередь, социальными регуляторами иррационального сознания выступают предельность и допустимость, основанная на нравственном разуме.

## О ДИНАМИКЕ СОТВОРЧЕСТВА. ОТ ЗРИТЕЛЯ-СОЗЕРЦАТЕЛЯ — К ЗРИТЕЛЮ-ПЕРСОНАЖУ

Искусство XX столетия связано с плодотворной идеей символизма: зритель — не только созерцатель, но соучастник художественного события, теургического акта. Перед вызовом произведения зритель призван к реализации собственной ситуации. Когда-то такую реализацию понимали достаточно просто: от зрителя ждали восторга, волнения, вчувствования, самопознания, любования, художественного наслаждения, уяснения законов прекрасного. Отношения между художником и зрителем соответствовали архаической модели отношений Учителя и учеников, Пророка и ожидающих откровений. "Вертикально" ориентированный язык назидания, эзотерики, профетизма и романтической эротики противостоял "горизонтальному" языку мышления, анализа, иронии, игры. Место искусства мыслилось храмом, школой, будуаром; произведение — иконой, учебником, эротическим фетишем. Искусство модернизма и авангарда изрядно порушило эту систему представлений. Современный зритель отныне — не отчужденный наблюдатель, ученик или потребитель, но активный соучастник события искусства. К труду зрителя апеллировали еще импрессионисты, располагая чистые тона на холсте друг подле друга, вместо того чтобы смешивать их на палитре. На эту же веру в активность зрителя опиралась теория монтажа всей конструктивной поэтики — от кубистических коллажей до кино, и беспредметная живопись, и поствеберновская музыка. Для современного искусства понятие подвижности, даже текучести, ситуационности, зрителя стало вообще одним из неперменных элементов. Истину искусства нельзя ниоткуда получить, в нее нельзя войти, ее можно только создавать, становясь одной из фигур изобразительной поверхности. Такая установка вызывает сумятицу чувств и даже разочарование у консервативно настроенной аудитории, ибо "нельзя подняться к поверхности, не изменив своей природы" [1, 200]. Однако в современном изобразительном искусстве именно поверхность — это местоположение смысла. "Глубже всякого дна — поверхность... Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности" [1, 172, 164].

Для того, чтобы сблизиться с современным искусством, зритель должен научиться видеть мир перспективно. Вспомним, что Новое время реконструирует видимое согласно созданной модели. По Декарту, "...мы видим вещи *так, как их понимаем*, или, говоря современным языком — мним, интендируем..." [2, 128]. Разработанная Декартом в "Диоптрике" проблема зрительного восприятия связана не с тем, что видится, а с тем, что видится лишь в той мере, в какой есть сознание видимого; или, как он выражался, мысль о видимом. Зрение превращается в род мышления, потому живопись для Декарта — тоже модус мышления и особого рода техника, дающая представление о предмете через его внешность. Здесь цвет — раскраска, главное — рисунок, он делает возможным представление протяженности, связанное с перспективной проекцией. Однако последняя, которую Декарт выделял как способную показать действительный предмет в его отсутствие, далеко не всегда провоцирует наше мышление на восстановление истинной формы вещей: существует определенный порог деформации, дойдя до которого вещи резко отдаляются и мышление не способно изменить ситуацию. Пребывание в состоянии видения как модуса мышления блокирует внимание к самому акту видения, т.е. к фактическому видению, которому учит живопись. Декарт полагал тщетными надежды найти здесь что-либо более "серьезное", чем символику, эмблематику жизненного пространства, существующего мира. Однако видение есть, по сути, данная человеку способность выйти за собственные пределы, участвовать в артикуляции Бытия, но, что несравненно важнее — в завершении собственного "Я". Гипнотический пафос новоевропейского моделирования поразительно живуч. Еще и сегодня, представляя собой иллюзию пространства, свободно экспериментируя с глубиной, перспективная живопись успешно "обучает" "действительному", а главное — "правильному" видению

мира "без укромных мест". Высота и ширина создают глубину, третье измерение, которое парадоксальным образом демонстрирует возможность видения того, что в реальной жизни видеть невозможно: вещи, скрываемые друг другом, поскольку они расположены одна позади другой. Однако подобная ситуация тоже иллюзорна: "вещи никогда не бывают одна позади другой. Наложение вещей друг на друга и латентность вещей не входят в их определение и выражают лишь мою непостижимую солидарность с одной из них, моим телом... Вещи накладываются друг на друга, потому что они находятся одна вне другой." [3, 30].

Перспективный взгляд как взгляд "волевого захвата сущего" (В.Подорога) противостоит взгляду неперспективному как мирному и принципиально терпимому, которому наиболее глубоко обучает икона. Обращение к иконописи чудесным образом становится необходимым для вхождения в мир современного искусства. Ракурсы иконы демонстрируют неподчиненность, свободу от линейности. Сознательность перспективных нарушений очевидна, это, по мысли П.Флоренского, скорее дерзкий, чем наивный феномен: здесь есть художественный расчет [См.: 6, 41-106]. Последний имеет в своем арсенале целый ряд средств достижения максимума выразительности. Упомянем в этой связи линии так называемой разделки, использующей металлически-блестящие цвета, которые наносятся на иной цвет раскрышки и не соответствуют ничему физически зримому. Это система потенциальных, схематичных, динамичных, возможных линий, составляющих, "по замыслу иконописца, совокупность заданий созерцающему глазу, линии заданных глазу движений при созерцании им иконы. Эти линии — схема воспоstrоения в сознании созерцаемого предмета..." [6, 47]. Упомянем еще опись, обводящую рисунок, и пробелы, акцентирующее все неровности, которым следовало бы быть "спрятанными" с точки зрения перспективистов. Перспективность свойственна обособленному, отдельному сознанию, стремящемуся заменить собой действительность. Вспомним, что правдивое в портретных и жанровых скульптурах, каноничное египетское искусство демонстрирует плоскостность без признаков перспективы. Наблюдательность очевидна, но так же очевидно, что изошренный глаз египетского мастера не видел за перспективой "правды мира". Неперспективность вовсе не означает неправильности, незрелости и наоборот. Напротив, отсутствие перспективы доказывает стремление к религиозной объективности и сверличной метафизичности их искусства. "Точка зрения" в перспективе и есть попытка индивидуального сознания оторваться от реальности, даже от собственной реальности — от тела, от второго глаза, даже от первого, правого глаза, поскольку и он не есть математическая точка, математическое мгновение. Весь смысл этой, перспективной точки зрения, этого *locus standi* — в исключительности, в единственности: точки зрения в перспективе есть полная бессмыслица, и коль скоро некоторая точка пространства и времени провозглашается точкою зрения, то тем самым отрицается за другими точками пространства подобная значимость... Содержанием самой перспективы необходимо признать отрицание какой бы то ни было реальности, кроме реальности данной точки [4, 342]. Потому единственное средство познания, в том числе и художественного, по Флоренскому — непрестанная смена точек зрения, смена перспектив. [5, 205-206].

Перспективный и неперспективный способы изображения вызывают иную интерпретацию у В.Воррингера. Он связывает их с "натуралистическим" и "ненатуралистическим" стилями. Причем последний — это не недостаток умения, не "очаровательное заикание детей" (Ф.Викхоф), а особая направленность абсолютной "воли-к-форме" (А.Ригль). Сразу заметим, что такая же направленность "воли-к-форме" ощущается в искусстве XX столетия. "Ненатурализм" вызван к жизни особыми духовными потребностями, отражающими диссонирующие отношения между человеком и миром. Гармоническое равновесие последних возможно или тогда, когда человек ощущает себя частью органической природы, как в классической Греции, или тогда, когда он "играет мускулами", поверив в свое избранничество и способность тотального господства, как это было, начиная с эпохи Ренессанса, вплоть до конца XIX века. Здесь возникает ситуация бесстрашия, доверия и близости миру, которую В.Воррингер называет *Vertraulichkeitsverhältnis*. В "натурализме" важно не подражание *per se*: наслаждение возникает от ощущение



ния активной гармонии с природой. Диссонанс же, дисгармония, даже чувство непостижимого хаоса, которое вызывает XX столетие, не способствует появлению натуралистических изображений и без того пугающего мира. Потому художественная "воля-к-форме" тяготеет к уходу в "мягкие" нефигуративные образы (абстрактный экспрессионизм) или к линейно-геометрическому принципу организации творения с подчеркнутой стабильностью и упорядоченностью, новыми гармоничными мирами, которых нет вокруг (супрематизм). "Ненатуралистический" стиль связан с отрицанием пространственной перспективы, остерегается глубинного измерения вещей и... приводит современное искусство к все возрастающей пространственности. "Парадоксальным образом изобразительные искусства обладали наибольшей пространственностью тогда, когда они не изображали пространственную перспективу, и наименьшей пространственностью, когда ее изображали, поскольку большая степень временной ценности всегда сопутствует изображению трехмерного пространства.

...В ненатуралистическом стиле пространственность, внутренне присущая изобразительному искусству, углубляется попыткой устранить все следы времени. И поскольку современное искусство ненатуралистично, мы можем сказать, что оно движется в направлении все возрастающей пространственности" [7, 194-213]. Эта тенденция связана не только с уходом к чистому беспредметничеству от другой крайности — "вещи-обманки" XVIII-XIX веков с ее увеличением вещной реальности и уменьшением реальности пространственной. "Все возрастающую пространственность" можно обнаружить и в обращении к вполне реальной вещи из материала-нонсенса, выставленной в столь же реальном пространстве, вернее, "собирающей" пространство вокруг себя. То есть иллюзия пространства на холсте умножается уплощением, а затем и беспредметничеством, как бы именно для того, чтобы, наконец, покинуть тесные границы рамы и выйти во вне, заняв часть вполне реального пространства какой-либо вещью-симулякром, и уже вполне реально "впустить" туда зрителя.

#### *Список литературы:*

1. Делез Ж. Логика смысла. — М., 1995.
2. Мамардашвили М. Картезианские размышления. — М., 1993.
3. Мерло-Понти М. Око и дух. — М. 1992.
4. Флоренский П.А. Итоги // У водоразделов мысли. — М., 1990. — Т.2.
5. Флоренский П.А. Мысль и язык // Там же.
6. Флоренский П.А. Обратная перспектива // Там же.
7. Фрэнк Д. Пространственная форма в современной литературе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.

## ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОСТРОЕНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ ДИНАМИКИ ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

К вопросу концептуально-методического отображения динамики творческого процесса чаще всего обращались психологи, но вряд ли данную проблему можно назвать сугубо психологической. Практически в каждом связанном с творчеством исследовании в явном или неявном виде присутствует самая общая его модель. Безусловно, любая модель значительно упрощает живой процесс творчества, но, с другой стороны, без нее никак не обойтись при его изучении, поскольку обращение к феномену творчества во всей его тотальности вообще невозможно. Множество существующих моделей творчества свидетельствуют об их малой эвристичности, поэтому насущной остается задача создания хорошо "работающей" модели данного процесса.

Не пытаюсь перечислить и проанализировать все существующие классификации многочисленных моделей творчества, остановимся на одной из них, на наш взгляд, достаточно обоснованной и современной. Эта классификация принадлежит С.Ю. Степанову. Он выделяет три основных типа моделей: 1) линейно-этапные, 2) граф-блочные и 3) структурно-уровневые [5].

Примеры линейно-этапных моделей творчества можно найти в основном в работах конца XIX — начала XX вв. Широко известны схемы творчества, открытые Ж.Адамаром (проблема — инкубация — озарение — оформление), Г.Уоллесом (подготовка — созревание — вдохновение — проверка) и др. В этот период материалом для изучения закономерностей творчества и базой для выделения различных стадий творческого акта служили самоотчеты писателей, художников, ученых. Следствием такого метода изучения явилось отождествление рефлексивного самоотчета с самим творческим процессом, что, с одной стороны, можно рассматривать как существенный недостаток данного метода, но, с другой стороны, некоторые моменты творческого процесса носят настолько интимный характер, что узнать о них мы можем только с помощью интроспекции, поскольку никакими "объективными" методами они не схватываются.

Нерасчлененный, глобальный подход к проблеме творчества — еще одно преимущество линейно-этапной модели. Не устраивает в данном типе моделей их сугубо описательный характер, акцент на формальной структуре творчества, когда сущность всего процесса сводится к выполнению некоторой деятельности.

Следующие два типа моделей творчества созданы на основе результатов, полученных по преимуществу путем лабораторных экспериментов при изучении процессов решения различными испытуемыми специально созданных задач. Относительная объективность данного метода достигается ценой серьезных искажений, вносимых экспериментальной ситуацией в процесс творчества. Во-первых, в ходе эксперимента испытуемый вырывается из контекста его реальной деятельности, из сферы его интересов и включается в искусственную, не всегда для него значимую и увлекательную деятельность. Во-вторых, подавляющее большинство экспериментальных исследований творчества имеют дело с изучением процесса решения готовой проблемы или задачи и не исследуют процесс ее зарождения и формулирования. В-третьих, экспериментальные исследования творчества отвлекаются от его культурно-исторического аспекта. Таковы ограничения экспериментального метода, с помощью которого были созданы граф-блочный и структурно-уровневый типы моделей творческого процесса.

Граф-блочную модель предложили представители информационного подхода к анализу познавательных процессов (А. Ньюэлл, Дж.С. Шоу, Г.А. Саймон, П. Линдсей, Д. Норман и др.), разработавшие принципы "эвристического программирования", моделирования мышления человека с помощью информационных процессов. Они считали, что решение любой задачи (в том числе и творческой) происходит следующим образом: человек разбивает первоначальную задачу на множество более простых промежуточных задач, т.е. ставит перед собой промежуточные вопросы. В любой заданный момент достигнутый им успех можно охарактеризовать с помощью понятия осведомленности. Человек переходит от одного состояния осведомленности к другому через попытки применения одной из имеющихся у него опера-

ций, среди которых выделяют алгоритмы и эвристические приемы. Они отличаются друг от друга наличием или отсутствием гарантии получения правильного результата [6]. Даже если рассматривать творчество только как процесс решения задач определенного типа, то и тогда очевидна односторонность граф-блочной модели, трактующей этот процесс лишь как выбор наиболее подходящих средств и методов решения из уже существующего набора и не учитывающей создание новых. Данная модель неоднократно подвергалась критическому анализу и вряд ли имеет смысл повторяться.

Наиболее современной является структурно-уровневая модель творческого процесса, широко представленная в работах отечественных исследователей. Несмотря на ограничения экспериментального метода, с помощью которого были созданы модели этого типа, в них содержится масса ценных наблюдений о закономерностях протекания творческого процесса. Согласно данной модели, творчество — это процесс взаимодействия иерархически соподчиненных уровней организации психологического механизма поведения, сопровождающийся сменой доминирующих структурных уровней. Возьмем для примера модель творчества Я.А. Пономарева, выделяющего 5 таких уровней: два основных — логический (вышележащий) и интуитивный (нижележащий) — и три промежуточных между ними. Каждый структурный уровень представляет собой трансформированный этап развития психологического механизма поведения, т.е. структура мышления выделяется, по существу, с помощью генетического принципа [4].

В ситуациях творческих задач данные структурные уровни превращаются в функциональные ступени их решения. На основе этих функциональных ступеней Я.А. Пономарев выделяет четыре фазы творческого процесса: 1) фазы логического анализа, 2) интуитивного решения, 3) вербализации интуитивного решения, 4) формализации вербализованного решения.

Для первой фазы характерно доминирование высших структурных уровней, во второй фазе доминирующими становятся нижние уровни, в третьей — средние, и в завершающей фазе вновь доминируют высшие структурные уровни. При этом Я.А. Пономарев подчеркивает, что "доминирование низших уровней осуществляется на фоне непрекращающегося функционирования высших", и наоборот [5, 15]. Кроме того, в данной модели творческого процесса важны не абсолютные характеристики соотношения доминирующих уровней, а относительные, т.е. задача осознается и окончательно решается на более высоком уровне, чем тот, на котором приобретается средство к ее решению.

Идея о смене разных уровней как критерии творческой деятельности близка нам. Правда, если рассматривать вышеназванные уровни, то корректнее было бы говорить о двух слоях психики, причем равноценных, а не находящихся в какой-либо иерархической зависимости.

Другим примером структурно-уровневой модели творческого процесса является модель, разработанная В.К. Зарецким на основе выдвинутого И.Н. Семеновым представления о мышлении как системе четырех иерархически соподчиненных уровней: личностного, рефлексивного, предметного и операционального. Два первых, высших уровня осуществляют регулятивно-смысловые функции по отношению к двум другим, которые выполняют реализующе-содержательные функции в мыслительном процессе.

На основе данных представлений В.К. Зарецкий выделяет три основных макроэтапа поиска решения творческих задач. Первый этап — реализация неадекватных представлений, второй — движение в блокаде, третий — реализация принципа верного решения. Границами между этими этапами являются блокада содержательного движения и "озарение" — нахождение принципа решения. На первом и третьем этапах доминируют предметный и операциональный уровни. На втором этапе, когда неадекватные средства исчерпаны, а новый принцип решения еще не обнаружен, доминирующими становятся рефлексивный и личностный уровни [1].

Пожалуй, два приведенных варианта систем структурных уровней замечательно дополняют друг друга. В отношениях дополнительности находятся, на наш взгляд, и разработанные на их основе описания этапов творческого процесса. И это касается не только двух моделей структурно-уровневого типа, но распространяется и на другие типы модельного отображения творчества. Так, можно заметить, что фазы творческого процесса, выделенные и Я.А. Пономаревым, и В.К. Зарецким, перекликаются со стадиями линейно-этапных моделей творчества, а односторонность граф-блочного способа отображения динамики творческого процесса исчезает, если рассматривать его в качестве модели отдельных этапов творчества. Наше представление о фазах творческого процесса не является в этом смысле исключением и имеет более или менее явные параллели со многими предшествующими моделями.

Поскольку творчество не может быть понято в полном объеме только с психологических позиций, то и какая-либо из структурно-уровневых моделей не могла быть принята нами в качестве исходной. Линейно-этапные модели творчества, как уже отмечалось, отличаются глобальным подходом к этой про-



блеме, но они делают акцент на содержательной стороне каждого этапа творческого процесса, видов же творчества достаточно много, поэтому, на наш взгляд, разумнее было бы не сводить каждую фазу к выполнению некоторой деятельности, а обратить внимание на характер разных стадий творчества, что мы и попытались сделать, выделив эмоциональную, иррациональную и рациональную части творчества, причем рациональная фаза не только всегда завершает этот процесс, но во многих случаях предшествует эмоциональной. Как раз такая ситуация и отображена в большинстве моделей творчества, рассматривающих этот феномен в основном как процесс решения задач определенного типа. Очевидно, что понятие творчества намного шире. Как нам кажется, предложенная модель учитывает этот факт, она применима к любым творческим процессам.

При создании данной модели мы опирались на концепцию целостности, являющуюся в настоящее время наиболее адекватной методологией изучения неразложимых и однозначно не структурируемых систем, к которым, несомненно, принадлежит психическая реальность человека [2]. Согласно реляционному холизму, понимание этой реальности должно включать наряду с осуществившимися, актуальными состояниями и потенциально возможные состояния, с ними и связана первая фаза творческого процесса. Это уровень континуального мышления, неотчуждаемый от человека слой "живой субъективности", который в силу своей неясности с трудом поддается анализу, тем более какому-либо экспериментальному изучению, но его можно особым образом выразить в музыке, поэзии, религиозных ритуалах, философии. Здесь имеет место глобально нерасчлененное восприятие действительности, что характерно для эмоционального постижения мира (отсюда и название стадии). В переживании нет ни субъекта, ни объекта, мир открывается путем понимания его сущности, путем приобщения к его смыслам. В эмоциональном переживании мир предстает перед нами как целое, и мы в целом становимся причастными к нему, что возможно благодаря целостной природе самих эмоций.

Во второй фазе творчества на пересечении сознательного и бессознательного, дискурсивного и интуитивного, дискретного и континуального происходит рождение нового содержания. Момент возникновения новации, озарение относятся к иррациональной части творчества, поскольку работают исключительно в режиме "черного ящика". Можно выделить предпосылки, назвать результаты, но выпадает средняя часть. И если первая фаза творческого процесса связана с уровнем потенциально возможного, то его вторая фаза связана с реализацией одного из потенциально возможных состояний, скачкообразным переходом в новое актуально-множественное состояние, что означает снятие состояния неопределенности и начало рациональной стадии творчества, в ходе которой новое содержание "оформляется" преимущественно средствами логического мышления.

Возможно, предложенная модель, разработанная на основе философского осмысления основных типов модельного отображения динамики творческого процесса, будет достаточно эффективной в решении многих проблем, возникающих при изучении творчества.

#### *Список литературы:*

1. Исследование проблем психологии творчества. — М., 1983.
2. Концепция целостности. — Харьков, 1987.
3. Междисциплинарный подход к исследованию научного творчества. — М., 1990.
4. Пономарев Я.А. Методологическое введение в психологию. — М., 1983.
5. Психология творчества: общая, дифференциальная, прикладная. — М., 1990.
6. Хрестоматия по общей психологии: психология мышления. — М., 1981.

## ЛИТЕРАТУРНАЯ СКАЗКА: ПРОБЛЕМА ДЕКОНСТРУКЦИИ

Начать изучение литературной сказки (ЛС) необходимо с ее определения как жанра художественной литературы. Однако, в настоящее время определения ЛС, с которым могло бы согласиться большинство литературоведов, не существует. Серьезное изучение ЛС началось во второй половине XIX века, когда было накоплено достаточное количество материала для исследования (принято считать, что ЛС возникла в начале эпохи романтизма) и когда возродился интерес к фольклорной сказке и были выработаны методы ее исследования. Одновременность этих событий неслучайна: с момента своего возникновения ЛС неразрывно связывалась с народной сказкой (НС), изначально служа средством ввода последней в художественную литературу. Поэтому закономерно, что ЛС до сих пор рассматривается в справочных изданиях по литературоведению как "результат прямого переноса фольклорного жанра в авторскую художественную систему" [6]. Согласно "устойчивому читательскому опыту, ЛС — это, в принципе, то же самое, что и фольклорная сказка [имеется в виду НС], но в отличие от народной, ЛС создается писателем и поэтому несет на себе печать неповторимой творческой индивидуальности автора" [там же]. Такая "теоретически несостоятельная и уж во всяком случае недостаточная точка зрения" [там же] тем не менее служит основой для более поздних описательных определений ЛС, данных в статьях о НС. Примером может послужить определение, данное в "Большой Советской Энциклопедии": "Сказка — преимущественно прозаический художественный устный рассказ волшебного, авантюрного или бытового характера. ... Сказки постоянно привлекают внимание лучших писателей мира, широко использующих в своем творчестве сказочные темы, образы и сюжеты. Писатели разных стран и народов создают ЛС, опираясь на традиции НС" [10]. Статья Э. Померанцевой "Сказка", в которой было дано это определение в 1956 году, была перепечатана практически без изменений "Краткой литературной энциклопедией" [11] в 1971 году и одним из новых справочных изданий по литературоведению — "Литературным энциклопедическим словарем" — в 1987 году [12]. Таким образом, говорить о поступательном развитии в решении проблемы определения жанра ЛС не приходится. Словари литературоведческих терминов дают сходные определения ЛС, которые отличаются от уже приведенного незначительными деталями формулировки, но не по содержанию. Аналогичное определение ЛС представлено и в украинских справочных изданиях: данное В.Левиним в "Словнику літературознавчих термінів" в 1971 году описательное определение ЛС ("Народні казки зробили великий вплив на писану літературу. "Казками і темами казок, — писав М.Горький, — здавна користувалися літератори всіх країн і всіх епох..." (далее следует перечень писателей, обращавшихся к жанру ЛС) [5]) было практически без изменений перепечатано в 1985 году в словаре "Літературознавчі терміни" [4]. Идентичным определению В.Левина является определение Ф.Шолома, данное им в статье "Казка" в "Українській Радянській Енциклопедії" [13] в 1979 году. Если в этих фундаментальных справочных изданиях термин "ЛС" не упоминается вовсе, а сам этот жанр рассматривается в статьях, посвященных НС, то даже определения в более поздних источниках лишь мельком упоминают ЛС как заимствующую черты НС и целиком основанную на последней: "Литературная (авторская) сказка тесно связана с народной темой, сюжетом, мотивом, нередко и стилем. В творчестве писателей сказка обрела самостоятельность и художественную неповторимость, хотя и удержала в себе ряд фольклорных особенностей" [14]. Подобные определения ставят исследователя перед проблемой соотнесения жанра ЛС и жанра НС. "Отсутствие четкого разграничения жанров литературной и народной сказки, а также общепринятого определения сказки литературной — одно из проявлений теоретической неразработанности данной проблемы, — констатирует Л.Брауде [1], — собственно говоря, существует даже неясность: кто такой Андерсен? Автор литературных сказок или собиратель, фиксирующий народные?"

Подобные определения ЛС можно рассматривать как "теоретическую неразработанность" (Л.Брауде) данной проблемы, которую можно объяснить консерватизмом справочных изданий, фактически пред-

ставляющих еще точку зрения В.Белинского, который "призывал писателей описывать под диктовку народа, иными словами — стать собирателями, фольклористами" [3], и относительной "молодостью" жанра, который появился на рубеже XVIII-XIX веков.

Однако, проблема соотношения этих жанров представляется гораздо серьезней и глубже, если рассматривать ее в свете логоцентризма западной культуры как частный случай оппозиции письмо/речь. Проблема соотношения ЛС/НС как метафизической оппозиции, члены которой иерархизированы, один из которых (ЛС) маркируется как подчиненный, производный, внешний, о-формляющий по отношению к первичному, изначальному, содержательному, образцовому (НС) — это частный случай фоноцентризма Запада, отдающего преимущество "живому" устному слову; "потoku воздуха", а не "потoku чернил" [Х.Я. Ульдалль, цит. по 17, 59]. Проблема логоцентризма вообще как наследия метафизической эпохи рассматривается и деконструируется Ж.Деррида в книге "О грамματοлогии" [17] на примере оппозиции письмо/устная речь. Оппозиция ЛС/НС является частным случаем оппозиции письмо/устная речь, и поэтому ЛС и письмо, НС и устная речь являются в данном случае контекстуальными синонимами. Оппозицию ЛС/НС можно поставить, таким образом, в ряд оппозиций означающее/означаемое, образ/реальность, внешнее/внутреннее, видимость/сущность, являющихся наследием метафизической эпохи, "в которую мы просто мельком видим ее закрытие. Я не говорю конец." [17, 4] Письмо [читай ЛС] в эту эпоху рассматривается как простое "приложение к произнесенному слову [читай НС]" (Руссо, цит. по 17, 7). Письмо ограничивается "вторичной функцией орудия, средства: функцией трансляции полной речи, техники на службе языка, глашатая, интерпретатора, переводчика исходной речи, которая сама защищена от интерпретации" [17, 8]. Эта традиция уходит корнями в античность. Уже для Аристотеля "сказанные слова — символ ментального опыта, а написанные слова — символы сказанных слов" [цит. по 17, 11]. Письменное означающее рассматривается Деррида как техническое и представляющее, лишенное конституирующего значения. Эпоха логоса принижает письмо, рассматриваемое как средство средства, как уклон вовне от значения. Этой эпохе, утверждает Деррида, принадлежит различие означающего и означаемого или, по крайней мере, странное разделение их "параллелизма" и внешний характер одного по отношению к другому, как бы ни старались найти этому оправдание. Эта придаточность организуется и иерархизируется в истории. Таким образом, в пределах этой эпохи чтение и письмо, производство и интерпретация знаков, текста вообще как ткани из знаков позволяет ограничить себя как второстепенное.

Им предшествует истина или смысл, уже установленный элементом логоса и в границах элемента логоса. Видимый язык, утверждается в эту эпоху, относится к слышимому языку только в качестве знака; "ум выражает себя непосредственно и безоговорочно через речь" [Гегель, цит. по 17, 25]. "Письмо — это не что иное, как репрезентация речи; странно, что определению образа уделяется больше внимания, чем определению объекта" [Руссо, цит. по 17, 27]. В письме признают производное, случайное, частное, внешнее, удваивающее означающее — фонетическое. Соссюр утверждает, что это узкая и производная функция, производная, потому что репрезентирующая нечто. Он определяет язык и письмо как две отдельные четкие системы знаков, причем вторая существует с единственной целью репрезентации первой [цит. по 17, 30]. Письмо, буква, чувственно воспринимаемая надпись всегда рассматривались западной традицией как тело и материя, внешняя по отношению к духу, дыханию, речи и логосу. Письмо, как отмечает Деррида [17, 35], рассматривается как чувственно воспринимаемая материя и искусственная внешность: "одежда". Платон [цит. по 17, 37] сравнивает письмо с речью как вспомогательную записку для памяти, технику запоминания. Соссюр отмечает, что литературный язык увеличивает незаслуженную важность письма, и говорит о "тирании письма", о том, что порядок письма — это порядок внешнего, "случайного", "дополнительного", "вспомогательного", "паразитического" [цит. по 17, 54].

Такое рассмотрение оппозиции письмо/устная речь и ее частного случая ЛС/НС безусловно требует деконструкции. Но деконструкция означает не просто параллелизм или паритет субстанций выражения, НС и ЛС. Ясно, что если фоническая субстанция утратит свое преимущество, это не пойдет на пользу графической субстанции. От переворачивания оппозиции статус ее членов существенно не меняется.



Деконструкция, которой необходимо подвергнуть оппозицию ЛС/НС для решения проблемы определения ЛС как жанра, состоит не в утверждении первичности ЛС по отношению к НС, не в поиске некоего примиряющего эти две крайности медианта (категории "памяти жанра", предложенной М. Липовецким [6]), не в усложнении бинарной оппозиции некими промежуточными членами (классификация, предложенная Е. Нееловым [8]), не в "полной перемене мест логоцентрических полярностей" [Лейч, цит. по 2, 29]. Задача деконструкции метафизической оппозиции ЛС/НС "не в том, чтобы перевернуть отношение, оставаясь в рамках "центрирующего мышления", сделав привилегированным, скажем, означающее вместо означаемого или форму вместо содержания, а в том, чтобы уничтожить саму идею первичности, стереть черту, разделяющую оппозитивные члены непроходимой стеной: идея оппозиционного различия [difference] должна уступить идее различия [difference], инаковости, сосуществованию множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных смысловых инстанций. Оставляя друг на друге "следы", друг друга порождая и друг в друге отражаясь, эти инстанции уничтожают само понятие о "центре", об абсолютном смысле" [Косиков, цит. по 2, 28]. "Главное в отношении членов оппозиции — не взаимное отрицание, а принцип взаимодействия, понимаемый как принцип "бесконечной игры" [2, 29].

Таким образом, при решении проблемы определения ЛС как самостоятельного жанра, независимого от фольклорного жанра НС, необходимо произвести деконструкцию метафизической оппозиции письмо/устная речь и оппозиции ЛС/НС как ее частного случая и не определять одного члена оппозиции (письмо, ЛС) как маркированный вариант другого, первичного, непроемкого и т.д. (устной речи, НС). Фактическим доказательством того, что письменный текст ЛС не является простой репрезентацией устной не является то, что письменная запись НС с учетом всех особенностей устной речи рассказчика "нечитабельна", а стилизация ЛС под НС является совершенно особым типом письменного дискурса, так называемым "sanitized text" (текстом, лишенным абсолютного большинства черт устного дискурса). Имитируя некоторые черты устного дискурса (сокращенные формы вспомогательных глаголов, неполные предложения и т.п.), такая ЛС остается самоценным письменным текстом, генерированным по законам генерации письменных текстов. Другая крайность — перевод письменного текста ЛС в устную форму [18, 19] — всегда будет только чтением письменного текста вслух, которое невозможно спутать с устным текстом НС (о различиях письменного и устного текста см. 9). И, наконец, вместо того, чтобы рассматривать письменный текст ЛС как абрикос, косточкой которого является некая НС, окруженная мякотью письменной формы, текст ЛС, как и любой письменный текст, следует рассматривать скорее как "луковицу, конструкцию слоев (или уровней, или систем), у которой, в конце концов, нет сердцевины, ядра, секрета, нередуцируемого принципа, ничего, кроме бесконечности собственных покровов — которые покрывают не что иное, как единство ее поверхностей" [15].

#### Список литературы:

1. Брауде Л.Ю. К истории понятия "литературная сказка" // Изв. АН СССР Сер. Лит. и яз., т.36, №3. — 1977.
2. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
3. Калугин В. "Это что за невидаль..." // Литературные сказки народов СССР / сост. В.Калугина, М., 1989..
4. Левін В.М. Літературознавчі терміни: довідник для учню. — Київ, 1985. — С.88.
5. Левін В.М., Пулінець О.С. Словник літературознавчих термінів. — Вид. 3-е, перероб. і доп. — Київ, 1971. — С. 178.
6. Липовецкий М.Н. Поэтика литературной сказки (на материале русской литературы 1920-1980). Свердловск, 1992 — 183 с.
7. Народные сказки Британских островов (сборник) / сост. Дж. Риордан. — М., 1987. — на англ. яз. — 368с.

8. Неелов Е.М. Сказка, фантастика, современность. — Петрозаводск, 1987.
9. Орлов Г.А. Современная английская речь. — М., 1991. — С.65-68.
10. Померанцева Э.В. Сказка // Большая Советская Энциклопедия — т.39. — 2-е изд. — М., 1956. — С.537-540.
11. Померанцева Э.В. Сказка // Краткая литературная энциклопедия. — т.6. — М., 1971. — С.879-882.
12. Померанцева Э.В. Сказка // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В.М. Коженикова и П.А. Николаева. — М., 1987. — С.437-438.
13. Шолом Ф.Я. Казка // Українська Радянська Енциклопедія. — т.4. — вид. 2-е, Київ, 1979. — С. 507.
14. Энциклопедический словарь юного литературоведа / сост. В.И. Новиков. — М., 1988. — С.298-304.
15. Barthes R. "Style and Its Image", in Seymour Chatman, ed. Literary Style: a Symposium (Oxford, 1971) — pp.3-10.
16. Bowers F. "Content, Form, and Meaning in Literary Texts", in English Studies in Canada, VII, 2, Summer 1981. p.225.
17. Derrida J. "Of Grammatology" / Transl. G. Ch. Spivak; Baltimore & London: John Hopkins Uni Press, 1976.
18. Kipling R. "How the Leopard Got His Spots" / told by D. Glover; — Connecticut, 1989.
19. Kipling R. "How the Rhinoceros Got His Skin" / told by J. Nicholson; — Connecticut, 1989.

## ДИАЛЕКТИКА БАСЕННОГО ЖАНРА

Открытость границ басни и их способность сдвигаться в сторону других родственных жанров создали одну из наиболее трудных проблем в теории басни — проблему определения. Пожалуй, ни один другой жанр литературы не имеет такого большого разнообразия определений. Кажется невозможным привести множество существующих определений к одному общему знаменателю. По этой причине в литературоведении нет окончательного, вскрывающего саму суть, определения басни. Некоторые авторы ставят под сомнение саму необходимость давать определение или считают это в принципе невозможным.

Первое определение басни датируется II в. до н.э. В то время были записаны басни Эзопа, составившие большой сборник, предназначенный для учебных целей в риторических школах. Тексты басен были снабжены подробными комментариями, которые представляют собой первую попытку создания теории басни в литературе.

Вот первое определение басни: "Басня есть вымышленный рассказ, являющий образ истины".

В комментариях дается и определение морали басни: "Это сентенция, прибавляемая к басне и разъясняющая содержащийся в ней полезный смысл". Комментаторы не забывают и о стилистике жанра: "Слог должен быть простым и лишь слегка возвышаться над обиходной речью". [5, 28].

Мы имеем только две законченные психологические системы басни: теорию Лессинга и Потебни [4]. Элементы построения басни, на которых они останавливаются, следующие: 1) аллегория; 2) необычный выбор героев; 3) мораль; 4) требование, чтобы рассказ представлял собой единичный случай. Лессинг и Потебня считают, что суть басни заключается в том, что она должна быть рассказана как некий частный случай [4].

Традиционной теории басни свойственно статическое понимание жанра. Функция жанра понимается постоянной и неизменной. Общие черты жанра выводятся из суммы отдельных элементов текста. Совершенно не принимается во внимание, что любой жанр — это динамически развивающаяся система, для которой потеря одних функций и приобретение других, изменение элементов структуры — закономерное явление. Целесообразно в определении басни отталкиваться от структуры, но при этом рассматривать ее не статически, а динамически. Структура басни характеризуется соотношением следующих элементов:

1. Басня — это повествовательный или поэтический текст.
2. Существует две разновидности жанра:
  - а) прозаическая;
  - б) стихотворная.
3. Басня относится к кратким литературным формам, т.е., как правило, в ней изображается один конфликт. Н.М. Анненкова относит басню к типу малых художественных текстов [1, 56].
4. Басня — один из видов лиро-эпического жанра.
5. Басня носит юмористический или сатирический характер.

Басни юмористического и сатирического характера отличаются тональностью смеха. У первых она более мягкая, сдержанная, у последних — гневная, безжалостная, презрительная. Задание басни юмористического характера — над чем-то посмеяться. Задание басни сатирического характера — что-то высмеять. Различен и объект критики. В юмористических баснях высмеиваются незначительные недостатки, недостатки, которые можно и необходимо преодолеть. Это тот смех, который не оскорбляет, а лечит, воспитывает человека. Сатирическим басням присуща непримиримая критика существующих недостатков и пороков, ее объекты опасны для общества и человека. Следует вывод, что объект юмористической



басни — элементарно-комическое, а сатирической басни — социально-комическое. Комическое — это безобразное, стремящееся выдать себя за прекрасное. С целью сорвать с этого безобразного внешнюю, обманчивую оболочку и выставить ее в смешном свете баснописцы обращаются к художественному преувеличению — отсюда широкое использование гиперболы и гротеска. Как целые общества, так и каждая эпоха выставляет свои особые комические предметы, ситуации, типы характеров и даже исторически значительные культурные формы [3, 15]. Об этом говорил и Гегель в своей "Эстетике". Он абсолютно все явления рассматривал развернутыми в истории. О басне Гегель говорит следующее: "Смешное заключено в самом обрамлении, где шутка перемешана с необычайной серьезностью, и в изображении животного царства с чрезвычайной меткостью делается для нас наглядной человеческая низость. И даже в чисто животных чертах нам дается ряд занимательных моментов и своеобразнейших историй, так что, несмотря на всю терпкость и суровость изображения, мы имеем перед собой не плохую и лишь нарочитую шутку, а настоящую шутку, задушевную со всей серьезностью". [2, 138].

6. Басне свойственно ироническое или сатирическое иносказание. В.Г. Белинский считал иронию и сатиру главными качествами басни. Существуют общие и различные признаки между иронией и юмором. Общее — маскирование. Разница в том, что в иронии — смешное скрыто под маской серьезного, преобладает негативное отношение к объекту осмеивания. В юморе под маской смешного скрыто серьезное, позитивное отношение к тому, над чем смеются.

7. Особенностью басни является ее семантическая двуплановость, иносказательность.

Описываемое событие служит своего рода символом какого-нибудь общего положения, нравочения. За отдельным эпизодом всегда видна общая схема, второй план.

1-й план — какой-либо конкретный случай, 2-й план — обобщенная, более абстрактная ситуация. Вторым семантическим планом басни является ее мораль.

8. Наличие поучительного или познавательного смысла, т.е. мораль басни.

Мораль может быть выражена имплицитно, т.е. скрыта действием басни, как в большинстве басен Амброза Бирса. Но мораль может быть выражена эксплицитно, как непосредственное поучение или вывод по действию басни. Высказывание, содержащее поучение, нередко сопровождается словом "мораль", например, в баснях Джеймса Тербера.

9. В основу построения сюжета и текстообразования в басне положен принцип ирреального, невозможного. Самым простым и эффективным средством придания нереальности рассказу является антропоморфное использование ирреальных носителей действия: животных, растений, неодушевленных предметов, божеств. Олицетворение — художественное средство, чаще всего используемое баснописцами. Однако, среди басенных персонажей часто встречаются и люди, но их образы выступают лишь в качестве символов тех или иных человеческих свойств.

10. Басня — это и "прозрачная" и многозначная аллегория, которая разоблачает что-то негативное в жизни.

11. Еще одним внутренним признаком басни является возможность применить ее к конкретному случаю, ее "оперативность". Это объясняется тем, что в басне обобщаются различные социальные явления, отношения.

12. Структура басни отличается от структуры других видов текста наличием подтекста. Подтекст — это не выраженное словами, подспудное, но осязаемое для читателя или слушателя значение какого-либо события или высказывания в составе художественного произведения. Подспудное значение не является семантически подобным лежащему на поверхности значению высказывания.

13. Благодаря интерпретационному установлению связи между аллегорично-многозначным рассказом и мировоззренческо-идеологической системой ценностей басня выражает одно или несколько воззрений или мнений. Основной объект осмеяния в басне — общечеловеческие моральные недостатки и

пороки, но часто в ней разоблачаются и разные социально-политические явления.

14. Композиционно-структурные особенности: краткость (не только в смысле объема, а сколько в смысле сосредотачивания на одном конфликте); сюжетность (повествование об определенном ходе действия); двуплановость (наличие эпических, драматических, лирических, а так же сатирических или юмористических, эпиграмматических и афористических элементов); эпический элемент — рассказ автора о вымышленном случае; драматический — представлен в басне диалогами персонажей, а также напряженным развитием действия, основанного на конфликте, на столкновении противоположных сил; лирическое начало представлено в басне лирическими отступлениями автора от цели повествования, обращениями к читателям, описаниями природы, переживаний персонажей, внутренним монологом персонажей.

Принимая во внимание соотношение элементов, характеризующих структуру басни, и учитывая ее различные трактовки, можно определить жанр басни следующим образом:

Басня — это относительно короткий рассказ, в прозе или в стихах, юмористического или сатирического характера, особенностями которого являются семантическая двуплановость и иносказательность, наличие подтекста, эксплицитно или имплицитно выраженной морали, а также "оперативность"; это рассказ, в котором посредством приемов аллегоричности и фантастичности, создается наглядно-образная, психологически емкая и зачастую динамическая ситуация, формирующая обобщенный образ — символ отрицательного или положительного качества, который утверждает значимую для данной эпохи и нередко выходящую за ее границы ценную этико-философскую истину и который побуждает читателя к изменению личностных свойств и окружающего мира.

Данное определение позволяет интерпретировать динамику жанра басни.

#### *Список литературы:*

1. Анненкова Н.Н. Лингвистическая характеристика прозаической басни (На материале басен Г.Э. Лессинга и нем. писателей XX в.): Дис. канд. филол. наук. — М., 1977.
2. Гегель. Эстетика. В 4-х томах. — М., 1973.
3. Любимова Т.Е. Комическое, его виды и жанры. — М., 1990.
4. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Басня, пословица, поговорка. — Харьков, 1930.
5. Энциклопедический словарь юного литературоведа (Сост. В.И. Новиков). — М., 1988.

## ОДОРИЗАЦИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Мир запахов, окружающий человека, слишком важен, чтобы не замечать его принадлежности к феноменам культуры. Последнее является столь же очевидным, сколь и трудно поддающимся обоснованию. Объяснение этого феномена затрудняет отсутствие соответствующей терминологии. Попробуем использовать имеющийся в русском языке глагол "одоризировать"; обозначим термином "одоризация" (от лат. *odor* — запах) процесс распространения специальных веществ (одораторов) с целью придания кому(чему)-либо определенного (положительного или отрицательного) запаха. Последний является неизменным спутником всей нашей жизни. И даже создав вокруг себя абсолютную тишину, закрыв глаза, чтобы ничего не видеть, не чувствовать запаха человек не может. Это связано с тем, что запах — непрерывный попутчик дыхания — процесса, обеспечивающего жизнедеятельность. И именно этот факт постоянного и бесконтрольного "соседства" заставляет человека ограждать себя в течение жизни от "обонятельного мусора" и создавать благоприятную одорационную среду. Существует две возможности достижения этого путем культивации запахов. Во-первых, одоризация околочеловеческого пространства (имеется в виду не абстрактная, а вполне "обонятельно достигаемая" аура). И во-вторых — одоризация человеческого образа. В последнем случае одораторы дополняют визуальный и создают "олеративный" (от лат. *oleo* — пахну) образ человека, т.е. превращают его в "источающего аромат", "человека пахнущего" — *homo olens*. Очень сложно объяснить феномен одоризации как феномен культуры. Это явление, которое сейчас только входит в исследовательский багаж. Одно можно сказать безусловно: одоризация является одним из наименее изученных, но все же текстом культуры.

Как это доказать? Наиболее изученный подход — рассмотрение феномена вне культурологии, связанное с обращением к рецепторным элементам органов чувств. Известно, что специфичность условий, в которых работают обонятельные клетки, состоит в том, что они почти непосредственно, только через тонкий слой слизи, контактируют с внешней средой. В глазу между нервом и окружающей средой — хрусталик, в ухе — барабанная перепонка. Когда же мы ощущаем запах, мы осуществляем наиболее непосредственный контакт с окружающим миром: между первичной воспринимающей поверхностью обонятельного эпителия и обонятельными центрами мозга только один синапс, отвечающий за передачу возбуждения. Более прямую связь с окружающей средой трудно даже вообразить. Этот момент заставляет особо присмотреться к феномену одоризации с точки зрения возможности его "прочтения" как духовного явления по типу эстетического, т.к. известно, что именно эстетическое отношение к миру базируется на отсутствии посредников. И если рассматривать одоризацию как культурный феномен, то качество непосредственности играет здесь первостепенную роль.

Обозначим еще один, чрезвычайно важный момент, позволяющий обнаруживать запах в пространстве культуры. Зачастую, бессознательно для нас, являясь "свидетелем" нашего восприятия и ощущения мира, запах впоследствии может стать стимулом для работы памяти, вызывать ассоциации, будить наше воображение. И трудно не согласиться с набоковским: "...память воскрешает все, кроме запахов, и зато ничто так полно не воскрешает прошлого, как запах, когда-то связанный с ним" [4, 76]. Запах может служить ключом к прошлому бытия как человечества, так и человека. В связи с этим, одним из интереснейших направлений исследования в этой области может быть проблема одоризации и бессознательного.

Чтобы признать за явлением одоризации принадлежность к культуре, нужно перевести его в текст. Язык одоризации — определенные "знаковые элементы чувственных образов" [3, 81]. Основная их функ-



ция, как и любых знаков — коммуникативная. Передаваемая информация сначала должна кодироваться, а затем — декодироваться.

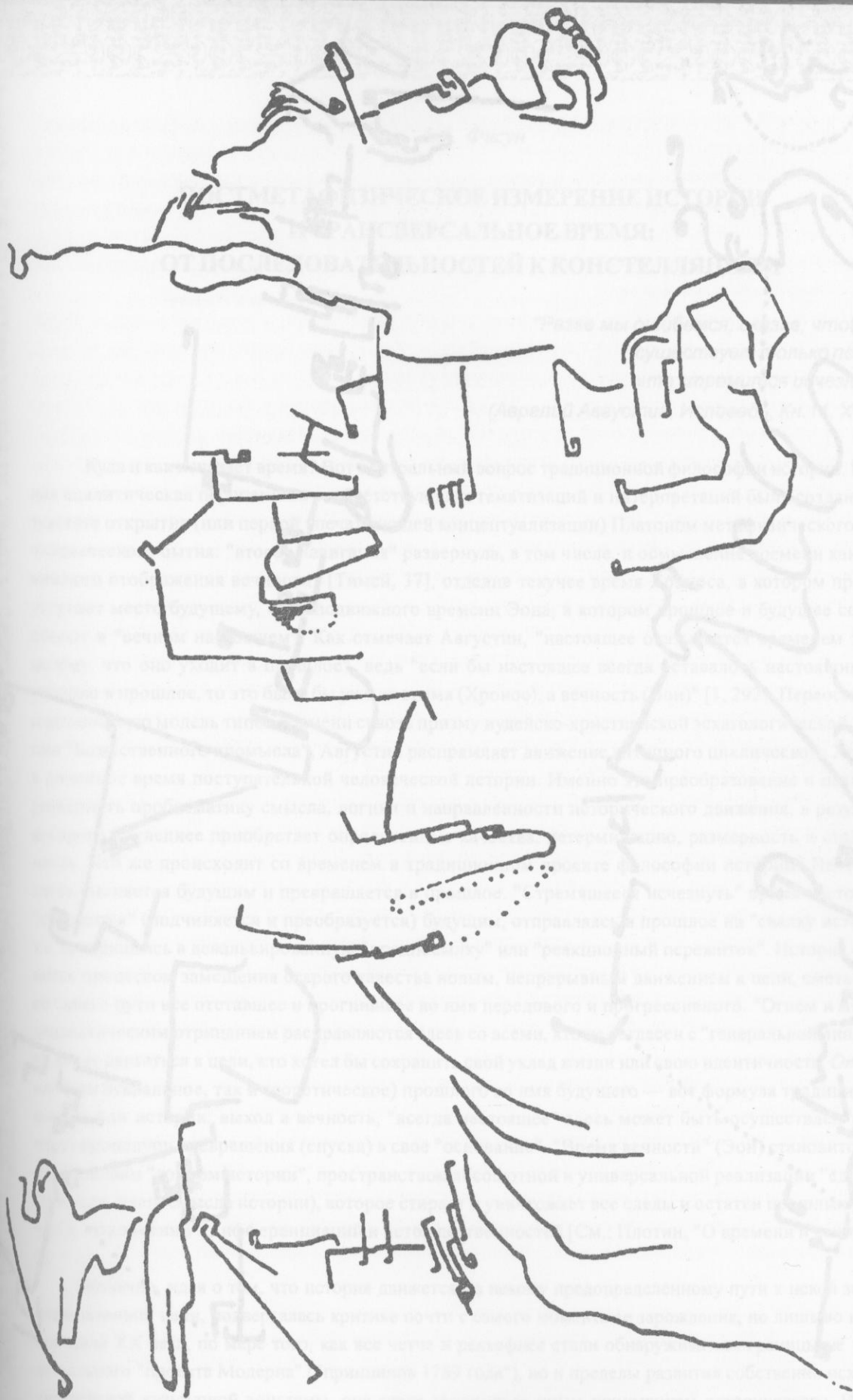
Проблема заключается в том, знаком будет или нет реципиент с такой знаковой системой, сможет ли выделить смысл, заключенный в знаке. Т.е. общество должно свободно владеть этим "ключом к прошлому".

Кодирование информации в знаках-символах весьма многообразно в различных сферах и типах культуры. Так, например, в китайском классическом театре цвет, жест, покррой костюма скажут зрителю больше, чем речевое общение героев [2, 186]. А на Западе сейчас очень популярна раскраска звука [1, 89]. Проблема для одоризации состоит в том, что не существует соответствующего обонянию рода искусства, в отличие от зрительного и слухового восприятия. Это, в свою очередь, повлияло на то, что в настоящее время практически не развита культура одоративных символов. Вторая проблема — слабая связь обоняния с вербальным процессом. Это, в первую очередь, объясняется отсутствием классификации физических запахов. К тому же нужно учитывать, что если в отношении цвета, например, можно говорить о трех основных цветах, а в отношении вкуса — о четырех основных ощущениях (горький, сладкий, кислый, соленый), то выделить основные обонятельные ощущения можно только предположительно.

Вышеперечисленное позволяет, смеем надеяться, отнести одоризацию к текстам культуры, ее феноменам. В нашу задачу не входило прояснение последнего. Мы лишь хотим привлечь внимание к тому, что несправедливо обойдено традиционной философской антропологией и культурологией.

#### *Список литературы:*

1. Герасимова А.И. Музыка и духовное творчество // ВФ — 1995, № 6.
2. Григорьев В.И. Человек — Культура — Творчество — Природа: гармония или конфликт?: Опыт постановки проблемы // Человек как философская проблема: Восток — Запад. — М., 1991.
3. Кодьева Е.П. Эстетический статус знака в аспекте проблемы идеального // Этика и эстетика. — 1990. — Вып. 33.
4. Набоков В. Машенька // Собрание сочинений: в 4 т. — М., 1990. — Т.1.



مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق

مستطابق

برج

مستطابق

برج

مستطابق



## ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИИ И ТРАНСВЕРСАЛЬНОЕ ВРЕМЯ: ОТ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЕЙ К КОНСТЕЛЛЯЦИЯМ

*"Разве мы ошибемся, сказав, что время  
существует только потому,  
что стремится исчезнуть?"*

*(Аврелий Августин, Исповедь, Кн. 11, XVI, 17)*

Куда и как исчезает время? Вот центральный вопрос традиционной философии истории. Исходная аналитическая перспектива соответствующих тематизаций и интерпретаций была создана в результате открытия (или первой впечатляющей концептуализации) Платоном метафизического плана человеческого бытия: "вторая навигация" развернула, в том числе, и осмысление времени как "подвижного отображения вечности" [Тимей, 37], отделив текучее время Хроноса, в котором прошлое уступает место будущему, от неподвижного времени Эона, в котором прошлое и будущее сосуществуют в "вечном настоящем". Как отмечает Августин, "настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое", ведь "если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время (Хронос), а вечность (Эон)" [1, 292]. Переосмыслив платоновскую модель типов времени сквозь призму иудейско-христианской эсхатологической традиции "Божественного промысла", Августин распрямляет движение античного циклического Хроноса в линейное время поступательной человеческой истории. Именно это преобразование и позволяет развернуть проблематику смысла, логики и направленности исторического движения, в результате которого последнее приобретает определенные качества, детерминацию, размерность и стадийность. Что же происходит со временем в традиционном проекте философии истории? Настоящее здесь сменяется будущим и превращается в прошлое. "Стремящееся исчезнуть" время настоящего "снимается" (подчиняется и преобразуется) будущим, отправляясь в прошлое на "свалку истории", т.е. превращаясь в девальвированную "предпосылку" или "реакционный пережиток". История становится процессом замещения старого качества новым, непрерывным движением к цели, сметающим со своего пути все отставшее и прогнившее во имя передового и прогрессивного. "Огнем и мечем", диалектическим отрицанием расправляются здесь со всеми, кто не согласен с "генеральной линией" и не хочет двигаться к цели, кто хотел бы сохранить свой уклад жизни или свою идентичность. *Отрицание* (как буквальное, так и теоретическое) прошлого во имя будущего — вот формула традиционной философии истории: выход в вечность, "всегда настоящее" здесь может быть осуществлен только через процедуру превращения (спуска) в свое "основание". "Время вечности" (Эон) становится действительным "концом истории", пространством абсолютной и универсальной реализации "единого" (замысла, цели, смысла истории), которое стирает и уничтожает все следы и остатки прошлых различий и "отклонений", дифференциаций и нетождественностей [См.: Плотин, "О времени и вечности", 2].

Конечно, идея о том, что история движется по некому predetermined пути к некой заранее установленной цели, подвергалась критике почти с самого момента ее зарождения, но лишь во второй половине XX века, по мере того, как все четче и рельефнее стали обнаруживаться границы не только актуального "проекта Модерна" ("принципов 1789 года"), но и пределы развития собственно исходной европейской культурной эпистемы, она стала замещаться иным пониманием исторического. Именно

конец века со всей определенностью высветил то, что так называемые "глобальные проблемы современности" восходят не только к трансформациям Нового времени, но и во многом заложены в условиях и обстоятельствах антично-христианского, варварско-античного и христианско-варварского синтезов, своеобразная конфигурация которых заложила основы собственно европейского субэкуменального культурного комплекса. Модерн Нового времени с этой точки зрения есть лишь в известном смысле конъюнктурная (возможная, но не необходимая) модификация исходной эпистемы в сторону супертотализации, гиперглобализации и сверхунификации.

Нынешняя "постсовременная" философская ситуация характеризуется попыткой выхода за пределы прежних когнитивных альтернатив традиционной философии истории (стратегий отношения Хроноса и Эона): с одной стороны, униформистского подчинения ("снятия") всех отдельных культурных традиций в телеологике стадияльной преемственности, а с другой, их герметизации и изоляции друг от друга на множестве островков, в ритме "вечного возвращения" возникающих и исчезающих в бездне вечности.

Происходящий фундаментальный (эпистемологический) сдвиг условно можно обозначить как движение от метафизики "единого" (иерархически соподчиненных и централизованных универсалий) к *постметафизике* "многообразного" (взаимно-равно-дополнительного). Переосмысливая центральную проблему классической метафизики (рождение многого из единого и единого из многого), постсовременный тип философствования пытается найти такую конфигурацию "множественного", в которой коалиция единства переставала бы быть продуктом унификации и субординации ("снятия") особенного, отличного и своеобразного, а становилась бы обратной стороной их свободного соприкосновения, контакта и взаимодействия. В постметафизической философской перспективе "всеобщее" больше не является модусом универсализации, стягивающим все связи и отношения, ряды и последовательности вокруг единого центра (смыслообразующего и смыслоорганизующего), скорее, оно приобретает вид *ойкумены*, становится горизонтом дистанциации и рассеивания множества сходящихся-расходящихся взаимодействий, пересечений разной длительности, интенсивности и масштаба.

Ключевым моментом этой смены эпистемологических перспектив является *трансверсализация темпоральности*, превращающая вертикаль времени в горизонталь пространства. В трансверсальном (поперечном) времени не существует никакой единой динамики или генерального направления исторических изменений, скорее, здесь контингентно возникают и исчезают те или иные различные тренды, тенденции, серии взаимодействий, обуславливающие разнонаправленные "эпизодические переходы" (Э.Гидденс) хаотического типа. Эпохи, стили, способы производства и образы мышления, традиции и уклады перестают выстраиваться в определенные иерархические последовательности, следовать друг за другом в определенном порядке: в трансверсальном времени они начинают полноправно сосуществовать и взаимодействовать между собой, актуализируясь не только в вечности (Эоне), но и текущем миге бытия (Хроносе).

В этом смысле то, что было собственно *историей* (прошлого) в трансверсальной темпоральности становится *экологией* (настоящего). Здесь теряет значение категория "снятия" и перестает действовать однозначный вектор диалектического отрицания: временные *последовательности* уступают место *конstellациям*<sup>1</sup>. То есть, вместо последовательного движения, "снятия" старого качества новым возникает сопрягающе-дополняющее соразвитие (конstellация) старого и нового: последнее, по мере своего появления, неограниченным, неиссякаемым образом может дополнять старое, которое не теряет своей значимости, не превращается в пережиток, а постепенно формирует новые и новые грани своей актуальности

<sup>1</sup> Понятие "конstellации", которое в астрономии означает взаимноменяющееся расположение звезд на небосклоне, в данном случае есть контингентное сопряжение, конфигурация различных моментов, соединенных временем и вступивших в определенные взаимоотношения друг с другом. Философский статус этого понятия был разработан В.Беньямином и Т.Адорно.

и "неубывающей современности". Новое (будущее) не отрицает старое (прошлое), а, напротив, каждый раз по-новому оживляет и дополняет его, рождая в текущем настоящем иную констелляцию того и другого — констелляцию, которая снова обнажает новые смыслы, новые прозрения и новые сомнения: каждый новый миг настоящего не превращает прошлое в свою "предпосылку", а само становится его такой же предпосылкой, "обратной детерминацией".

Понятие констелляции выражает принципиально иную взаимосвязь и взаимопереход многого и единого, особенного и единичного: уникальность и своеобразие первого не теряется или нивелируется во втором, а полагается в качестве его полноправного момента; единство здесь становится не результатом доминации какого-то одного центра, редукции к определяющему смыслу или цели, но, напротив, становится следствием многочисленных переходов и пересечений, как бы воспроизводящих сложные и замысловатые узоры ковра. В отличие от "всеобщего" классической метафизики, ключом к анатомии которого является "единство", очищенное от специфических особенностей и деталей, в постметафизической перспективе "всеобщего" последнее раскрывается именно через выразительную силу деталей, различий, штрихов и нетождественностей. Постметафизическое "всеобщее-как-констелляция" существует и реализуется именно в трансверсальном времени "поперечных связей", "по краям" и/или между множеством форм, штрихов и деталей, стилей и традиций, характеров и укладов, культур и цивилизаций. Подчеркивая и соединяя особенное, прокладывая мостики между отдельными моментами единичного, констелляция соединяет то, что в данный момент способно к соединению; она создает множественную и децентрированную общечеловеческую ойкумену разных индивидуальных смыслов и целей, пространство реализации личного поиска и уникальной судьбы. Действуя лишь в "модусе связей и переходов" [3, 51], не претендуя на установление любых иерархий и субординаций, констелляция открывает действительную перспективу постметафизической разработки альтернативной постфилософии *трансверсальной гео-истории*. Последняя отныне перестает быть как эволюционно-последовательной серией универсальных этапов, так и суммой независимых траекторий движения отдельных культур и цивилизаций. Вместо типизации и генерализации, констелляция *индивидуализирует* отрезки трансверсального времени, помещая на место пересечения необходимостей контингентное самоформирование макро- и микромасштабов из внутренней стохастической (неопределенной) потенциальности.

#### Список литературы:

1. Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. — М., 1991.
2. Плотин. О времени и вечности (111, 7) // Сочинения. — Спб. 1995.
3. Абашник В.А. Концепция "трансверсального разума" у Вольфганга Вельша // Філософія: класика і сучасність. — Харьков, 1996.



## НОВЫЙ ПРОЕКТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ИЛИ О ЧЕМ СВИДЕТЕЛЬСТВУЕТ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ШКОЛЫ "АННАЛОВ "

Сомнения в возможностях человеческого Разума, посеянные реалиями социально-политической и духовной практики 20 века (одно только слово в качестве примера — Освенцим! [6, 57-58]), похоже, окончательно свели на нет все усилия построить рационалистическую схему всемирной истории и со всей серьезностью поставили перед философией истории задачу по-иному взглянуть на историю развития человеческого общества, да и на саму себя. Не меньший, а может быть и больший ущерб традиционным историософским представлениям, наиболее наглядно проявившимся в генерализирующих схемах к.18 — нач.19 вв., был нанесен так сказать "изнутри" — со стороны естественно-научного знания (математическое доказательство австрийским логиком К. Геделем принципиальной аксиоматичности любой сложной логической системы, требующей для своего обоснования не столько конкретных данных, сколько еще более сложной системы; позитивистская критика индивидуализирующего подхода к истории ввиду невозможности адекватного "перевода" любой символической системы прошлого в актуальную символическую систему настоящего).

Что же может противопоставить этому Вызову времени современная философия истории? В поисках ответа на этот, как видим, отнюдь не риторический вопрос мы обратимся к историософскому анализу теоретического и методологического наследия школы "Анналов" или "новой исторической науки". Мы полагаем, что выбор предмета для нашего исследования вполне правомерен по той причине, что это направление давно оценивается как крупнейшая и влиятельнейшая тенденция в мировом историческом знании [1, 5].

Собственно говоря, "новая историческая наука" зародилась как движение за переосмысление накопленного 19 веком -"веком историков" — опыта позитивистски ориентированной историографии, находившейся под влиянием гегелевского принципа тождества мира и духа и по этой причине продолжавшей верить в возможность постулирования законов истории, которые бы по степени строгости и точности не уступали законам природы, а также объективного познания прошлого на основе скрупулезной реконструкции "атомарных" событий, отображенных, в первую очередь, в письменных источниках.

В противовес подобному подходу "Анналы" сформулировали определенный набор методологических принципов, включавших в себя: 1) принцип междисциплинарного подхода для объединения усилий исторической науки с усилиями других социо-гуманитарных наук в изучении общего объекта — человеческого общества, 2) концепцию многослойной исторической темпоральности и акцент на "время большой длительности", 3) уклон не на политическую историю, историю событий, а на исследование социальных структур, 4) понятие "ментальность" и разработку проблем истории ментальности. В целом весь этот методологический ансамбль был направлен на воссоздание идеала "тотальной" или глобальной истории, призванной охватить все слагаемые исторического развития человеческого общества как в целом, так и на каком-то определенном этапе, представить прошлое объемно и многопланово [4, 6-7].

Активная реализация указанного методологического ансамбля на практике, по нашему мнению, может быть в философско-историческом плане обобщена как утверждение нового — структурного — типа рефлексии вместо основанного на эмпиризме эволюционистского способа мышления. И это при

том, что, как правило, "новая историческая наука" в силу разных соображений предпочитала идти не путем обособленной разработки собственного теоретического базиса, а методом индуцирования новых методов и подходов непосредственно из "прикладных" исследований.

В данном случае применение структурной рефлексии означало, что общество как бы препарировалось на составляющие его элементы, затем определялся механизм их взаимосвязи, уточнялась сила и характер воздействия внешних факторов, вследствие чего вновь восстанавливалась видимая целостность объекта.

Однако не лишним представляется задуматься над любопытным обстоятельством эволюции школы "Анналов". Если на первом и втором ее этапах (с кон. 20-х гг. до кон. 60-х гг.) использование структурного типа рефлексии дало блестящие результаты и превратило ее в лидирующее направление в мировой исторической науке, то на последующих происходит распад считавшегося основополагающим принципа "глобальности" исторического исследования и возврат к отправному пункту — к состоянию нескольких обособленных историй, каждая со своей узкой областью исследований, специфическим инструментарием и специализированным понятийно-категориальным аппаратом.

Не кроется ли причина данного парадокса в еще более парадоксальном факте... совершенства структурной рефлексии, которой, благодаря высокой степени адекватности предмету своего изучения, удалось выявить такие грани взаимодействия исторических фактов, которые ранее не были доступны историкам по причине ограниченности их инструментария и недостаточной теоретической "оснащенности" из-за абсолютизации тех или иных концепций, излишнего априоризма использовавшихся ими схем?

Однако как только общество в п е р в ы е за всю историю исторической науки стало изучаться именно как "множество множеств", как 4 системы (экономика, политика, культура и социальная иерархия) во всех их взаимоотношениях, взаимоперекрытии, с многочисленными корреляциями и переменными величинами, каждая из которых, в свою очередь, подразделялась на соответствующие "подмножества" [3, 462], короче говоря, как архисложная гетероморфная структура, выяснилось, что применять для всех этих систем одинаковый тип объяснения, одни и те же законы и закономерности, категории и понятия нельзя.

Частный случай применения структурной рефлексии — проблема исторического времени. В свое время Ф. Бродель справедливо заметил, что любой исторический труд расчленяет истекшее историческое время на удобные самому исследователю хронологические параметры [2, 127]. До сих пор имело место предпочтение либо времени событий, либо того временного измерения, которое полагалось вне-временным (всеобщие и неизменные законы истории). Причем и в первом, и во втором случаях историк и философ прибегали к абстрагированию течения времени, вводя в свои работы его упрощенную гомогенную модель. Школа же "Анналов" предложила концепцию замеренных в едином масштабе трех времен — времени событий, времени средней продолжительности, или времени экономических конъюнктур и времени "большой длительности" как времени первичных компонентов любого исторического типа общества — структур, т.е. исторической реальности, устойчивой и медленно изменяющейся [2, 124].

Не закрывается ли тем самым целый проект в философии истории, питавший все мало-мальски значимые движения внутри нее на всем протяжении истории философии? Закрывается, поскольку, как мы постарались показать на примере школы "Анналов", историков-практиков более не удовлетворяют основополагающие принципы, предлагавшиеся (явно или неявно) им философами-теоретиками: 1) принцип односторонности причинно-следственных связей, 2) принцип изоморфизма структуры общества, 3) принцип односторонности исторического движения, осуществляющегося на основе гегелевских законов диалектики [7, 44]. Закрывается, поскольку не выдерживает проверки критерием практики и построенные на основе этого проекта теории всемирно-исторического процесса и подвергаются обоснованной естественно-научной критике прочие составляющие этого проекта.

Однако наследие школы "Анналов" также свидетельствует и о том, что происходит и обратный процесс — прикладные исторические исследования, так сказать, эмпирически разрабатывают новый методологический и теоретический ансамбль: гетерогенность общества — многослойность времени развития — множественность историй.

С философско-исторической точки зрения, по нашему мнению, можно говорить о становлении нового проекта философии истории, способного заменить прежний (в том смысле, в каком слово "проект" представляет собой "замысел, прообраз, прототип", то, что определено в своих основных чертах, но еще не реализовано). Принципиальное отличие этого нового проекта от предыдущего заключается не в стягивании всех явлений вокруг единого центра — принципа, смысла, духа, видения мира, а напротив, в разворачивании пространства рассеивания явлений. Поэтому задачей исследователя является не генерализирующее обобщение, а определение того, какая форма описаний должна быть установлена в каждом конкретном случае, в какую систему способны выстроиться эти "локальные истории", в какие различные множества могут входить различные исторические феномены одновременно [7, 45].

Как знать, быть может плюралистичность Разума лучше подойдет для проникновения в тайны истории, чем его унификативность.

### *Список литературы:*

1. Афанасьев Ю.Н. Историзм против эклектики. — М., 1980.
2. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Философия и методология истории: Сб.ст. — Томск, 1977.
3. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм 15-18 вв. — Т.2. Игры обмена — М., 1988.
4. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа "Анналов". — М., 1993.
5. Ионов И.Н. Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма (попытка осмысления опыта Мишеля Фуко). — Кентавр. — 1995; №3.
6. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах "пост" // ИЛ. — 1994; №1.
7. Фуко М. Археология знания. Введение. — Пер. с фр. Н.С.Автономовой. — М., 1996.



## ЭСХАТОЛОГИЯ И ВРЕМЯ

*Здесь и теперь в этом  
времени вечности нет,  
если, сражаясь, себя  
разрушает оно, если уходит  
в песок, не стесняясь примет,  
чуждое всем и для всех  
безупречно равно. - ?*

И. Жданов ("Место земли")

"Проходит образ мира сего", — сказано у апостола Павла (1 Кор. 7:31) — и можно ли иначе запечатлеть *этот* мир как не в растрате, обличении и развенчании его образа. Современность (то бишь пост-таковая) — текст бытия, текст природы — обнаруживает повсюду лишь одно: спутанное, неустойчивое, хаотичное мироздание. Здесь нет ни земного притяжения, ни неизбежности хрустального свода небес — лишь грандиозные смысловые развалины и символы эпохи, не организуемой более абстракциями. "Мы входим в этот мир, не прогибая воду, горячие огни, как стебли, разводя". Апокалиптическая растерянность, зримая эсхатология, конец привычных величин? Что-то происходит со временем, что привычно ориентировало нашу жизнь, или, скорее, с нашим отношением к нему.

Нынешнее постмодернистское "изъятие" человека из привычного и уютного времени соблазнительно сопоставить с рубежным явлением того же порядка — помещенностью во время, обретением земного смысла.

Мировоззрение дохристианское основывалось на совершенно внеисторическом и неисторическом мышлении, на метафизике вневременных законов; история и дух были как бы встроены в твердые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался не из меняющихся земных воплощений, а из логического созерцания их сущности. Традиционная христианская эсхатология предложила определенную временную упорядоченность: однозначность с исходной точкой отсчета и устремленность к конечным величинам: неизбежной Вечности, упраздняющей земное время. Мировая драма определилась с Началом и обрела Конец. Наличие земного времени предоставило возможность всеобщей событийной унификации: разного рода факты и события стали соотносимы в системе временных координат.

История предстала как возможно порывистое, пульсирующее, подчас поступательное и размеренное движение к предначертанному, predetermined вне времени, но для него и опосредовано *через* него Смыслу, вынесенному за скобки обыденного мировосприятия, трансцендентному и исчерпывающе непостижимому в земных категориях. Предмірное и надмірное излучило свет Божественного на частное и несовершенное человеческое.

Секуляризация христианской эсхатологии востребовала появление идеи столь же универсальной, постигаемой всем человечеством или отдельным государством конечной цели, но уже перемещенной из непостижимых высей и сферы чудес в область естественного причинно-следственного объяснения и имманентности истории.

Во многом именно "старое" время провоцирует геометризацию истории; оно — удобный инструмент измерения причинных целей, тогда как пространство отражает только отношение смежности. Опера-

ции, предполагающие размещение на временной оси различных событий, по Делезу, являются уделом того времени, что именуется Хроносом — порождения материальных вещей и их смесей. Таковое его прочтение делает возможным выделение причины и следствия. Так явлено функциональное время; и течет оно от настоящего наличествующего к настоящему как возможности, поскольку в реальной действительности не существует и будущего, в котором бы прежде чем "вступить" в настоящее пребывали будущие материальные объекты. Хронос — это царство Настоящего, конечного, но не безграничного и разнo-великого.

Ничтожно малый человеческий век растворяется в неизмеримом Божественном Теперь. Наш зон, имевший начало в акте Божественного творения, подлежит и свершению с пресуществлением в область божественной жизни, той самой, что объемлет собой все возможные зоны и определяется в Книге пророка Даниила как непреложный "век веков" — "Зон зонов".

Современное состояние общества ряд авторов характеризует как мир постхристианский, вырвавшийся из библейского контекста и знаковых канонических кодировок и устремившийся в соблазнительную множественность. Готово праздновать успех иное время, вернее, иное его прочтение. Зон, по Делезу, это торжество уже не глубины и материальной предметности, а победная песнь поверхности, порождение бестелесных событий-эффектов, вечно ускользающих от настоящего процесса становления. Настоящее, представленное Вдруг, бесконечно делимо на то, что уже стало прошлым и то, что должно произойти, устремляющееся в обоих направлениях сразу по всей его поверхностной безграничности. Процесс смыслообразования — это серийность зона, а не привычные причинные ряды Хроноса, претерпевающего разломы в глубину и рвущегося на поверхность. Сей зон можно охарактеризовать используя некие свойства скорее пространственного порядка: отношений смежности, сосуществования. Однозначность и заданность каузальной детерминации в такой ситуации принципиально невозможны. Системное смыслополагание, апелляции к Смыслу и его репрезентации обречены — метафизическое бессилие и не аккомодация разума есть производные чистого становления. Трудно не поддаться искушению зафиксировать определенную растрату "образа мира сего". Но за этими сумерками субъекта и темнотой, как регулярного состояния познающего себя мирового текста, возможно кроется не только трагизм и безысходность, но и напряженное ожидание чего-то. Бытие сущего собирается в крайности своей судьбы, готовясь к отлучению своего прежнего существа. По Хайдеггеру, собирание в это отлучение есть эсхатология бытия. Само по себе бытие как подлежащее свершению эсхатологично, посему отлучение донныне закутанной судьбы бытия — это поступь от утреннего "однажды" в "однажды" грядущего, движение "от" в направлении "к".

Религиозный эсхатологический смысл ориентирован на прощание с пыльной материальностью мира, земным и преходящим; но как быть с сопричастностью духа, бегущего вешеподобия? Человек не только тварь "от праха земного", но и вмещающий "дыханию жизни", исходящему из уст Творца (Быт. 2:7).

Два плана религиозной эсхатологии — всеобщий конечный катарсис, исполнение времен и экзистенциальный процесс непрерывного внутреннего исхода из мира — представляются взаимосвязанными. Апостол Павел акцентировал внимание на пришествии Христа, его смерти и воскресении как на некоем рубеже, за которым человек существует в уже несколько отличном мире, искупление стало отчасти реальным: отныне ангелы-обвинители, выступая перед троном Божиим, имеют дело с самим Христом, оправдывающим осуждаемых. Человек обращен не только к тому, что за горизонтом общетленного, но и причащен к таинству сокровенного в своей индивидуальной судьбе. Нынешний переход в субъективное царство свободы выбора (или низвержение в бездны хаоса) — предполагает лишь условно общий знаме-

натель — одиночество, осознание ответственности личных решений. Явленная наружность несокровенности, очерченная лишь рамками своей явленности, исчерпала свои смыслообразующие потенции в ситуации постистории, оперирующей к поливекторности развития общества и личности. И прошедшее и будущее возможны и как при-сутствующее "вне" несокровенной наружности. И это "вне" — сфера над-мирского сакрального либо полнота присутствия таинства бытия. Причащение в любом случае человек может осилить лишь внутри разомкнутости здесь-бытия. Мгновение и время в данном случае призваны как средство, как уникальная возможность эсхатологического прорыва, сугубо индивидуального, сокровенного акта, самоопределяющего и смыслообразующего. Каждый умирает в одиночку, равно как и рождается.

### *Список литературы:*

1. Бердяев Н. Самопознание. — М.: 1990. — 334 с.
2. Делез Ж. Логика смысла. — М.: 1995. — 297 с.
3. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М.: 1992. — 572 с.
4. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге "Изречение Анаксимандра". — М., 1991. — 191 с.
5. Бородай Т.Ю. Христианство и современная культура // *Вопр. философии*. — 1996, № 8. — С. 140-145.
6. Лолаев Т.П. О "механизме" течения времени. // *Вопр. философии*. — 1996, № 1. — С. 57-63.



## МИФ О ПАРУСИИ ХРИСТА: "КОНЕЦ" И "НЕ-КОНЕЦ" ИСТОРИИ

Миф о Втором Пришествии (Парусии) Христа сообщает откровение о "последних" событиях человеческой истории, о "предельных" смыслах человеческого существования. Слова Христа о том, что следует ожидать в преддверии "конца", какие свершения ознаменуют "конец" истории, составляют основание всей христианской эсхатологии.

Содержание христианских предчувствий конца может быть проинтерпретировано самым различным образом, в нем могут быть обнаружены самые разнообразные и даже взаимоисключающие смыслы, каждый из которых может содержать в себе истину: глубина и содержательная неисчерпаемость божественных пророчеств преизбыточествует духовно-жизненными смыслами, которые не вмещаются в одноперспективность отдельных интерпретационных пассажей. Христианское понимание "конца" истории и времени может осуществляться как в "вертикальном", так и в "горизонтальном" направлении, каждое из которых оправдано с точки зрения содержания новозаветного мифа о Парусии Христа.

Слова Христа о том, что конец истории следует ожидать "вскоре" ("истинно говорю вам : не пройдет род сей, как все сие будет; небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут" (Мф.24, 34-35)), сообщают "вертикальный" характер христианской эсхатологии. Событие "конца" не выносится в отдаленные будущие времена, но ощущается как долженствующее "вот-вот" сбыться. "Вертикальное" интерпретирование мифа о Втором Пришествии Христа предполагает реальность скончания времени в мгновении "вертикального" перехода человека из времени в вечность, которое свершается в момент его смерти. Личностный "конец", смерть человека одновременно есть осуществление всеисторического "конца", после наступления которого времени уже не существует, после которого — время останавливается. В миг человеческой смерти (который, с точки зрения тысячелетних исторических интервалов приходит к каждому человеку "вскоре") происходит "конец истории" и свершается событие второго пришествия Христа.

Непостижимым образом миг вертикального "скончания" времени наступает для всех когда-либо живших на земле людей одновременно. Человеческая история может тянуться миллиарды лет, разные поколения людей могут быть разделены огромными временными промежутками, тем не менее, выход всех людей из времени в вечность происходит в одно мгновение, одним молниеносным ударом: с точки зрения вечности вся человеческая история есть развернутый в последовательность событий один миг духовного бытия, — стало быть, для вечности выход человечества из времени свершается в один миг (миг вечности, а не времени), несмотря на то, что внутри самого временного потока минуты смертных исходов различных людей могут быть рассеяны в безбрежном пространстве исторических лет. Для каждого отдельного человека конец истории и второе пришествие Христа наступит именно тогда, когда "свершатся сроки" его собственной жизни и когда произойдет таинство его перехода из жизни тленной в жизнь вечную. Причем его личностный "конец истории" будет одновременно и "концом" всечеловеческой истории (при том, что внутри времени минута его смерти может находиться в самом начале или середине горизонтального потока истории): "в рождении индивидуума рождается мир, в смерти его весь мир умирает. Пользуясь довольно грубою метафорой, можно сказать, что в миг своей смерти все люди, которые жили, живут, могут и будут жить, — современники" [1, 171]. "Вертикальность" понимания скончания истории, принимаемая в христианской эсхатологии, предполагает возможность и реальность внутренней непрерывности и нескончаемости истории : прекратившись ("скончавшись") для отдельного человека в миг его смерти, история продолжает свой "горизонтально"-временной ход для еще живущих (и для тех, которые будут жить) людей. Поэтому имеет смысл говорить не о "конце", а о "не-конце" истории: время и история

остаются бес-конечными внутри самих себя, "конец" же выносится на "пределы" историческо-временного существования человека, в точку пресуществления времени в вечность. Вечность не может быть "концом" времени (как не может быть и его началом, ибо она без-начальна и бес-конечна), — она есть "не-конец" истории и времени. Вечность, не "снимая" в себе время, сохраняя его "внутреннее" существование в нетронутости, встречается с ним в точке их моментального со-прикосновения. "Не-конец" времени есть неуловимый "след" его перехода в вечность — непостижимая граница бытия.

Интерпретирование мифа о Парусии Христа в вышеизложенном смысле как явление человечеству Сына Человеческого в миг "не-конца" истории, в миг вертикального исхода времени в вечность, не может быть признано исчерпывающим и единственно правильным. Смысловое богатство этого (как и любого другого) христианского мифа не может быть исчерпано в одно-сторонней интерпретации. Возможно бесконечное множество иных пониманий этого мифа: если всматриваться в него с различных духовно-жизненных позиций, то будут раскрываться все новые и новые его смысловые ракурсы. Различные интерпретации могут вступать в противоречие друг с другом, их содержание может представляться взаимоисключающим, и все же все они должны быть признаны истинными, ибо в каждой из них улавливается определенная смысловая грань трансрациональной истины мифа, одновременно и непостижимой и постижимой в своих откровениях. Так, следует признать ценность и "горизонтального" преломления — христианской эсхатологии, следует признать возможность скончания времени и в самой истории, которое будет вызвано пришествием Богочеловека в конкретный исторический миг. Таинственные слова Самого Христа о том, что в "конце" "прейдут" и небо и земля, и "солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются" (Мф. 24, 29) свидетельствуют о том, что "конец" истории будет сопровождаться и внутривременными катастрофами, которые положат предел временно-му существованию человека. Как можно совместить эти две совершенно различные и разнокачественные интерпретации мифа о Парусии Христа? Все дело в том, что их просто и не надо совмещать. Событие нового явления Сына Человеческого есть божественное таинство, истина которого непостижима для человеческого разума. Нужно просто верить, что все произойдет именно так, как о том поведано в мифе о Парусии Христа. Каким образом все это осуществится, как в действительной реальности смогут состыковаться "вертикальный" и "горизонтальный" конец истории — это невозможно постигнуть и выразить словами.

Согласно Е. Трубецкому и Вл. Лосскому, событие второго пришествия Христа свершится в тот кайротический миг, когда человечество духовно созреет и станет готовым к новой встрече с Богочеловеком. После события Искупления грехов человечеству было предоставлено время для "предупреждения" себя к этой встрече, — через личностное обожение в со-действии со Святым Духом человек был призван содействовать себя способным выдержать духовный огонь нового пришествия Сына Божия. Согласно православной экзегезе, время Парусии Христа определяется двусторонними усилиями, — божественными и человеческими: не только Бог, но и сам человек может своими действиями приблизить или отдалить свершение этого события. "По уважению к свободе человека Бог допускает, чтобы продолжалось время греха и смерти: Он не хочет насильственно навязывать Себя человеку, а хочет от него ответа веры и любви" [2, 309]. Сам человек, совершая усилия обожить свою природу, "соработает полному уничтожению смерти и преобразению космоса, иначе говоря — второму пришествию Господа" [2, 309]. Сказанное равно применимо как по отношению к "горизонтальному", так и по отношению к "вертикальному" скончанию времени: не только всеисторический "конец света", но и личностный "конец" (смерть человека) придет только тогда, когда человек достигнет своего жизненного "зенита", — когда он совершит свое предназначение и внутренне дорастет, дозреет до принятия смерти. Смерть приходит к человеку в кайротический миг его жизни, когда он приближается к максимальной точке своей личностной самовыраженности (причем в жизни

различных личностей, в зависимости от различного характера их одаренности и призванности, этот миг может объявить себя в период либо детства, либо юности, либо зрелости, либо старости).

Христианская эсхатология несовместима ни с "фаталистическим" пониманием конца истории (согласно которому он заранее запрограммирован Богом и свершается в запланированный (опять же, Богом) момент), ни со "случайностным" пониманием (согласно которому "конец" истории может стать результатом игры случая, предвидеть который не может не только человек, но и Сам Бог). Она исходит из "кайротического" понимания "конца" истории, согласно которому "конец" приходит в момент духовной готовности человека к его принятию, согласно которому как Бог, так и человек со-работают в его приближении, собственными усилиями и собственными действиями способствуя или препятствуя его наступлению. "Кайротический" конец истории является одновременно и непредсказуемым (ибо человек не знает, в какой момент он будет способен выдержать его приход, — "конец" наступает в неведомые никому сроки), и предопределяемым (ибо человек собственными деяниями и собственной волей приуготовляет его).

### *Список литературы:*

1. Карсавин Л. О личности // Религиозно-философские сочинения. — М., 1992. — т.1.
2. Лосский Вл. Догматическое богословие // Мистическое богословие. — К., 1991.



## СУФИЗМ: ПРОСТАЯ ЛОКАЛИЗАЦИЯ И ВТОРАЯ ПОПЫТКА

Последние десятилетия ознаменовались достаточно близким знакомством Запада с махаяной, йогическими практиками, шаманизмом, дзэн-буддизмом и другими эзотерическими учениями не-европейских, не-средиземноморских цивилизаций. При этом возник естественный вопрос: а нельзя ли обнаружить в недрах европейской цивилизации собственную эзотерическую традицию и опереться на нее во имя выхода из того духовного кризиса, "spiritual emergency", который переживает западная культура? Ответ на этот вопрос лежит на поверхности: безусловно, история духовности Запада имеет свои крупные достижения и своих выдающихся духовных учителей — Франциска Ассизского, Мейстера Экхарта, Эммануила Сведенборга и многих других — богатство эзотерического опыта которых несомненно. Существуют вполне авторитетные работы, прослеживающие параллелизм между великими духовными учениями Запада и Востока и устанавливающие между ними определенное доктринальное родство, но, вместе с тем, указывающие и на принципиальное различие в христианском и буддийском мировоззрениях. Это различие превосходно просуммировано американским исследователем Д.Т.Судзуки: "...Есть два типа ментальности, которые по своей сути очень сильно отличаются друг от друга: (1) эмоциональная, личностная и дуалистическая; и (2) неэмоциональная, безличностная и недуалистическая. Дзэн относится ко второй, тогда как христианство, очевидно, к первой." [1, 275]

Формулу Судзуки можно было бы принять без комментариев: есть два типа ментальности, *tres non datur* (третьего не дано), и, следовательно, искать его бессмысленно. Но из самых общих географических (можно даже сказать "геометрических") соображений, мы вправе задать вопрос: если у нас в весьма удаленных точках выделены как бы два полюса, воплощающих две различных и, более того, противоположных, ментальности, нельзя ли надеяться обнаружить между ними некую область, в которой наблюдалось бы синтетическое смешение двух великих евразийских духовных доктрин — христианской и буддийской? Вспомним геополитическую картину Евразии, современной, например, Мейстеру Экхарту (1260-1327 гг.), и увидим, что между миром христианским, центр которого можно традиционно поместить в Риме, и миром буддистским (с условным центром в Лхасе), от Гималаев до Гранады простирается множество государств мусульманской цивилизации.

Итак, между выделенными выше "ментальными полюсами" географически расположен мир ислама. Однако можно ли обнаружить на Ближнем и Среднем Востоке не только ортодоксальную мусульманскую религию, но и какое-либо эзотерическое учение? И если да, то каково его место между дзэном и христианским мистицизмом? Возможно, ответив на эти вопросы, нам удастся обнаружить третий, неучтенный Д.Т.Судзуки тип ментальности?

Ответ на первый вопрос очевиден: безусловно, в мусульманском мире можно обнаружить свою древнюю и богатую мистическую традицию (или, если угодно — эзотерическое учение), известную в европейской традиции под названием суфизм. Для ответа на второй вопрос следует обратиться к философским и гносеологическим взглядам суфиев.

Генезис суфийского учения изучен весьма поверхностно. Современные исследователи более или менее достоверно берутся утверждать, что суфизм возник приблизительно в то же время что и мусульманство (т.е. в VII в.) и вобрал в себя некоторые доктринальные положения раннего христианства, иудаизма, индуизма, а также различных мистических учений, популярных в Малой Азии и на Ближнем Востоке — гностицизма, неоплатонизма и проч. Несмотря на то, что в некоторых источниках принято говорить о суфизме как о "мистическом направлении в исламе" [2, 123], сами суфии не относят себя ни к одной из религий, оговариваясь при этом, что волею исторических судеб суфийское мировоззрение наиболее плодотворно и полно проявило себя в рамках мусульманской цивилизации. Вообще, практически бессмысленно искать точное определение суфизму в терминах сектантства. Весьма показательным в смысле самоопределения сути суфизма самими суфиями можно считать следующее высказывание мастера Худжвири в трактате "Раскрытие скрытого": "Есть три формы культуры: мирская культура, или простое накопление информации, религиозная культура, смысл которой заключается в исполнении определенных установлений, и культура избранных — саморазвитие." [3, 33]. Безусловно, суфии относят свою культуру к третьему типу и, таким образом, ставят себя (в зависимости от нашей собственной точки зрения) либо выше, либо

вне конкретных религиозных конфессий. Более того. В суфийской литературе довольно часто можно встретить притчу о вине и винограде, метафорический смысл которой заключается в следующем: все религии можно уподобить винограду и в этом смысле основа всех религий одинакова. Однако для того, чтобы получить из винограда вино и достичь "опьянения" (под которым понимается полное постижение тайной сути религии) человек должен перейти на новый качественный уровень мировосприятия. Более того, развивая эту метафору, мастер Руми утверждал, что сжав "виноград" любой религии под прессом, можно получить лишь одно вино — суфизм [3, 46]. При этом суфии замечают, что их миссия заключается в том, чтобы по мере своих сил помогать последователям той или иной формальной религии постигать ее мистическую суть и тем самым самосовершенствоваться.

Итак, суфизм, по мнению его адептов, является эзотерическим учением, представляющим собой тот мистический субстрат, который посвященный может выделить из любой религии. Но для того, чтобы иметь право на подобную, можно сказать, узурпацию истины, следует представить "непосвященным" какую-либо аргументацию. И она приводится, причем — разумеется, крайне условно — аргументы разделяются на две группы: номинальные и фактологические. Основной принцип построения номинальной аргументации заключается в том, чтобы расширить или деформировать смысл термина. Например, Блаженный Августин, выступавший апологетом примата христианского мировоззрения над всеми прочими религиозными учениями, утверждал, что христианство существовало всегда — до рождения Христа, от самого сотворения мира. Таким образом, христианство как бы освобождается Августином от собственного потем'а (имени), почему мы и называем такую аргументацию номинальной. Аналогичное рассуждение находим у суфиев. Несмотря на то, что само понятие "суфизм" принято возводить к арабскому "суф" — "шерсть", что связано с шерстяными накидками, которые носили дервиши в пору зарождения мусульманства, суфии утверждают предвечное существование своего учения. Это выражается в следующей стихотворной формуле, которая использует уже упомянутую выше аллегория вина:

*"Семена суфизма*

*Были посеяны во времена Адама,*

*Дали ростки во времена Ноя,*

*Расцвели во времена Авраама,*

*Начали развиваться во времена Моисея,*

*Созрели во времена Иисуса,*

*Дали чистое вино во времена Мухаммада."* [3, 293]

Таким образом, суфизм осторожно (и, строго говоря, правомочно, поскольку "во времена Адама" само понятие "суфизм" было бы этимологическим абсурдом за отсутствием арабов и, соответственно, арабского корня "суф") трактуемый в официальной научной литературе как "мистическое направление в исламе", отрешивается от мусульманства.

Как уже было отмечено выше, у суфиев наблюдается стремление доказать, что их мистическое учение де-факто составляет основу всех существующих (или, по крайней мере, соседних) религий. В частности, современный адепт суфизма И.Шах полагает дзэн дальневосточным наследником учения суфиев. В доказательство своей гипотезы он приводит следующие факты: самые ранние достоверные сообщения о дзэн-буддизме относятся к XI в., а первая школа в Японии была основана в 1191 г. под влиянием китайцев. Таким образом, дзэн моложе суфизма. С другой стороны, в Южном Китае, где зародился дзэн, веками существовали поселения арабов и других мусульман. С третьей стороны, сам по себе буддизм появляется в Японии только в 625 г., но в основном его проникновение происходило в период между второй половиной VII в. и началом XI в. Именно в это время суфизм проникал в Центральную Азию. И, наконец, в качестве последнего аргумента И.Шах пишет: "...Суфийская традиция гласит, что суфии классического периода установили духовную связь с последователями "бодды" (читай "Будды" — Д.Г.), подобно тому, как они нашли нечто общее с индуистскими мистиками" [3, 401]. То есть полагается, что суфизм оказал значительное влияние на развитие как буддизма, так и индуизма.

С И.Шахом можно спорить, но невозможно не признать, что в некоторых аспектах между дзэном и суфизмом действительно наблюдается разительное сходство. Так, например, знаменитые дзэнские коаны — по существу то же самое, что и парадоксальные притчи о Ходже Насреддине, имеющие среди суфиев огромную популярность. Медитативная практика дзэн, отраженная в популярной литературе, весьма напоминает действие определенной части суфийской техники "воздействия" (зарб). Более того, наблюдается параллелизм и на уровне базовых идеологем. Так, например, дзэнский учитель Йенго в своем послании



"Что такое дзэн?" [4, 24] формулирует вне-вербальную сущность своего учения: "Для понятливого человека достаточно одного слова, чтобы понять его (т.е. дзэна — Д.Г.) истинность, но даже и тогда возникают ложные представления". Сравним со словами суфийского мастера Руми, у которого спросили что такое суфизм. "То, о чем вы спрашиваете, выразить словами невозможно", — таким был ответ Руми. Подобных примеров можно привести сотни.

Итак, мы обнаружили очевидное сходство суфизма с дзэн, а вместе с ним и небесспорную гипотезу о том, что суфизм является прародителем дзэн. Теперь рассмотрим отношения суфизма со своим северо-западным соседом, с христианством.

Начиная с VIII в., когда "сарацины" завоевали Испанию и терроризировали перманентными набегами Францию и Италию, европейцы достаточно тесно контактировали с арабами. Вполне естественно, что арабские культура и наука оказали значительное влияние на многих христианских мистиков и мыслителей. При этом, в силу присущей средневековому европейскому обществу ксенофобии, любое влияние извне наталкивалось на активное противодействие со стороны ортодоксов и, особенно в эпоху Высокого Средневековья (XII-XIV в.в.), могло быть квалифицировано как ересь, подвергнуто преследованию и быть в конечном счете уничтожено.

Следует учитывать, что суфизм — учение более чем эзотерическое в самом прямом смысле этого слова. Суфиям родственны пифагорейская и каббалистическая традиции, различные методы аллегорической передачи своих доктрин и богатая визуальная символика, несущая тайный смысл. Поэтому только в результате тщательного сравнительного анализа у Франциска Ассизского и Джеффри Чосера, у тамплиеров и розенкрейцеров можно обнаружить суфийскую символику, суфийские мотивы, суфийский мистический подтекст. Наблюдается суфийское влияние и в альбигойской ереси, что представляет значительный интерес для отдельного исследования.

Вернемся теперь к основному вопросу статьи: каково место суфизма между мистическими традициями христианства и дзэна?

Если просуммировать все сказанное выше, ответ будет звучать так: в сфере базовых положений суфизм ближе к дзэн, нежели к ортодоксальному христианству, в то время как в сфере формальных проявлений суфизм во многом подобен христианству — большое значение суфии придают "тайному значению" слов, образной символике, да и любому тексту вообще (здесь "текст" понимается нами в предельно широком смысле, то есть как произвольная визуализируемая знаковая система). Таким образом, суфизм действительно можно признать промежуточным звеном между христианством и дзэн, а суфийскую ментальность — сугубо специфической, вбирающей в себя черты двух означенных Д.Т.Судзуки ментальностей. Вопрос о том, можно ли поставить суфийскую ментальность в один ряд с двумя "базовыми" на правах равноценной третьей мы оставим без рассмотрения как сугубо номиналистический.

Мы надеемся, что благосклонный читатель получил первичное представление о суфизме и его соотносимости со своими соседями: западным (христианство) и восточным (дзэн-буддизм). Теперь пришло время расшифровать название статьи. Под термином "локализация" предлагается понимать (применительно практически к любому полю исследования) наделение рассматриваемого объекта (феномена) какими-либо (не обязательно строго фиксированными) координатами в пространстве научного дискурса.

Так, например, все вышеизложенное относилось к локализации суфизма на поле основных евразийских мистических учений. Мы поместили суфизм между христианской мистической традицией и дзэном, обосновали нашу гипотезу и тем самым локализовали суфизм. Это и была первая локализация.

Отметим, что один и тот же объект всегда может быть рассмотрен во множестве контекстов или, иными словами, на самых разных полях исследования. Таким образом, один и тот же объект может иметь не одну, а почти бесконечное множество локализаций подобно тому, как в механике координата одной и той же материальной точки характеризуется совершенно различными наборами чисел в зависимости от выбранной системы координат. Очевидно, что достаточно полную характеристику мало-мальски сложного объекта можно дать только широким набором его локализаций на разных полях исследования.

Мы глубоко уверены в том, что философия исполнена прекрасным стремлением возжелать невозможного и одним лишь этим она жива по сей день и заслуживает права на дальнейшее существование. Поэтому представляется наиболее оправданным вывести вторую локализацию суфизма за рамки тривиально разрешимых задач и предложить вместо этого ряд провокационных вопросов, которые, быть может,



самим фактом своего существования поспособствуют постижению сути сложнейших культурных процессов, которые происходили (и продолжают происходить) в недрах христианской цивилизации.

1. Не является ли суфизм номинологической инсинуацией? Иными словами, существует ли суфизм?

Этот вопрос -- так сказать, левый предел спектра возможных онтологических статусов суфизма. Ведь не исключено (чисто теоретически), что суфизм не представляет собой никакой самостоятельной доктрины, которая могла бы считаться независимым объектом исследования. Можно ведь предположить, например, что суфизм во всех своих аспектах является синкретическим переложением ранних иудео-христианских мистических компонент в сочетании с ближне- и среднеазиатскими домусульманскими культурами и религиями.

2. Не является ли суфизм, напротив, чудом ускользнувшим от взора исследователей протоядром всех эзотерических учений, причем не номинально, а именно реально, сущностно?

Этот вопрос — антипод предыдущего. Он предоставляет левый правый предел спектра возможных онтологических статусов суфизма.

3. Насколько существенное воздействие оказал суфизм на средневековую Европу? Какова, скажем так, условная количественная мера этого воздействия?

Дело в том, что влияние просвещенного Востока на варваризованный Запад неоспоримо и наблюдалось всегда на протяжении двух тысяч лет на приблизительном промежутке 500 г. до н.э. — 1500 г. н.э. Такие векторы культурного (именно культурного!) доминирования как Афины — Рим, Египет — Рим, Иудея — Рим, Палестина — Западная Европа все без исключения ориентированы с востока на запад. В свете сказанного вполне очевидно, что средневековые христианские ереси несут многочисленные следы восточной индоктринации. С другой стороны, о самих ересьях нам известно не так уж и много -- в свое время инквизиция (а также ее предшественники и неявные сторонники) старалась на славу. Если бы ответом на третий вопрос служило высказывание вида “суфизм оказал колоссальное и определяющее воздействие на средневековую Европу”, то был бы вполне правомочен следующий вопрос:

4. Нельзя ли использовать суфийские тексты и суфийский инструментарий толкований для изучения средневековых ересей (и, в частности, для заполнения “белых пятен” средневековой истории)?

Закинутая сеть вопросов при должном осмыслении служит, по меньшей мере, двум целям. Во-первых, с ее помощью в принципе можно получить весьма нетрадиционный, но, не исключено, вполне действенный инструмент для работы с культурой средневековой Европы вообще и с ересями в частности. Во-вторых, приведенная сеть доставляет надежду получить локализацию суфизма на поле широкого инструментария разработки средневекового культурного пространства.

### *Список литературы:*

1. Suzuki D.T. *Mysticism: Christian and Buddhist*. — London, 1957.
2. *Современная философия: словарь и хрестоматия*. — Ростов-на-Дону, 1996.
3. Шах И. *Суфизм*. — Москва, 1994.
4. Suzuki D.T. *An Introduction to Zen Buddhism*. — Kyoto, 1934.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС: КУЛЬТУРНЫЕ МУТАЦИИ НА ПИКЕ ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Футуролог О.Тоффлер полагает, что в обществе будущего на качественно новой технологической основе будет осуществлен возврат к доиндустриальной цивилизации [1]. Несмотря на отсутствие в этом предположении внутреннего противоречия, оно выглядит настораживающим, ибо, хотя и известно, что технические мутации оказывают разноплановое влияние на социокультурный прогресс, не доказано, что это влияние должно быть именно таким. Однако мы полагаем, что вероятное последствие информационной революции конца XX века неизбежно будет окрашено формами доиндустриальной ментальности и настаиваем, что утверждение Тоффлера можно отнести к легко доказуемым, если рассмотреть рецепцию мифологемы компьютера, ибо как раз компьютер представляет собой ядро этой "новой технологической основы".

Тем менее спорным нам видится прогноз Тоффлера когда мы обращаемся к теме религиозного ренессанса, черты которого со всей очевидностью наблюдаемы в современной культурной ситуации. (Его дальнейшее развитие, углубление и темпоральная пролонгация предсказываются Д.Беллом, С.Хантингтоном [2] а также рядом других философов и социологов).

Рассмотрим связь между прогнозом Тоффлера и концепцией религиозного реванша, характерной для западной культурологии (Белл, Хантингтон, Уилбер), а также их отношение к мифологеме компьютера, и предпримем попытку выяснить чем будет обеспечиваться гипотетический возврат к доиндустриальному укладу интерсоциальной коммуникации.

По мнению Д.Белла, "общество все в большей мере становится паутиной сознания, формой воображения, реализуемой в виде социальной конструкции" [3]. От этого высказывания, касающегося информационного общества, всего один шаг до признания мистической компоненты информатики. Ключевым словообразом приведенной цитаты, позволяющим нам сделать этот шаг, является "паутина сознания". Едва ли, говоря о "паутине сознания", Д.Белл разумел World Wide Web (гипертекст, а скорее, метатекст 90-х, связанный посредством всемирной информационной сети Internet, название которого для уха англичанина контаминирует с синтагмой "всемирная паутина"), и тем не менее это утверждение не лишается уместности в современной культурной ситуации. Решившись на некоторое упрощение, мы можем полагать, что флер мистичности, покрывающий отношения между человеком и техникой в индустриальном обществе, с появлением компьютера и всемирной информационной сети Internet превратился в полноценную оболочку.

Очевидно, что по мере распространения компьютера он все больше утрачивал и неуклонно продолжает утрачивать утилитарно-вычислительную функцию. Из вычислительной машины компьютер превращается, во-первых, в усовершенствованную печатную машинку и, во-вторых, что интересней, в "генератор иллюзий", причем иллюзий не только информационного толка. Лишь малая толика людей использует компьютеры в том качестве, в котором это было принято 10 лет назад, то есть в качестве незаменимого инструмента технического прогресса. Компании-производители, чья весьма совершенная маркетинговая стратегия позволяет угадывать наиболее насущные, а стало быть, истинные нужды пользователей, производят все больше продуктов, идеально соответствующих соблюдению Lustig Princip (принципа удовольствия), описанного еще З.Фрейдом.

Таким образом, с каждым новым витком технической микромутации компьютер все больше превращается в средство самовыражения, в способ реализации позитивно окрашенного времяпровождения, а благодаря информационной сети Internet — в собеседника, тьютора, гуру, партнера в игре, а значит, становится машиной для получения удовольствия, вежественной настолько, насколько это позволяют такие нововведения как компьютерные игры и интерактивное кино.

Особенно неправдоподобным в свете этого видятся автору антиутопические наррации, выдержанные в жанре "предостережения", смысловой осью которых являются описания гиперрационализированного типа сознания, который якобы приходит на смену рационализму индустриального общества [4]. На антропологическом срезе такого рода концепции рассматривают некоего "человека-компьютера", информационного кадавра, отчужденного от человеческого, естественного, гуманного и говорят о нем, как о

существо прагматичном, заштампованном и зависимом от средств телекоммуникации, доступа и потребления информации. Продуцируя подобный жупел, который отдельные исследователи поспешно относят к моделям, авторы концепции "компьютерного человека" как правило упускают из вида тот факт, что рационализация структур психики и поведенческого строя не может быть форсирована. И, более того, не может продолжаться *ad infinitum*, поскольку рационализм не отменяет правого полушария. Из этого следует, что всякая ментальная заштампованность и информационная перегрузка (синонимичная информационному кревоугодию, которое инкриминируют гипотетическому "компьютерному человеку") ограничивается неким пределом, называемым психиатрами психическим расстройством. Таким образом, псевдозволюция рационализма в гиперрационализм (к которой апеллирует концепция "компьютерного человека") есть движение *ad absurdum*.

Здесь уместно привести точку зрения К.Г.Юнга: "Нет ничего естественнее, как то, что с победой *Desse Raison* (Богини Разума) начинается всеобщая невротизация современного человека, т.е. диссоциация личности, аналогичная расколотости современного мира" [5]. Мы полагаем, что предел насыщения культуры рациональным уже перейден, причем перейден еще в период индустриального общества (на что указывают такие важные признаки как религиозное возрождение, находящее себе подтверждение в огромном многообразии религиозных, мистических, эзотерических текстов в такой, казалось бы, "гиперрационализированной" информационной системе, как Internet).

Концепцию "компьютерного человека" можно и нужно считать надуманной и далекой от реального положения вещей, потому что не только "в техническом мире мы начинаем с прогресса и кончаем остановкой" [3]. Но также потому, что относительно перцепции упомянутого "технического мира" это утверждение остается справедливым.

Когда процесс минует кульминационную точку, начинается его угасание. Рационализм и информационный прагматизм уступают место иррационально-мистическому и такая направленность происходящего обуславливает религиозные ренессансы, находящийся в фокусе рассмотрения современной культурологии. На наш взгляд нельзя говорить о двух разноречивых тенденциях — гиперрационализации "компьютерного человека" и обращения человека к внутреннему, духовному совершенствованию под ауспициями религиозного опыта. Можно говорить лишь о том, что одна из тенденций спекулятивна, причем речь идет о первой, поскольку превращение "голой обезьяны" в бездуховного робота под влиянием компьютеров — это тема скорее сослагательная, относимая к числу мифов нового времени. Однако, генезис этого заблуждения лежит на поверхности и уходит своими корнями в область рецепции мифологем. Вся концепция "человека-компьютера" была создана как результат буквальной рецепции мифологемы компьютера и является проекцией известного в мифологии образа "глиняного человека", Голема, Франкенштейна.

Общеизвестно, что мифологическое не только сохраняется в общественном сознании, но и активно продуцируется им, не вступая в конфликт с элементами научного знания и рационалистическими структурами психики. Оно актуализирует себя через мифологемы, трансформирующие реальность методом "кривого зеркала". Мифологема компьютера также развивалась по этому закону.

Зарождение рассматриваемого мифообраза произошло вместе с появлением самих ЭВМ, а именно в 40–60-е годы. (Можно утверждать, что в этот раз мифологема трансмутировала гораздо быстрее, чем совершенствовались сами компьютеры, подобно тому, как мифологема "пришельцев" и "космического путешествия" значительно опередила развитие уфологии и космических технологий). Разумеется, компьютер, представленный мифологемой — это отнюдь не тот объект, который существует в действительности. В соответствии с законами мифотворчества он наделяется человеческими, а также сверхъестественными свойствами. Коллективное сознание приписывает ему разумность, чувства, эмоции и, в ряде случаев, всемогущество. (Это утверждение можно проиллюстрировать рядом популярных сюжетов из арсенала научной фантастики: "влюбленный компьютер", "сошедший с ума компьютер", "своевольный компьютер", "компьютер, отказавший человеку-творцу в повиновении"). Лицо классическая работа мифологического сознания — происходит антропоморфизация неодушевленного. Продвигаясь вперед, мы оставляем позади наиболее вульгарные черты мифологизации, но сразу же обнаруживаем новые.

Мифологический компьютер есть всемогущий компьютер, "компьютер-творец" (выбрав произвольную отрасль рекламного бизнеса или беллетристики мы можем выделить стандартный набор заклинаний: "просчитано на компьютере" (к примеру, гороскоп)", "нарисовано компьютером" (например, некий абстрактный пейзаж), "Internet сделает вас вездесущим" (из рекламного буклета компании — дистрибьютора информационных услуг). Преломляясь в массовом сознании, компьютер обретает свойства магического предмета и весьма закономерно, что профессионалы, постигшие его мистические глубины,



наделяются чертами "новых шаманов" (этот стандартный мифологический сюжет беспрестанно эксплуатируется Голливудом 90-х: всемогущий хакер-программист предается компьютерной алхимии и создает опасные компьютерные вирусы).

Но поскольку иррациональность и мистичность "компьютера" и "программиста", порожденных мифологическими структурами коллективного сознания, очевидны большинству носителей этого сознания, то рано или поздно эта мистичность вступает в противоречие с прогрессистскими настроениями, присущими тому же коллективному сознанию. Эта иррациональность образов идет вразрез с декларативным рационализмом. И потому она старательно камуфлируется повышенными дозами рациональных артикуляций такого рода: сущность компьютера мистична, но в первую очередь он насквозь рационален и интеллигибелен. Программист — это новый шаман, но в первую очередь он отменный аналитик, блестящий инженер и гиперрационалист. Он немного безумен, но это оттого, что его IQ в сто раз выше, чем IQ обывателя. Приблизительно в таком залоге делаются попытки превратить мифологему компьютера, с которой оперирует общественное сознание и массовая культура, в "реалистический образ компьютера", с которым имеет дело небольшая горстка немифологических специалистов.

Все вышеописанные попытки придать мифологеме компьютера статус объективной данности любопытны не только с феноменологической точки зрения. Они влекут за собой, во-первых, вывод о правомочности прогноза, сделанного Тоффлером, касательно возвращения общества к доиндустриальной цивилизации на новой технологической основе, а, во-вторых, на примере рецепции "компьютера" как безусловной составляющей этой "новой технологической основы", ее сущностного ядра, показывают каким же образом будет осуществляться этот возврат в плоскости коллективной ментальности. Мы можем смело утверждать, что бинарная оппозиция "программист-шаман" не только будет разрушена, но и уже находится в стадии разрушения, а стало быть, религиозный ренессанс, которому отдельные авторы пытаются противопоставить рассуждение о гиперрационализации общества на новом витке технических мутаций, не только возможен, но правомочен, что подтверждается и теоретически и фактологически.

### *Список литературы:*

1. Тоффлер О. Раса, власть, культура. Новая технократическая волна на западе. — М.: 1986.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций?//Полис. — 1994, №1.
3. Bell D. The Cultural Contradictions of the Capitalism. — N.Y., 1976.
4. Мартин Дж. Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего. Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986.
5. Юнг К.Г. Современность и будущее. — Минск, 1992.

## К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОВЕТСКОЙ СИМВОЛИКИ

Посвящается М.Г.

Настоящее постсоветское время позволяет по-новому взглянуть на ставшие вдруг такими далекими реалии советской жизни. Сейчас они все больше представляются подсмотренными в замочную скважину, увиденными во сне или пережитыми в состоянии транса. Флюиды наибольшей запредельности исходят от ясно живущих в памяти, но уже лишенных своей магии советских тотемов, фетишей и символов, особое место среди которых принадлежит советскому гербу. Каноническую версию толкования символики герба представляют себе все, отмечая в то же время ее незавершенность и отрывочность. Посмотрим же какие подтексты [1, 339] могут скрываться за фасадом.

Детали герба создают особое пространство, развертывающееся в глубину и сходное с пространством коллажа, в котором разные по масштабу изображения соединены в единое целое. Оно производит впечатление утрированного сюрреалистического пейзажа, в котором пародоксальным образом сочетаются колосья, видимые с расстояния полуметра и Земля, какой она представляется из космоса. Круговая эклектичная композиция приковывает внимание, создавая эффект присутствия пасти нереального живого существа из колосьев и лент, которое кажется не чем иным, как оппозиционной черному квадрату красной дырой, центрирующей имперской вагиной, из которой появляется на свет земной шар. И действительно, при более свободном, незамутненном взгляде мы можем убедиться в том, что форма герба довольно точно повторяет очертания *vagina patans*, спрятанной за символической композицией «колосья-ленты». История знает массу примеров испиьзования половых органов в качестве символики. Наиболее известны индийские тантрические изображения священных йони и лингама, выражающие отношение к плотской любви как к одной из высших форм деятельности человека. Секс трактовался как наиболее глубокая форма диалога между «Я» и природой, повторяющая космогонический акт творения [2, 51]. Как и в случае с рассматриваемым гербом, изображение йони в тантризме часто было метафорическим, представляя поледнюю в виде цветка лотоса, пасти чудовища или скального ущелья. В нашем случае сходство герба с вагиной может быть представлено как далеко не случайное. Ведь сексуальность, будучи в советское время табуированной темой, в то же время, не могла не являться одной из базовых констант коллективного сознания. Не имея возможности выразаться прямо, сексуальность вытеснялась в сферу идеологии как закодированный тантрический символ, который, испуская потоки соблазна, тайно противостоял официозной «стерильности» и выражал вытесненное стремление общества к промискуитету. Подтверждение этому можно найти в движении за обобществление женщин, имевшем значительное распространение в ранний период советской истории.

Теперь стоит более подробно остановиться на деталях герба. Солнце, являясь внутренне-низовым элементом пространства герба, может являть собой и традиционный символ материнства и плодородия, отсылающее нас к древним земледельческим культам. В этом случае оно фундирует рождение Земли, предваряемое появлением на свет ее символического предтечи, скрещенного в композицию «Сerp-Молот». Двуетидная сущность «Сerp-Молота», располагающегося в центре герба и являющегося символическим Тянитолкаем советской идеологии, первой предстает взгляду зрителя, осеняя собою изображенные на глобусе Евразию и Африку. Здесь будет уместно вспомнить мысль, высказанную Иосифом Бродским в «Путешествии в Стамбул». В этом эссе он на историческом и культурном материале рассматривает глобальную проблему различия и противостояния мусульманского Востока и христианского Запада. В своих рассуждениях Бродский приходит к выводу, что СССР — это Османская империя XX века, оплот «обвосточившегося до неузнаваемости христианства» [3, 36], представляющего собой гибрид Востока и Запада, полумесяца и креста, модифицированных в официальный символ страны Советов-серп и молот, где молот — это обезглавленный крест, а серп-полумесяц с рукояткой, прагматично приспособленной для удобства использования в ритуальной практике. В подтверждение тому, обращаясь к гербу, мы видим, что серп, преимущественно, «накладывается» на традиционные исламские регионы — Северную Африку, Аравию и Центральную Азию, уходя через Среднюю Азию в немусульманскую Западную Сибирь и упираясь острием в Северный полюс, выражая тем самым «реальную» и «идеальную» экспансию исламского мира. Молот, напротив, располагается на территории Западной и Центральной

Европы, Британских островов и Гренландии Датской, традиционных христианских регионов, и, проходя через «религиозный Берлин» Иерусалима, пересекается с серпом не где нибудь, а именно над югом Аравии — местом расположения Мекки, являющейся «магнитным полюсом» противостояния Востока и Запада. Здесь будет уместно привести мнение исследователя символики М. Гимбутаса, интерпретирующего архаическую свастику как «...крест с закругленными концами, которые представляют собой четыре полумесяца» [4, 120]. Такое высказывание дополняет мысль Бродского и позволяет сделать предположение о глобальной взаимосвязанности символов и их происхождении от единого первосимвола.

Красноречиво также то, что вершины композиционных элементов «Сerp-Молота» располагаются не над сушей, а как бы «отламываясь» и «утопая» в водах океанов — Индийского, Атлантического и Северного Ледовитого. Наибольший объем «идеологического» принимает на себя Атлантика, со времен Колумба, являющаяся самым ключевым из океанов, и ставшая во второй половине XX века основным театром стратегического противостояния Востока и Запада. Вышесказанное помогает интерпретировать герб как адаптированное и модернизированное изображение архаического ритуального приспособления, каким являлось волшебное блюдо-дальновизор, позволяющее при правильном обращении с ним увидеть любую точку земного шара. Этот «идеологический компас» служил «кремлёвским шаманам» действенным орудием для «географической магии» и с помощью стрелок «Сerp-Молота» указывал на качественное различие сторон света, подразделяя их на два противоборствующих лагеря. Опираясь на точку зрения К. Ясперса, который попытался выделить переломный момент в истории Евразийских цивилизаций и назвал его осевым временем [5, 42], мы, с помощью «идеологического компаса», можем представить себе феномен «осей пространства». Последние, являясь чем-то вроде невидимых оптических линз, делят земную поверхность на относительно завершённые блоки, зачастую совпадающие с очертаниями государств. В качестве таких линз могут выступать естественные природные возвышенности — «извилины Земли», которые преломляют и корректируют экономическую, политическую и культурную жизнь по обе стороны от себя. Эти отражения и преломления в полупрозрачных зеркалах гор выражаются в морфировании очертаний государств на карте мира, на которое может указывать «идеологический компас».

Возвращаясь к ранее сказанному, нужно отметить, что стенки герба-вагины состоят из выгнутых колосьев, символизирующих вечноподневное, внеисторичное, по Ясперсу [6, 37] крестьянство, спелое, сдавленное и обрамленное красными оковами скрижалей-лент, на которые нанесено магическое заклинание-мантра, гипнотизирующее крестьянство и постулирующее его обреченность в борьбе с государством. Исходя из этого можно утверждать, что композиция «колосья-ленты» символизирует противостояние живого, природного (колосья) и неживого, сделанного из живого (ленты), зафиксированное в момент его кульминации под которым подразумевается настоящий XX век, как время наибольшей экспансии искусственного на живое. Ленты охватывают примерно две/третьи длины колосьев, которые в стремлении освободиться тянутся вверх, к символической «вагине в вагине» звезды, лишь обещающей спасение естественному миру, но реально могущей дать ему смерть после отсрочки, необходимой на преодоление непреодолимого расстояния взамен смерти немедленной, навязываемой колосьям миром искусственного. Подтверждается это совпадением цвета звезды и лент, символизирующего насилие, несомое Карающим Реальным (ленты) и Карающим Идеальным (звезда).

Как уже говорилось, ситуация герба может быть интерпретирована как роды, зафиксированные в своем апофеозе — в момент, когда шейка матки открыта, стенки-колосья окрашены в кровь лент и максимально растянуты, давая выход метафорическому младенцу — земному шару. Правда, в отличие от реальных, идеальные геогонические роды проходят легко; новорожденный, отрываясь от лент пуповины и едва касаясь стенок идеализированно выпархивает, подогреваемый внутренним солнцем, символизирующим Маточное Тепло и Согретость Плода. Канонизируя самый принципиальный момент родов, расчатие как кульминацию беременности, автор герба запечатлевал момент собственного появления на свет, переживаемый как космогонический акт рождения новой планеты. Станислав Гроф трактует эту фазу родов как «борьбу смерти-возрождения» [7, 91], которая знаменует собой переход в качественно новое состояние и символически идентифицируется с неистовыми силами природы и яростными сценами войн и революций (плодом одной из которых и является рассматриваемый герб). Нарождающаяся новая сущность переживает в момент рождения сложный комплекс чувств, описываемый Грофом как «вулканический экстаз». В свете этого герб СССР может быть интерпретирован как кратер вулкана в момент извержения, где «сerp-молот» символизирует предшествующие извержению клубы дыма, зем-



ной шар — пепел и раскаленные камни, а глубинное солнце — вулканическую лаву. Абсурдная мультипликационность описываемого извержения возвращает читателя в ритуальное советское детство, позволяя подсмотреть в замочную скважину герба собственное рождение.

В заключение нужно отметить, что все детали герба находятся в непосредственном зацеплении и взаимодействии, опираясь и скрепляясь друг с другом, кроме одного элемента — Карающей Звезды. Последняя, являясь символом Красной Армии, и венчая герб, на самом деле размыкает его композицию, сепарирует составные части, тем самым фундируя трещину, выражающую стремление герба-коллажа к распаду как метафору разрушения, символизируемого им коллажа-державы.

### *Список литературы:*

1. "И подтексты, подтексты, подтексты, которые как волны уносили сознание в новые состояния". (Мамлеев Ю. Крылья ужаса. / Избранное. — М., 1993.)
2. Лев-Старович З. Секс в культурах мира. — М., 1991.
3. Бродский И. Путешествие в Стамбул. / Город и мир. — Л., 1991.
4. Цит. по: Голан А. Миф и символ. — М., 1994.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1992.
6. Ясперс К. Там же.
7. Гроф С. За пределами мозга. — М., 1992.

## СИМВОЛИЧЕСКИЙ ОБМЕН И МОДА

Томление по обретению утраченной реальности привело французского мыслителя Жана Бодрийера к поискам ее в символическом обмене. Существовала-де некогда архаическая эпоха, в которой первобытные институты потлача и кулы затеяли "игру ради славы и чести" [2, 76]: имущественный дар вождя обращался его престижем, а бесполезные подарки, которыми церемонно обменивались два племени, обретали ценность святыни. В ту далекую пору означающее неразрывно связано с означаемым, не придуман еще всеобщий эквивалент полезности, который позволил бы уравнивать дар и отдаривание. Символический обмен не знает бесплатного дара — вызов необходимо влечет ответ на него.

Однако рано или поздно логика символического обмена уступает место логике эквивалентности производимых стоимостей. Деньги — то, на что все можно обменять. Но здесь-то и ловушка: знак, и не только денежный, получает собственную жизнь. С этого момента он начинает строить нашу жизнь по своим законам, создает собственные структуры-коды. Бодрийер находит, что общество развивается по "сценарию, название которому — политэкономия" [1, 62], и настоящей революцией в своей работе "Символический обмен и смерть" зовет не социальную, а революцию стоимости [1, 9]. Она свершается, когда "золотой век диалектики знака и реальности" [1, 18], в котором живут Маркс и Соссюр, с его торговым законом стоимости сменяется властью структурного закона стоимости, то есть властью системы знаков, выхолощенных от своих референтов. Второй член бинарной оппозиции "знак — реальность" не просто подавлен первым, а изъят. Более того, речь идет уже не об отсутствии реальности, свернутой некогда в знаке, и не о попытках скрыть эту утрату. Сами знаки производят ныне новую реальность. Она напрочь искусственна, но хочет убедить нас в том, что она — самое лучшее, что можно для нас придумать. Синтетический напиток с названием обезличенно среднего рода победно шествует по миру и заявляет, что им насладиться лучше, чем чистой водой. Его знак порождает-спонсирует молодежную культуру, ведь она — будущее. Вот только нужно ли нам будущее, которое нам беззастенчиво навязет неизвестная знаковая система? И понятен ли нам современный дискурс политэкономии, который мы принимаем в качестве эксплицитного?

Как раз в поисках утраченного символического обмена и путей привнесения смысла в "гиперреальность", на мой взгляд, интересен феномен моды. Не стоит ли поискать в нем смысл и связь означающего с означаемым как перво(со)зданность?

Мода рождается как только некая форма начинает производиться не по причине и не в соответствии с необходимостью, а в подражание модели. Значит, она живет не по законам реальности, а создает свой универсум, вне которого и не ищет себе оправдания. В самодостаточности кроется ее шарм и притягательность. "Влечение моды", по Бодрийеру, — это "желание упразднения смысла и проникновения в чистые знаки" [1, 141]. Казалось бы, мы противоречим самим себе: ставим задачу искать в моде смысл и чистоту символического обмена, а затем провозглашаем ее сутью низвержение смысла, то есть редукцию символического обмена. На второй части данного противоречия настаивает французский автор. Для него мода несовместима с символической формой. Обосновывая закодированность современности, он видит в моде некое воплощение пропасти, разделяющей знак и референт. Последние не в силах дотянуться друг до друга и вступить в обмен. Радикальное упразднение смысла, апогей безразличной к содержанию игры знаков — вот что для него мода. Но не только поэтому Жан Бодрийер зовет; ее "эмблемой современности" [1, 135]. Главное состоит в том, что мода, как и общество в целом, подчинена структурному закону стоимости, и воплощает всемогущую, по мнению Бодрийера, власть экономического дискурса во всех своих ипостасях. Подобно рынку, она является "универсальной формой" и "качественным эквивалентом" [1, 139] любого явления. Любого, поскольку оперирует не только "легкими знаками — одеждой, телом, вещами", но и "тяжелыми — политикой, моралью, экономикой, культурой, сексуальностью". Именно ее модели порождают наши представления, убеждения. Она царит в самом "производстве смысла": когда научная или культурная концепция обретает достаточную популярность, то есть становится некой идеей — а это и есть модель, то эта модель начинает сама производить реальность. Это значит, что свои основания и причины она подводит к любым процессам. Итак, в представлении Жана Бодрийера, мода — это "феерия кода" [1, 129], царящая по законам экономического дискурса. Это знако-

вая система, которая не просто циклично воспроизводит некие модификации форм, но властвует над нами посредством своих моделей. Мода, по его мнению, — симуляционная система: ее притворство в том, что она пытается выдать свою поверхность — игру в перемены — за реальность. Действительная же ее сущность, по Бодрийяру, — "потеря всякого референта" [1, 131] и "фасцинация манипуляции как таковой" [1, 132].

И здесь я возвращаюсь к указанному ранее противоречию и задаюсь вопросом: а верно ли расставлены ударения — на самом ли деле поверхность моды является поверхностью и только, а ее сущность так далека от человеческой реальности, а значит, символического обмена. Французский философ не хочет поддаваться "аромату игры", который источает мода. Указав на ее социализирующую роль, он не придает этому решающего значения. Но, на мой взгляд, именно эти две грани моды и сохраняют в ней форму символического, которую отрицает Жан Бодрийяр. Игра в другое Я извечно присуща человеческому существу. И хотя эстетическое отношение к потлачу в архаике немислимо, полагаю, что игра является одной из сторон символического дара моды человеку и обществу. Другой же стороной этого дара представляется обретаемое через игру приобщение человека к миру. "Спасть в моде" [1, 141] побуждает человека страх одиночества, своей собственной уникальности, стремление к отождествлению себя с внешним миром (почти как в первобытном тотеме). Власть системы всегда завораживала потерявших и неуверенных. А мода всех ставит на свое место, разом интегрируя и распределяя. Она обладает эффектом мгновенной социализации, облегчая мучительный поиск своей самости, выбор в конфликтной ситуации. На это скажут, что ведь есть мораль. Но мораль тоже не чужда моде.

Эстетика игры и эффект социализации свободно перетекают друг в друга, в непрерывном обмене моделей утверждая постоянство статуса и престиж. Таким образом, символический обмен в культурно превращенной форме потлача и кулы, в моем представлении, живет внутри самого существа моды. Но он и вне-, за-пределен, ведь это существо одновременно несет в себе и все те качества знаковой системы, на которые указывает Жан Бодрийяр. В итоге, мода и опровергает символический обмен, и вместе с тем сохраняет в себе его эссенцию — амбивалентность. Мода предстает, следовательно, символическим обменом, трансцендировавшим из архаической формы в знаковую современность. Это своеобразный перекресток древности и современности, где навстречу игре, желанию престижа и слияния с окружающим миром, неотъемлемым от человеческого существа еще на заре истории, стремятся эстетическое наслаждение, комбинаторика, не ограниченная никаким табу, а значит, безотносительная к референту и "террор безответного дискурса". В моде человек и обретает свою причастность к социуму, свой смысл, и теряет его в своем подчинении законам знакового кода.

#### **Список литературы:**

1. Baudrillard J. L'Echange symbolique et la mort. — Paris, 1976.
2. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. — М., 1992.



## МАСКА КАК ПОВЕРХНОСТНЫЙ ЭФФЕКТ

"Все любят разгадывать других, но никто не любит быть разгаданным", — писал в XVII веке знаменитый остроумец Франсуа де Ларошфуко. Уклад жизни общества и его мораль таковы, что требуют от нас необходимой стандартизации, подтесывания под определенные рамки, хотя нужно заметить, что среди "рамок" есть выбор. В связи с этим огромный интерес представляет проблема "масок" в обществе.

Для того, чтобы выяснить, какое понятие о маске укоренилось в нашем сознании, доверимся толковому словарю В. Даля. В нем говорится следующее: "маска" (фр. слово), означает: личина, лик, накладная кожа для потехи, притворство, двоедушие. Если подвергнуть данное понятие воздействию морального амортизатора, то в результате мы получим некое перманентное состояние человеческой натуры, в котором она пребывает в условиях объективной реальности. Возможно, оно является результатом коммуникации, приспособления к окружающей среде, либо следствием отталкивания от обыденности, откровенного разлада с миром. Однако если рассматривать это обыденное понятие маски (во всех подробностях данного определения) с позиций постмодернизма, то исходя из мозаичности лингвистических особенностей составляющих определения, наглядно представляются различные варианты смыслового содержания понятия маски. Так, слово "личина" предполагает игровой момент, некую событийность, "лик" — имеет слишком ортодоксальное значение, от него веет религиозностью; "притворство" — есть категория лжи, она обозначает наличие определенной неистинной копии; "накладная кожа для потехи" — указывает на телесность, и, наконец, "двоедушие" является неким состоянием, свидетельствующим о ложности его эффекта, о присутствии парадокса. Двоедушие — одно из понятий, получивших свое новое толкование в психоанализе. В сущности же, исходя из нравственных предпосылок психоаналитических исследований, маска представляет собой наш облик, отличный от внутреннего содержания, который мы представляем обществу по тем или иным причинам.

Маски рождаются по разным причинам и имеют различные предназначения и судьбы: маска как спасение от печали и тоски, как защита внутренней свободы, как продукт лицемерия, маска как имидж, как средство приспособления к миру, как единственно возможная форма существования глубокого ума, и, наконец, маска как талант, точнее, талант как маска.

Морально-психологический подход к изучению феномена маски приводит к заключению, что приобретение маски есть проявление инстинкта самосохранения. "У маски ни души, ни званья нет — есть тело. И если маскою черты утаены, то маску с чувств снимаем смело", — читаем мы в "Маскараде" у Лермонтова. Ларошфуко, в свою очередь, откровенно называет маску продуктом не просто социального бытия, а социального отчуждения. Вероятно, маска все же необходима тогда, когда человек чувствует себя одиноким, опустошенным, потерянным.

Таким образом, многие гениальные умы склонялись к мнению, что люди вынуждены притворяться и носить личину, потому как они живут в обществе. Но из этого следовало, что законы общественной жизни не совпадают с законами человеческой природы. Именно до этого этапа дошли в своих исследованиях классики философии, определив тем самым философскую традицию. Однако современные западные философы, приверженцы постмодернизма, противопоставляют себя этой традиции, представляя качественно новую оценку смыслов, объектов и событий.

В целом философия постмодерна предусматривает скептическое отстранение от установки на преобразование мира, в чем легко убедиться на примере работы Жюль Делеза "Логика смысла", посвященной выявлению "бессознательного культуры" и игре смысла и нонсенса. С этой целью Ж. Делез использу-

ет увлекательную историю приключений кэрроловской Алисы. В глубинах земли и в Зазеркалье маленькая девочка находит разгадки на многие вопросы. Неразрывность изнаночной и лицевой сторон (по принципу "кольца Мебиуса") — вот что, оказывается, лежит в основе всего, в том числе человеческой природы. На самом деле любой психически нормальный человек поверхностен. Его маска и есть он сам, и о том, чтобы сорвать ее не может быть и речи, потому как под ней мы ничего не обнаружим. Так, один из сартровских персонажей как-то заметил: "Спасаясь от славы и бесчестия, я пытался найти прибежище в одиночестве своего "я", но у меня не было "я" — в глубине моей души я обнаружил озадаченную безликость". Поэтому становится очевидным тот факт, что глубина субъекта — понятие весьма относительное. Здесь же Ж. Делез говорит о "безмолвной трещине", проходящей в человеке не между внутренним и внешним, а на поверхности, на границе, и являющей собой ужасающий эффект как внешнего, так и внутреннего воздействия: войны, финансового краха, старения, депрессии, болезни, утраты таланта и т.д. Все происходящее шумно заявляет о себе на кромке этой "трещины", и только на ее границах может состояться мысль.

Единственный выход, единственную возможность спасения от раскола, от углубления и воплощения трещины в толще тела Ж. Делез видит именно в избегании глубины, в уплощении телесного. Поверхностная рана не должна стать глубинной. В действительности трещина ничто, если она не несет опасности для тела. Однако единственным способом избежать ее представляется дублирование мучительного осуществления события контр-осуществлением внутренних процессов (глубинной жизни). Речь идет о том, что проникновение за человеческую оболочку недопустимо. Еще Ницше считал великой мудростью то, что люди поверхностны. Однако Ж. Делез предостерегает о частоте случаев ложности поверхностных признаков. "Грубые сходства таят ловушку", — говорит он. Так, к примеру, одним из средств маскировки или, так называемым элементом оформления, является язык. Любопытно, что Антонин Арто в качестве "языка поверхности" выделял именно стихи, т.к. от них веет "интеллектуальным успехом", и они не содержат глубинных проблем языка. Однако, возвращаясь непосредственно к теме поверхности, обратимся к особенностям шизофренических понятий и ощущений.

Специфичность шизоидного сознания и восприятия заключается в понимании тела как некой глубины, что представляет собой явное дегенеративное изменение. Делез выделяет три основных изменения шизофренического тела: тело-решето (когда присутствует осушение, будто кожа исколота бесчисленными маленькими дырочками), раздробленное тело и разложившееся тело. Эти ощущения заставляют шизофреников полагать, что поверхности вовсе не существует, как не существует внутреннего и внешнего, содержащего и содержимого, и в целом четких границ. Но если нет внешней оболочки, то нет и маски. Маска не нужна, ведь поверхность расколота.

Поверхность представляет собой ту совершенную и желаемую золотую середину, которая находится между маниакальным состоянием, в котором человеку свойственна одержимость высокой идеей, и шизоподобным состоянием, находясь в котором человек стремится найти объяснение происходящему, погружаясь в глубину собственного "я". Однако человека, не познавшего ни первого ни второго, нельзя назвать разумным.

Понятие маски приобрело в современной философии совершенно иное значение по сравнению с классическим, оно как бы наполнилось новым содержанием. Наиболее соответствующим маске определением, которое мы можем взять из толкования В. Далема этого термина, является отнюдь не "притворство" или "двоедушие", а не что иное, как "накладная кожа для потехи". Исходя из того, что маска сама по себе является истинным содержанием человека, иными словами, его сущностью как таковой, она дает поверхностный эффект посредством кожи, которая в этом случае берет на себя нагрузку внешнего выразителя сущностных качеств. Это "накладная кожа", которую мы не можем снять.

Не вызывает сомнений (и это лежит в основе философии поверхности), что человек неодноро-

ден, он сочетает в себе множество различных черт одновременно, как положительных, так и отрицательных. А потому о целостности маски речь идти не может, как в свою очередь и о ровности рельефа кожи. Физическое тело повторяет изгибы ментального тела, не раскрывая его мозаичности, бессистемности. Человек по своей природе хаотичен, изменчив, и жизнь его представляет собой непрерывное движение, становление, преобразование, в ходе которого происходит активная смена масок — игра, диктуемая стремлением к адаптации. Человек играет на поверхности, которая, однако, тоже нестатична.

Справедлива в то же время и вторая часть данного определения: "для потехи". Нецелостный человек, бессознательное которого насыщено маниакальным и шизоидными элементами, а язык — пестрит парадоксами смысла, человек, который лишен возможности скрывать все это за защитным экраном классического стиля, не может быть постигнут без помощи юмора, который является единственным средством одновременного восприятия всей противоречивости и мозаичности человека, со всеми его мыслями, становлениями и смыслами-направлениями, сразу. Постмодерн изображает перед нами человека таким, какой он есть?

### *Список литературы:*

1. Бердяев Н.А. Самопознание. — М., 1991.
2. Делёз Ж. Логика смысла. — М., 1995.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. — М., 1990. — Т.2.
4. Сартр Ж.П. Пьесы. — М., 1967.
5. Сартр Ж.П. Стена. — М., 1992.
6. Современная западная философия. Словарь. — М., 1991.



## СОВРЕМЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕХОДНОСТИ В ИСТОРИИ

Современное осмысление проблемы переходного периода претерпело ряд изменений. Представляет интерес анализ данной проблемы на материале публикаций в журнале "Вопросы философии" с 1990 по 1996 год. Можно предположить, что в 1990-м году объективные события в бывшем Советском Союзе определяли содержание публикаций, а, возможно, и выбор изданием статей для публикации (в 1990 году еще не произошел отказ от всех основных "завоеваний социализма"), в связи с чем многие авторы не расценивали происходящие изменения как период глобального перехода от одного типа социально-экономического и политического устройства к другому, как эпоху перемен. На первом этапе переходного периода происходящие изменения в большей мере затрагивали политическую сферу. В основном эти изменения понимались как возврат к настоящему социализму, его обновление. Большинство российских философов в 1990 году обсуждали проблемы пересмотра социализма, преобразования его в постсоциализм [14; 16], вопросы, касающиеся тоталитаризма, культа личности [1; 11], становления правового государства, демократизации, гласности [11; 18], часто затрагивались вопросы переоценки марксистской философии и парадигмы смены общественно-экономических формаций [4; 19; 22]. Наверное, в ситуации "взгляда изнутри" довольно трудно было спрогнозировать длительность и трудность предстоящего перехода к рыночной экономике и либерально-демократической политической системе. Поэтому гораздо более прогностически ценными оказались опубликованные в журнале в 1990 году статьи зарубежных авторов (Ральфа Дарендорфа [5] и Романо Гвардини [2], которые являются своеобразным "взглядом со стороны".

Немецкий социальный философ Р.Дарендорф [5] рассмотрел особенности переходного периода в странах Восточной и Центральной Европы и, хотя автор говорит, что названные им процессы не затронули СССР и в своей работе он его не касается, сейчас уже можно сказать, что все эти особенности, за небольшим исключением, проявились и в нашей стране (крушение центра, этнические конфликты, "долина скорби в экономике", частая смена правительств, приход к власти на начальном этапе интеллектуальной элиты: дирижеров, поэтов, драматургов и т.п.).

Статья немецкого философа и теолога Р.Гвардини [2] дает нам знание того, что не случайно в эпохи перемен в движение приходят основные религиозные силы.

О человеке в условиях переходного периода Гвардини говорит, что человек потрясен, выбит из колеи, уязвим для сомнений и вопросов; с неведомой раньше силой просыпаются первобытные аффекты (страх, насилие, алчность, возмущение против порядка).

То, что Гвардини упоминает эти черты эпохи перемен касательно перехода от Средневековья к Новому Времени и по поводу кризиса Нового Времени и его распада, доказывает универсальность этих явлений в данных ситуациях.

Среди зарубежных публикаций также следует упомянуть статью американского политолога Ф. Фукуямы [21]. Понимание им переходных процессов в бывших соцстранах как победу либеральной демократии во всем мире и «конец истории», вызвало в 1990 году большую дискуссию, дающую отголоски до сих пор [8; 9; 13; 19; 22; 23].

И в то же время, несмотря на «взгляд изнутри», в 1990 году была опубликована заслуживающая внимания, чрезвычайно прагматичная концепция нашего перехода к демократии, данная Фурманом [22], который утверждает, что «современные демократические общества, создавая условия для человеческого творчества, порождают поток частных открытий, которые другие общества не могут не стремиться освоить в силу их очевидной полезности и в силу того, что усвоение их становится необходимым для выживания».

ния, сохранения самостоятельности. Однако такое усвоение частных открытий ведет в конце концов с неизбежностью к попыткам усвоить и сам социальный и культурный механизм порождения этих открытий» [22, 48].

Пониманию человека в современной ситуации посвящена статья Г.Г. Дилигенского [7]. Он говорит о растущей индивидуализации человека, о его большей автономии по отношению к социальному в связи не только с переломным моментом в нашем обществе, но и с общемировым кризисом конца 20-го века.

Таким образом, мы смогли увидеть те аспекты переходного периода, которые нашли отражение в философских публикациях за 1990 год. Это, во-первых, исторический аспект (причины, закономерности появления и протекания переходных эпох) и, во-вторых, психологический аспект (что происходит с человеком в условиях переходных периодов). В этих двух ракурсах развивалось и дальнейшее осмысление проблемы переходности в истории в рамках обсуждения ее в «Вопросах философии» на протяжении последних шести лет.

В историческом плане Мухелишвили, Сергеев и Шрейдер [15] говорят о циклической смене подъемов и падений крупных держав. Причина такой нестабильности, по их мнению, заключается в возникновении разделенного общества: когда возникает противоречие в поддержании ресурсов жизненно важных для различных групп.

К.М. Кантор видит смысл переходных эпох как прорыва от предыдущего витка истории к новому витку, и в каждом таком прорыве происходит утверждение новой грани свободы индивида.

Несколько работ, попавших в поле нашего зрения, упоминают некоторые сущностные свойства переходных периодов, которые отличают их от периодов стабильности. В частности, Евстигнеев [8] говорит об усилении качания экономического и политического «маятника» во время переходных периодов до такой степени, что это чревато социальными катаклизмами. О том, что в ситуации кризисных моментов истории усиливаются и накапливаются массовые настроения, говорит Д.В. Ольшанский [17].

Что касается второго аспекта осмысления переходного периода (понимания человека в условиях эпохи перемен, то обзор философских публикаций позволил нам выявить некоторые из особенностей существования человека в этих условиях. Например, Фурман [22] говорит, что усвоение норм демократии требует не просто адаптации (что необходимо при усвоении любого частного открытия), но и полной культурной, социальной и психологической перестройки общества.

Ахиезер и Пригожин [12] обращают внимание на трудности освоения перемен социально-пассивным большинством и о быстрой адаптации социально-активной части общества.

Мухелишвили и др. [15] подчеркивают появление при переходе к демократии массовой рефлексии о неравенстве и несправедливости, которые в условиях тоталитарных и авторитарных режимов, на наш взгляд, образуют довольно пеструю картину представлений различных авторов о переходном периоде, который мы сейчас переживаем. Интересующие нас вопросы (какие существуют исторические закономерности, связанные с переходными эпохами, каковы их внутренние закономерности (на данном материале полностью выяснить не удалось. Большинство авторов рассматривали именно современный кризис, иногда давая отдельные ссылки на похожие моменты истории, хотя, по нашему мнению, безусловно интересно было бы увидеть результаты сквозного сравнения переходных эпох различных типов: ведь априори можно сказать, что переход от Средневековья к Новому Времени (это один тип перехода, а периоды послевоенных адаптаций (другой тип. Но в то же время, мнения, теоретические разработки, поставленные вопросы и предложенные ответы, содержащиеся в философском обсуждении этой проблемы на страницах «Вопросов философии» 1990-1996 гг. значительно проясняют понимание специфики нашего «смутного времени».

### Список литературы:

1. Бутенко А.П., Кадочникова Т.Г. Становление социалистического общества и казарменный социализм // *Вопр. философии.* — 1990. — №6. — С. 46-52.
2. Гвардини Р. Конец нового времени // *Вопр. философии.* — 1990. — №4. — С. 127-163.
3. Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // *Вопр. философии.* — 1990. — №4. — С. 23-35.
4. Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // *Вопр. философии.* — 1990. — №11. — С. 31-43.
5. Дарендорф Р. Дорога к свободе: демократизация и ее проблемы в Восточной Европе // *Вопр. философии.* — 1990. — №9. — С. 69-75.
6. Дилигенский Г.Г. "Конец истории" или смена цивилизаций? // *Вопр. философии.* — 1991. — №3. — С. 29-42.
7. Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности // *Вопр. философии.* — 1990. — №3. — С. 31-45.
8. Евстигнеев Р.Н. Цикличность переходного периода // *Вопр. философии.* — 1993. — №11. — С. 3-15.
9. Замошкин Ю.А. "Конец истории": идеологизм и реализм // *Вопр. философии.* — 1990. — №3. — С. 148-155.
10. Кантор К.М. Четвертый виток истории // *Вопр. философии.* — 1996. — №8. — С. 19-41.
11. Кудрявцев В.Н., Лукашева Е.А. Новое политическое мышление и права человека // *Вопр. философии.* — 1990. — №5. — С. 3-11.
12. Культура и реформа (Материалы "Круглого стола") Выступили: Ахиезер А.С., Пригожин А.П. / *Вопр. философии.* — 1994. — №7-8. — С. 37-42.
13. Малахов В.С. Еще раз о конце истории // *Вопр. философии.* — 1994. — №7,8. — С. 48-50.
14. Межуев В.М. Социализм как идея и как реальность // *Вопр. философии.* — 1990. — №11. — С. 18-30.
15. Мухелишвили Н.Л., Сергеев В.М., Шрейдер Ю.А. Ценностная рефлексия и конфликты в разделенном обществе // *Вопр. философии.* — 1996. — №11. — С. 29-42.
16. Нерсисянц В.С. Прогресс равенства и будущее социализма // *Вопр. философии.* — 1990. — №3. — С. 46-56.
17. Ольшанский Д.В. Массовые настроения переходного времени // *Вопр. философии.* — 1992. — №4. — С. 3-15.
18. Право. Свобода. Демократия. (Материалы "Круглого стола") Выступили: Соловьев Э.Ю., Межуев В.М., Баталов Э.Я., Нерсисянц В.С., Келле В.Ж., Мальцев Г.В., Смирнов В.А., Зорькин В.Д., Зотов А.Ф., Ковальзон М.Я., Мамут Л.С. // *Вопр. философии.* — 1990. — №6. — С. 3-31.
19. Фридрих К. О функциях одной мыслительной фигуры // *Вопр. философии.* — 1994. — №7,8. — С. 50-58.
20. Стоянович С. От марксизма к постмарксизму // *Вопр. философии.* — 1990. — №1. — С. 147-154.
21. Фукуяма Ф. Конец истории? // *Вопр. философии.* — 1990. — №3. — С. 135-148.
22. Фурман Д.Е. Наши тревоги и всемирная история // *Вопр. философии.* — 1990. — №11. — С. 44-54.
23. Хесле В. Абсолютный рационализм и современный кризис // *Вопр. философии.* — 1990. — №11. — С. 107-113.





