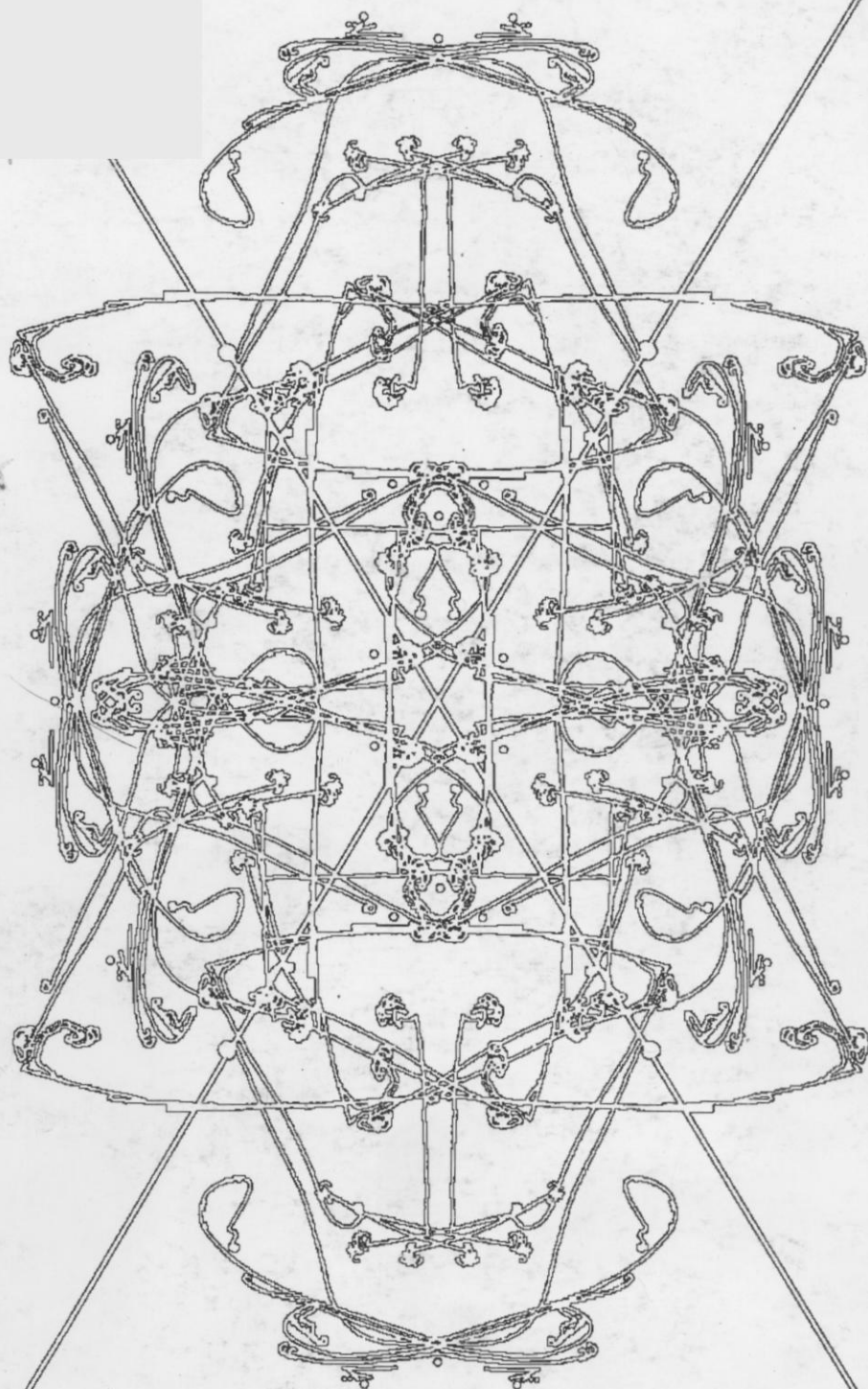
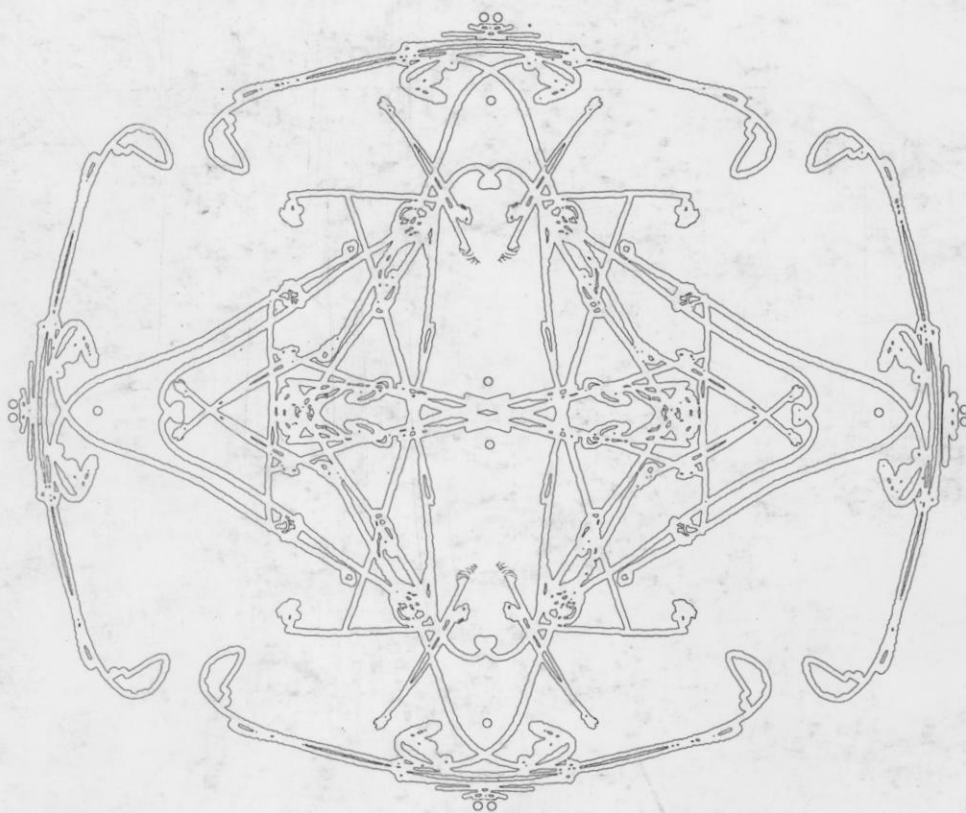


ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ



ΠΕΡΙΠΤΕΤΗ





МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ  
УКРАИНЫ

# ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРИПЕТИИ

ВЕСТНИК

ХАРЬКОВСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

№ 409'98

СЕРИЯ : ФИЛОСОФИЯ

Основан в 1966 г.

Харьковский государственный университет

1998

В данном сборнике представлены статьи, посвященные широкому спектру философских проблем и отражающие многообразие современных способов философствования – от академического до постмодерного, от поэтического до невербального.

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

У даному збірнику подані статті, присвячені широкому колу філософських проблем, які відбивають різноманіття сучасних способів філософування – від академічного до постмодерного, від поетичного до невербального.

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

Редакційна колегія:

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

Бурова О.К., д.ф.н., проф. (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, майдан Свободи, 4.

Харківський Державний університет.

Кафедра філософії.

Т. 45-72-71.

ISSN 0453 8048

© Харківський Державний університет, 1998

Ж-14038

## Бытие как становление ?! (Становиться и не стать: "трансгрессия", "деконструкция", "трансмутация" в контексте социальных коннотаций)

**В** истории философии бытие естественным образом противопоставляется становлению. Становление является переходом от одного состояния, бытия к другому. Однако, бывает так, что либо переход этот длится настолько долго, что его перестают воспринимать как переход, либо вообще уже не мыслят в контексте конечных целей. Что-то, конечно, всегда возникает (ведь и Гегель не представлял "конец истории" абсолютно статичным), но в центре восприятия оказываются не свершения, а "происхождение", не бытие, а "бывание". Тогда и встаёт вопрос о бытии как становлении, точнее, о становлении как бытии. Контекст рассуждений особенно понятен, когда та или иная общественная жизнь (1) рассматривается и (2) не рассматривается с точки зрения перехода её на новую стадию.

Трансгрессия, трансмутация и деконструкция – понятия, имеющие нечто общее, несмотря на различие основного смысла и принадлежность различным мыслителям (соответственно, Ж.Батаю, Ж.Делёзу и Ж.Деррида). Все они своеобразно описывают состояние, в которое попало современное мировое развитие. С их точки зрения, современное общество не переходит к какому-то новому типу культуры и, вместе с тем, не стоит на месте в рамках старой. Оно даже не всегда развивается, а часто, скорее, просто изменяется. Тут, как нельзя лучше, подходит термин Ж.Делёза "трансмутация", ибо мутацию не назовёшь развитием. Культура как бы всё время выходит за свои пределы и, – поскольку "всё время", – значит, постоянно остаётся в них. Пределы не начертаны где-то в определённом месте, они в ней самой. Линию трансгрессии песков, моря можно указать со стороны (неской будущей культуры), но дело в том, что здесь смотрят изнутри.

М.Фуко говорит, в связи с этим, даже об альтернативе диалектике ("О трансгрессии"). Точнее было бы – об альтернативе отрицанию отрицания. Оно тут невозможно в принципе, "снимается" само снятие. Из арсенала диалектических категорий здесь уместно уж скорее гегелевское выражение "бессилие отрицания".

Более подробно о трансгрессии пишет Ж.Батай. Суверенность и есть "снятие", только снимается сама абсолютность знания. Сделать это нельзя по-гегелевски, так как гегелевское снятие всегда конкретное (во что-то), опосредованное. Суверенность, по Батаю, – та же гегелевская диалектика, только с акцентом на негативный момент, а не позитивный: Абсолютная бессмысленность, Абсолютное незнание вместо Абсолютного смысла, Абсолютного знания. Очень похоже на апофатическое богословие, но без Бога (существенный момент: "Света тьма – нет Бога" (В.Высоцкий)). Зато есть вечная работа "безработной негации" (Ж.Батай): "Ладно, ещё раз!" (Ф.Ницше), "Эх, раз, ещё раз...". М.Фуко называл суверенность "непозитивным утверждением". Она **утверждающее отрицание**. В этом её отличие от апофатической теологии, которая, скорее, отрицающее утверждение.

Аналогичным аспектом располагает и деконструкция. С одной стороны, это "преступление" основного, "центрирующего" смысла, "раскрытие ... нового пути, который прежде не был открытым", "новой формы опространствливания в тексте или обретение для себя нового пространства" (I, с. 181). С другой – центрирующий смысл не преодолевается, логоцентризм не снимается, деконструкция – "весьма изощрённый" способ симпатизировать логоцентризму, даже любить его (I, с. 168-169).

Ж.Делёз определённо говорит о преодолении старой культуры и возникновении "новой земли", "нового народа": "Народ может быть сотворён только в страшных



страданиях и уже не сможет больше заниматься искусством или же философией" (2, с. 3). Не об этом ли мечтали все "трансгрессоры"? Не туда ли (куда?) совершался переход, оказавшись невозможным, растёкся по поверхности, вытащив корни из глубины, а ветви – пригнув из высоты, и пустив их "развитие" куда-то "вбок"? Но дело, очевидно, по-прежнему в том, чтобы "возвратить независимость звукам и запечатлеть молнию единоголосия" (3, с. 298). Таких людей, одухотворённых, теоретичных, живых, "повседневная банальность" доводит до "страданий безумия". Когда "новая земля" вновь оказывается недостижимой, они невольно зависают в старой жизни. Буржуа не может зависнуть, он доволен этой жизнью. Тот, кто строит новую жизнь, тоже не может зависнуть – он занят строительством. Когда же "новая левая" вырождается, когда леворадикальная социология превращается в социологический радикализм, в методологический бунт – тогда "история кончается", потому что "это – не история". Такие люди не желают становиться "таксистами из Бостона" (7), а нового Просекта, между тем, нет. Всё это напоминает модификацию классической оппозиции "рыцарь и буржуа". Собственно человек в рассматриваемых учениях находится за пределами прагматики. Ж.Батай критикует "рабский" дискурс Гегеля, противопоставляя страху и службе суверенность и порыв. Человек для него начинается со способности тратить, а не накапливать и удерживать. Ж.Деррида говорит о даре, потому что тот находится "по ту сторону" обмена.

А "таксисты"? О, сегодня они не так просты, как вчерашний буржуа. Они научились совмещать приятное с полезным и смотрят на жизнь примерно так: "возможна удовлетворённость настоящим моментом и многими ординарными ситуациями и обязанностями – напр., удовольствие от еды, секса, простых взаимоотношений, работы, искусства, музыки, игры или прогулок. Это значительно уменьшает эмоциональные затраты на вовлечённость в различные усложнённые схемы, которые должны только в будущем принести вознаграждение и которые так его и не приносят (всё равно, достигнуты поставленные цели, или нет). При таком состоянии ума конечным критерием уровня жизни становится качество жизненного опыта, а не количество успехов и материальных благ" (4, с. 460). "Понятие человеческого существования как борьбы за выживание на грани смерти уступает место новому представлению о жизни – о проявлении космического танца или божественной игры" (4, с. 461).

Одна из важнейших социальных дуальностей – дуальность **витальности и техники**. Оба термина понимаются в данном случае в широком смысле: витальность – как весь тот комплекс **сложности** социальной жизни, который наличные социальные структуры не в состоянии захватывать и упорядочивать. Техника включает в себя как собственно технику и технологию, так и упомянутые структуры и многочисленные социокультурные техники. Если исходить из того, что смысл присущ только психическим и социальным системам, то витальность по отношению к технике может выступать и как сфера **бессмысленного**, поскольку включает в себя органические и неорганические процессы. Общество не может существовать без одной из этих сторон и, если их не удастся сочетать гармонично, восстанавливает дефицит более или менее резким колебанием. Если переживается недостаток системности, то она может восполняться как путём расширенного воспроизводства существующих порядков, так и по принципу "порядок из хаоса". Если система не способна создать адекватные жизни структуры, то "наступает час, когда не спорят; тогда, может быть, даже оценивают тонкость разработки выдохшейся цивилизации. Но сказано короткое слово "не надо", и им всё решается" (5, с. 347). "История претерпевает величайшие сдвиги не под ударами многопудовых снарядов, а от иронической улыбки" (там же).

Раньше модерное общество после такой "встряски" (обыкновенно принимавшей форму революции), старалось снова навести централизованный порядок (чем, так или иначе, готовило новую революцию). Был (предполагался) высший смысл. Сегодняшнее общество представляет собой целый каскад смысловых уровней. Предельный, абсолютный смысл "истончился" до "общечеловеческого", или самых абстрактных, самых "терпимых" смыслов той или иной культуры. Далее идут принципы (смыс-

пы жизни и деятельности) различных учреждений и групп. Далее – случайные поступки и опыт людей, "рассматривающих смысл мира, как случайный, и всякий смысл в мире рационализирующих в терминах его селективной функции" (6, р. 68). Но это тоже ещё мир смысла! А затем идут "телодвижения", которых взыскуют все вышеназванные философы, и которые, в случае успеха, т.е. спонтанности, подлинной суверенности, приводят к инновации (от фрагмента культуры до новой культуры), а в случае неудачи, – конечно, куда более распространённой, – остаются даже не бессмыслицей, хуже – осколками старых смыслов. И главный смысл не в том, что найдено, не в обретении, которое отныне можно развивать и тиражировать, а во всё новых, и новых "телодвижениях", очень редко приводящих к радикальным инновациям.

#### Литература.

1. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.
2. Ж.Делёз, Ф.Гваттари. Геофилософия// Книжное обозрение. "Ex libris НГ". 17.09.97.
3. Ж.Делёз. Логика смысла. М., 1995.
4. С.Гроф. За пределами мозга. 2 - е изд. М., 1993.
5. П.А.Флоренский. Соч. в 2 - х томах. М., 1990. Т.2.
6. N.Luhmann. Essays of self-referention. New-York, 1990.
7. Выражение суперинтеллектуалов Америки в адрес неуклонно численно возрастающих маргиналов.



## ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

От переводчика.

**В**ашему вниманию представляется работа современного немецкого философа, имеющего заслуженное признание ранее в западной, а сегодня – в объединённой Германии. Этот текст был передан мне Гербертом Шнедельбахом в ноябре 1997 года для его перевода и публикации в Украине. Эта публикация представляет новое для отечественных философов имя и является первым переводом исследований автора в странах СНГ в целом и в Украине в частности. Более того, уникальность этой публикации ещё и в том, что она опережает издание этого текста на родине автора, в Германии. Это – рукопись, которая, по всей видимости, представляет последние, наиболее свежие идеи автора, и на основании которой Герберт Шнедельбах планирует под своей редакцией подготовить коллективную монографию о типах рациональности. Предлагаемый вниманию читателя текст должен представлять ключевой материал, который будет дискутироваться.

Герберт Шнедельбах – доктор философии, профессор Берлинского университета им. В. Гумбольдта. Родился в 1936 году в Альтенбурге (Тюрингия). С 1955 года во Франкфурте-на-Майне изучал философию, социологию, германистику, историю. В 1965 году защитил диссертацию о Гегеле у Теодора Адорно. С 1966 по 1969 годы он являлся стипендиатом der Deutschen Forschungsgemeinschaft. В 1970 году получает звание доцента и становится приват-доцентом философского факультета Франкфуртского университета им. Й. Гёте. В 1971 г. доктор Г. Шнедельбах получает звание профессора и с 1978 года работает на должности профессора философии, в частности, социальной философии в Гамбургском университете. В период с 1988 по 1990 годы – Президент Объединённого Философского общества Германии. А с 1993 года Г. Шнедельбах – профессор философии, и в частности, теоретической философии Берлинского университета им. В. Гумбольдта.

Публикации: Гегелевская теория субъективной свободы (дисс.). Франкфурт-на-Майне, 1966; Опыт, обоснование и рефлексия. Исследования о позитивизме. Франкфурт-на-Майне, 1971; Философия истории после Гегеля. Проблема историзма. Фрайбург/Мюнхен, 1974; Рефлексия и дискурс. Вопросы логики философии. Франкфурт-на-Майне, 1977 (англ. изд., Кэمبرидж, 1984); Разум и история. Доклады и статьи. Франкфурт-на-Майне, 1987; К реабилитации animal rationale. Доклады и статьи 2. Франкфурт-на-Майне, 1992. Редактированные издания: Рациональность. Философский вклад. Франкфурт-на-Майне, 1984; Карл Форлэндер. История философии в первоисточниках; в 3-х томах., Гамбург, 1990; (в соавторстве с Гертом Кайлом) Философия современности – современность философии. Гамбург, 1993.

Поскольку данный перевод представляет собой первое издание труда Г. Шнедельбаха на русском языке, и мы ещё не имеем аналога философской стилистики этого автора в русскоязычном варианте, то те проблемы, с которыми столкнулся переводчик, оговорены в специальных примечаниях, следующих за примечаниями автора. Особую благодарность хотелось бы выразить редактору перевода Лебедевой Татьяне Борисовне.

Остаётся пожелать читателю выдержать „высокое напряжение“ этого чрезвычайно интересного текста и получить удовольствие от того профессионализма, который позволяет нам при чтении не только „схватывать“ новые идеи, но и учиться на этом примере добротному письму и аргументации.

Елена Юркевич

## ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ.

Герберт Шнедельбах

**П**редварительное замечание: так как в нижеизложенном речь идёт только об ознакомлении с основными положениями теории, то я отказываюсь от рассмотрения альтернативных позиций и тем более от суммарного указания источников. Прения по этому тексту не должны касаться вопроса, правильно ли я понял и оценил других авторов, – разве только из этого вытекал бы некий аргумент относительно избранного мною предмета

### 0. Введение.

0.1. В последние два десятилетия вышло большое количество монографий, сборников и отдельных статей, в заглавиях которых либо имеется понятие "рациональность", либо они непосредственно касаются проблем, связанных с этим понятием. Кажется, что после 150 лет, в течение которых среди философов доминировала критика разума – после смерти Гегеля и вследствие исторического влияния Шопенгауэра и Ницше, – настало всё же время, когда и они (философы) конструктивно либо реконструктивно снова занялись многократно поносимой центральной темой "logos, ratio, Intellectus, рассудок, разум". Слишком долго казалось во всяком случае интуитивно ясным то, против чего была направлена критика разума, и то, что эта программа объединяла так много различных мыслей и мнений, должно было не в последнюю очередь объясняться как раз такой неясностью. Этот поворот, конечно, произошёл не благодаря спонтанному изменению образа мыслей философов, которые, по меньшей мере в Германии и Франции в своём большинстве охотно остались бы со своими ницшеанскими причитаниями, а в силу необходимости как-то отреагировать на то, что происходило вне ограниченных полномочий философии. Прежде всего тема "рациональность" стала актуальна в социальных науках – сначала в экономике (начиная с Дж. Милля), затем в социологической теории деятельности (Макс Вебер и другие), в методологии социальных наук (под названием "теория рационального объяснения"), в этнологии (сравни дебаты по поводу теории Винча), а затем и в теории науки (от Поппера до Фейерабенда), которая долгое время рассматривалась на традиционных философских семинарах как нефилософская дисциплина. Когда и философы начали интересоваться тем, что к тому времени образовалось в различных сферах в виде концепций рациональности, им представилась довольно запутанная картина. С одной стороны, перед ними возникла проблема гармонизации, так как под "рациональностью" понимались достаточно гетерогенные вещи, которые нельзя было свести к общему знаменателю; с другой стороны, в имеющихся проектах теории рациональности не сразу и не без труда можно было найти предмет традиционной философии разума, так что казалось, что имеешь дело с чем-то абсолютно новым.

0.2. Я исхожу из того, что этот переход от философии разума к философской теории рациональности необратим, но одновременно думаю, что с его помощью могут быть объяснены оба главных недостатка почти всех существующих теорий рациональности. Во-первых, здесь есть установка на определённый конкретнаучный контекст: обширная область англосаксонской дискуссии о рациональности полностью определяется проблемами структуры и отдельных деталей экономической рациональности (теория принятия решений и теория игры). Кроме того, в литературе доминирует ставшая фетишем максвеберовская "рациональность цели", которая не только здесь, но также и в произведениях типа small talk зачастую отождествляется с рациональностью; фактически многочисленные публикации ограничиваются "рациональностью" как темой теории поступка даже без упоминания её когнитивных аспектов. Чары Нового и Модерного, которые исходят от теории рациональности, препятствовали большинству теоретиков рациональности в поиске мотивов в традиционной философии разума,

которые становились полезными в актуальных связях; так остался неучтённым богатый опыт рефлексии, который накопили в этой области предшествующие теории. Последствием этого является склонность почти всех теоретиков рациональности довольствоваться совершенно рудиментарным предположением рациональности как способности к обоснованию, как будто *animal rationale* не может делать ничего иного, кроме как обосновывать: например, мыслить, действовать, обдумывать, медитировать, решать проблемы, играть и т.п.

0.3. Нет основания разрабатывать и обсуждать в теории рациональности лишь то, что исходя из исторических и случайных причин осталось от разума как бывшей философской центральной темы в современных теориях рациональности. Я думаю, что её целью должно быть, во-первых, соединение упомянутых несовместимых дискуссионных линий, а это будет возможным только, если проанализировать их основные понятия и мотивы. Основываясь на этом, т.е. исходя из этой перспективы, станет возможным показать соответствующую узость теорий рациональности и избежать её в своих теоретических конструкциях. Во-вторых необходима всеобщая ориентация в сфере традиционных теорий, а также и в области наших интуиций – например, относительно дифференциации рационального и разумного в современной языковой практике. В-третьих, эта теория рациональности должна преследовать честолюбивую цель действительно охватить и по возможности тематизировать всё, что составляет *rationalitas animal rationale*.

0.4. Я понимаю под "теорией рациональности" экспликативную теорию, т.е. попытку систематической экспликации понятия рациональности вплоть до фонового контекста его употребления. Но такая теория возможна лишь посредством типологических способов, и её ядро будет содержать в себе не более чем типологию рациональности. Типологии будут неизбежны в том случае, если феноменальное поле слишком комплексно для построения теории в определенном аксиоматическом либо дефинитивном смысле. А это действительно имеет место в теме "рациональность". Ни в традиции, ни в современном дискурсе о рациональности не существует однородного экспликанта, и это приводит к тому, что основные понятия имеют собственную историю: дианоэтическую способность "*episteme*" у Аристотеля нельзя просто перевести как "научное познание" в современном смысле, и наоборот, в практической философии нет пандана\* к идеальным типам экономической рациональности Милля, поскольку там "*oikonomia*" означает нечто иное. Но важнейший аргумент против строго теоретического характера философской теории рациональности следует из её принципиальной неполноты: теория рациональности должна быть сама рациональной, т.е. в проведении экспликации форм рациональности она не может эксплицировать формы рациональности, актуальной приемницей которых она является; всегда остаётся нечто неэксплицируемое или необъективируемое. Эта неполнота может иметь недостатки, но гарантирует универсальную открытость концепции рациональности, которая никогда не сможет стать законченным теоретическим построением; эта открытость сама должна быть обоснована более подробно в связи с теорией рациональности.

### 1. Обоснования.

1.1. Прежде всего я следую традиционному и ещё и сегодня широко распространённому взгляду, согласно которому существенной характеристикой рациональности является способность к обоснованию, причём под "обоснованием" нужно понимать ни что иное как ответ на вопрос "почему?". Поразительно, что современные теории рациональности, которые следуют этой путеводной нити, почти всегда относят обоснование к мнениям, убеждениям, намерениям или решениям, и не учитывают того, что традиция, начиная по меньшей мере от Канта, единодушно понимала под "обоснованием", а именно, указание оснований и причин состояния мира или событий в нём. Если этот аспект рациональности хотят включить в теорию, то необходимо начать с типологии объективноязыковых обоснований<sup>1</sup>. Здесь предлагается исходить из оппозиционных оппозитивных пар "объективно/субъективно", а также "теоретически/практически", из которых получаются четыре объективноязыковых типа обоснования:



- (1) Объективно-теоретические или **когнитивные** обоснования как ответы на вопрос: "Почему р?" ("р" для пропозиционального содержания высказываний);
- (2) Объективно-практические или **нормативные** обоснования как ответы на вопрос: "Почему р должно быть достигнуто?";
- (3) Субъективно-теоретические или **эпистемические** обоснования как ответы на вопрос: "Почему (например, тобою) берётся, предполагается, ожидается etc., что р?"
- (4) Субъективно-практические или **интенциональные** обоснования как ответы на вопрос: "Почему было достигнуто/ достигается (тобою) р?"

Замечания:

(1): Когнитивные обоснования исходят из того, что от Аристотеля до Гегеля понималось под "наукой", а именно, знание всеобщего, оснований и причин, причём эти термины должны пониматься как объекты языка, т.е. учёный знает сущность вещей и вместе с тем их основания и причины<sup>2</sup>. "Наука" в этом смысле со времён античности всегда была парадигмой рациональности.

(2) и (4): Действия я понимаю как достижение р, при этом для меня имеет важное значение пропозициональный характер "р"; бездействие можно понимать как подкласс этого достижения.

(2): Нормативные обоснования основываются на объективных причинах того, что нечто можно сделать, причём я не провожу различий между нормами с неслужебным (категорическим) и служебным (гипотетическим) значением; в первом случае речь идёт о моральных нормах в строгом смысле слова, тогда как остальные нормы распределяются в технических предписаниях (techne) и этических правилах.

(3): Эпистемические обоснования<sup>3</sup> являются субъективными в том смысле, что они в оперировании р принимают во внимание субъективную перспективу, но это предполагает объективное положение дел. Если кто-либо утверждает, что в Японии только что состоялось землетрясение, то он должен будет для обоснования этого сослаться на показания сейсмографа, не утверждая при этом, что эти показания были причиной землетрясения; также поступают при прогнозах погоды с помощью барометра. Итак, эпистемическое обоснование презентует causa/ratio cognoscendi р, а не causa/ratio essendi р как когнитивные обоснования. (Ясное терминологическое различие между causa и ratio мы впервые находим у Лейбница, и с тех пор оно передаётся в немецком языке вместе с дифференциацией между причиной и основанием). Убеждения либо ожидания, что р, обосновываются ссылкой на объективно-каузальную связь между сменой состояний в мире и идентифицируемыми признаками; но сами они не являются экспликантами каузального обоснования или объяснения, т.к. показания сейсмографа либо барометра, которые в свою очередь вызываются в качестве причины р, сами не являются причиной убеждения или ожидания, что р, а только "добротным основанием" (служебным antecedentem) близлежащего эпистемического аргумента обоснования.

(4): Интенциональные обоснования не относятся к объективным (основанным, например, на действующей системе норм или на "природе вещей") причинам действия; они относятся к причинам, мотивам, намерениям etc., которые у каждого, кто что-то делает или намеревается сделать, имеются для того, чтобы это сделать. Парадигматически таковым является "практический силлогизм". Интенциональные обоснования в перспективе наблюдателя образуют базис максвеберовского концепта понимающего объяснения в социальных науках: социологию он определяет как "науку, которая желает, объясняя, понять социальный процесс и этим каузально дать объяснения его протекания и влияния". В дискуссии об этом виде обоснований, которая проводилась под девизом "рационального объяснения действия", упорно подвергались критике "сообщества учёных", и при этом, на самом деле речь шла только о варианте модели гемпель-оппенгеймовского каузального объяснения, что, однако, не соответствует истине; прежде всего здесь должна быть понята интенция действия в связи с "субъективным смыслом" (Макс Вебер) действующего лица, до того как ставить вопрос, является

ли она также фактической причиной спорного действия.

1.2. Так получаются 4 типа объективноразумового рационального обоснования: **когнитивная, нормативная, эпистемическая и интенциональная (или "практическая" в узком смысле) рациональности.**

#### Замечания:

(а) У Аристотеля мы находим когнитивную и нормативную рациональности, представленные в виде дианоэтических способностей "episteme" и "techne", а также "phrnesis", которые потому сориентированы на объективную перспективу, что Аристотель определил их как способ *aletheuein*, т.е. как носителя истины. Для эпистемической и интенциональной рациональностей у него не существует терминологического эквивалента, разве что указание на *logismos* (размышление), которое отличает людей от животных, как это сказано в "Политике".

(в) Для Аристотеля, как и для Канта, основополагающим является отличие теоретического разума от практического, причём кантовское различие техническо-практического и морально-практического совершенно не соответствует Аристотелю за исключением того, что он понимает сознание категорического долга нэтически, т.е. в смысле *poies* как интуитивную интеллектуальную способность.

(с) Так как Кант вообще пытается реконструировать объективность когнитивного и нормативного из субъективных условий возможности, то его критику разума можно понимать так, что она пытается представить когнитивную рациональность как доказуемый специальный случай эпистемической рациональности, а нормативную рациональность как специальный случай интенциональной. Этим он следует также картезианской парадигме философии, которая начинается с сомнения и поэтому имеет в распоряжении науки прежде всего лишь причины в субъективной перспективе. В целом, рациональное обоснование соответствует тому, что Кант понимает под "разумом" в более узком смысле, т.е. в отличие от силы суждений\* и рассудка, судить о способности к связности суждений, а затем также и принципов.

#### **2. Аргументация.**

2.1. Здесь имеются в виду обоснования в связи с речевыми контекстами, в которых указанные причины не относятся непосредственно к действительному положению вещей как существующие, т.е. что должны быть достигнуты, предполагаемые или проектируемые etc., а относятся к касающимся этого объективноразумовым обоснованиям, и притом, принимая во внимание связанные с ними оценочные требования. Здесь я придерживаюсь терминологии Юргена Хабермаса: "Аргументацией мы называем тип речи, в которой участник тематизирует спорные оценочные требования и испытывает их критически с помощью аргументов. Аргумент содержит основания, которые систематическим образом связаны с оценкой проблематизированного высказывания"<sup>5</sup>. Для аргументации характерным является связь критики и оправдания<sup>6</sup>. Если исходить из различий между (первоначальным) коммуникативным действием и дискурсом, то можно объединить аргументативные обоснования в тип "дискурсивного обоснования", а рациональность аргументации в целом определить как дискурсивную рациональность.

#### Замечания:

Дифференциацию между объективноразумовыми и метаязыковыми обоснованиями – или между объяснением и аргументацией, – не всегда можно легко осуществить. Естественно, "р, если q" или "дано h, если дано i" также являются аргументами, но как правило мы не утверждаем, что кто-либо "аргументирует", говоря, что солнце нагревает камень или что нужно платить налоги по существующему закону. Эпистемические или интенциональные основания часто называются "аргументами", хотя речь здесь идёт также об объяснениях: действительно ли показание сейсмографа является аргументом того, что в Японии произошло землетрясение, или же предпосылкой аргумента, цель которого сделать нечто определённое? При дальнейшей формулировке понятия "аргументация" аргументативной была бы любая речь, в которой нечто доказывается, устанавливается, объясняется, обосновывается etc. (от латинского *arguo* – ясно пред-



ставлять, доказывать, устанавливать). Аргументация и обоснование были бы просто одним и тем же, и теория аргументации тогда включала бы общую логику точно так же, как и диалектика Аристотеля (топика), т.е. искусственное учение объективноязыкового обоснования на базе неполных предпосылок. Если поэтому пожелают придать термину "аргументация" более чёткие контуры, то рекомендуется его по меньшей мере типологически зарезервировать для **метауровня**: во время "аргументации" как речевого действия мы говорим не о положении вещей, о котором, как о существующем утверждают, которое предполагают, ожидают etc. или которое должно быть или не должно быть достигнуто, а об утверждении, предположении, ожидании etc. или о достижении или недостижении положения вещей и притом принимая во внимание связанные с этим или же выдвинутые ими оценочные требования. Тогда здесь и выражение "критика" и "оправдание" имеет более точный смысл, так как именно этот тип аргументации философия (*mindestens*) называет по крайней мере начиная от Канта "критическим"<sup>7</sup>.

2.2. Такие оценочные требования прежде всего сами связаны с объективноязыковыми обоснованиями, и таким образом в аргументации речь идёт прежде всего о том, являются ли такие обоснования основательными и убедительными, или строгими. Четыре объективноязыковых типа рациональности выстраиваются вокруг логических проектов, в которых обнаруживаются формальные условия строгости соответствующих видов обоснований - классической, десонтической, эпистемической и интенциональной логик. Эти логики имеют дело не с  $p$ ,  $q$  или  $r$ , а с " $p$ ", " $q$ " или " $r$ ", принимая во внимание строгость их связи при определённых предполагаемых оценочных свойствах - например, "истинно/ложно", "предписано/запрещено/разрешено", по отношению к которым однако она не занимает определённую позицию и не высказывает своего мнения.

Логическая аргументация может лишь использовать формальные условия строгости обоснования. Их материальная строгость, напротив, оценивается исходя из оценочного характера содержащихся в них объективноязыковых частичных утверждений. Так определённое когнитивное обоснование (каузальное объяснение)  $p$  только тогда корректно и необходимо, когда  $p$  по меньшей мере произошло, т.е.  $p$  истинно; то же самое имеет силу для утверждений об антецедентных условиях и для всеобщеквантифицированных утверждений закона. Нормативные обоснования соизмеряются для " $p$  должно быть достигнуто" с требующейся правильностью достижения  $p$  в определённой нормативной связи; при этом ещё необходимо различать действия с точки зрения оценочного "хорошо" и предписывающего "приказано" или "разрешено". В эпистемологической области речь идёт о вероятности представляемого " $p$ " и интенционал характеризуется требованием осмысленности достижения  $p$  - в соответствующем эпистемическом и интенциональном контексте речи.

#### Замечания.

(а) В этой реконструкции тривиальны лишь дискурсивно выполненные оценочные требования; мы ведём также обсуждение не вполне дискурсивно выполнимых оценочных требований - например, в субъективно-оценочной и эстетической области, - которые поэтому являются не просто иррациональными. Область рациональности и без этого шире, чем область объективноязыковых и дискурсивных обоснований; их границы необходимо будет уточнить.

(в) В когнитивном и эпистемическом обоснованиях речь идёт о  $p$ , а в дискурсивном обосновании напротив, о " $p$ ", принимая во внимание истину и правдоподобность. Спор среди учёных в этом смысле как правило является аргументированным, т.е. не вещи и их объективные связи являются спорными, а соответствующие им утверждения. Кажется, убедительной является характеристика всей современной науки как критического предприятия (Поппер), причём оправдание как необходимый пандан должно быть ограничено не только поэтому, ибо это может ассоциироваться с догматизмом или "последним обоснованием": где не требуется оценки и поэтому ничего не оправдывается доказательно, там нечего и критиковать.

(с) Между теоретическими и практическими обоснованиями существует **асимметрия**, поскольку может быть тематизировано только пропозициональное содержание теоретических обоснований и содержащихся в них частичных утверждений относительно оценочных требований "истина" или "правдоподобие", зато их иллюкативная роль вытекает из оценочного требования "правильности" или "осмысленности". Для практического дискурса это означает: в нормативных и интенциональных обоснованиях говорится почему  $p$  должно достигаться или почему кто-то достигает  $p$ , достиг или намеревается достигнуть. На дискурсивном уровне речь идёт о том, чтобы выяснить, является ли правильным и осмысленным достижение  $p$ , т.е. проблематичным предметом речи является не само  $p$ , которое необходимо достичь, а достижение  $p$ , и именно по отношению к правильности и осмысленности, а как раз это и является коммуникационным уровнем этики в отличие от морали. Мораль говорит: " $p$  должно быть достигнуто" и требует правильности в достижении  $p$  – в большинстве своём вопреки другим объективноязыковым нормативным утверждениям. В этике речь идёт о том, является ли правильным это требование. Она ставит вопрос: "Действительно ли является верным достижение  $p$ ?" и она может это выяснить, только если для утверждения " $p$  должно быть достигнуто" и для предпосылок, из которых это последует, она сможет привести достаточное основание. В этом состоит различие между моральным обоснованием и этическим оправданием.

(d) У интенциональных обоснований осмысленности под оценочными требованиями подразумевается не герменевтическая, а прагматическая оправданность как воплощённый смысл действия (Макс Вебер). Не рассматривая вопрос под таким углом, мы не можем идентифицировать происшествие как действие. При этом важно точно различать **объективную** и **субъективную** перспективы смысла. Поздний Макс Вебер точно охарактеризовал их, введя различие между "объективной рациональностью правильности" и "субъективной рациональностью цели". Исходя из этого мы можем классифицировать более или менее осмысленно "достижение  $p$ " даже тогда, когда не желаем или не можем занять определённую позицию по вопросу объективной правильности этого достижения; достаточной будет перспектива "субъективного смысла" действия (Макс Вебер).

2.3. Тематизация дискурсивно выполняемых посредством утверждений и действий оценочных требований "истинно", "правильно", "правдоподобно" и "осмысленно" дефинирует поле дискурсивной рациональности; оно существенно характеризуется аргументацией в смысле чередования критики и оправдания. Дискурсивную рациональность в этом смысле Кант в качестве "критики" делает ключём научной и моральной рациональности вообще, а Поппер со своим критическим рационализмом "trial and error" ("проб и ошибок") или "conjectures and refutations" ("предположений и опровержений"), которые он распространяет сквозь границы теории науки на социальную философию, является в этом вопросе его (Канта) преемником. Критическая рациональность в этом смысле есть рациональность **оценочных суждений согласно критериям**, и ещё Кант осознавал внешнее происхождение этой модели, когда он сравнивал критику разума с трибуналом. Теперь важным является то, что это оценочное суждение согласно критериям проходит по другим правилам, чем объективноязыковые суждения и обоснование суждений. Кант очень точно описал эту логику оценочных суждений и этим обратил внимание на последствия, имеющие огромное значение для любой теории рациональности.

В когнитивном случае объективноязыковых обоснований  $p$  обосновывается тем, что  $q$ , и что всегда  $p$ , если  $q$ . То, что " $p$ " истинно, я не могу обосновать тем, что  $q$ , а только тем, что " $q$ " истинно, и что " $p$ " тогда в любом случае истинно, если истинно " $q$ ", т.е. дискурсивное обоснование остаётся прежде всего на метауровне. Но как я могу установить, что " $p$ ", " $q$ ", " $r$ "... сами по себе истинны? Конечно не посредством того, что я устанавливаю истинно ли то, что " $p$  истинно", так как это влечёт за собой бесконечный регресс, а лишь благодаря критерию истинности – некое " $p$ " истинно согласно  $p$ " (Парский) – это я отношу к " $p$ ", " $q$ ", " $r$ "... в критическом суждении. Эту способность

распространять всеобщее на особенное или полагать, что особенное содержится во всеобщем – “соподчинять” – Кант определил как специфику силы суждений как рациональную возможность; поэтому я утверждаю, что таким образом определяемая сила суждений является органом и медиумом аргументации в смысле чередования критики и оправдания или дискурсивной рациональности вообще.

В исторической перспективе можно показать, что Кант в “Критике силы суждений” обдумал не только условия возможности эстетических и телеологических суждений, а и принципы критики разума вообще. Третья критика не только дополнительно объединяет теоретический и практический разум, но и тематизирует то, чем является критика по сути: оценка требований разума в свете всеобщих критериев. При этом Кант принимает в расчёт как проявление определяющей силы суждений, так и рефлексивируемой; если в первом случае дана всеобщая точка зрения “соподчинения”, то в другом случае оно будет установлено только рефлексивно. Нельзя не заметить, что кантовская критика сама следует модусу рефлексивируемой силы суждений, и там, где она решительно выходит на сцену, так как верит, что сможет использовать логику как завершённую науку, ньютоновскую физику и “факты чистого практического разума” как данное всеобщее, для обоснований находятся также только рефлексивируемые аргументы, которые опровергают поздние история философии и история науки.

2.4. По сути дела объединение дискурсивной рациональности и силы суждений имеет значительные последствия. У Канта есть указание на то, что “всеобщая логика силы суждений не имеет предписаний”<sup>8</sup>, т.к. она по определению является “способностью соподчинения согласно правилам, т.е. способностью распознавать, противоречит нечто правилам или нет (*casus datae legis*)”<sup>9</sup>, и для этого не может быть правил, потому что для их применения снова были бы необходимы правила, и так далее до бесконечности<sup>10</sup>. Но если дискурсивная рациональность является действительно предметом силы суждений как предметом рациональной способности, то это означает, что контекст критики и оправдания **никогда полностью** не может быть ограничен правилами, даже если он без сомнения должен следовать некоторым элементарным правилам – например, грамматике или логической консистенции; логика аргументации таким образом никогда не являлась чистой аксиоматико-дедуктивной либо готовой *a priori* заданной теорией. Для самой аргументации оказывается, что она в частности всегда содержит оценочный элемент, а также элемент принятия решений; суждения не являются дедуцируемыми как логические или математические доказательства, хотя поэтому и не являются просто “иррациональными”; нужно лишь требовать, чтобы решения оценивать нечто так, а не иначе в контексте критики и оправдания сами принципиально подвергались критической оценке; тогда будут удовлетворены императивы дискурсивной рациональности.

#### Замечания.

(а) Но эта принципиальная открытость дискурсивной рациональности получается не только из невозможности твёрдых правил употребления, но также и из априорной необозримости самих правил, если воспользоваться случаем рефлексивируемой силы суждений. Признанные нами правила аргументации не предписывают нам ни то, как мы должны их применять в единичных случаях, ни то, какие дальнейшие правила аргументации мы должны признать, если нам недостаточно тех, которые уже признаны; и здесь снова пускаются в ход оценки и решения, и тогда мы, возможно, считаем необходимым в модусе рефлексивируемой силы суждений найти или изобрести другие правила.

(в) Этим указывается место, в котором находят применение многочисленные **иные** ранее не принимаемые во внимание оценочные требования, которые проявляются в нашей речи и действиях, под которыми подразумеваются прежде всего дискурсивно не выполнимые оценочные требования, о которых мы пытаемся всё же дискурсивно договориться; дискурсивная рациональность далее является областью дискурсивного исполнения.

(с) Здесь также есть место рациональности как оценочному требованию, т.е. “рациональному” как **нормативному** предикату, который мы употребляем, когда мы



нечто расцениваем как рациональное либо иррациональное; ясно, что такие суждения сами по себе функционируют как рациональные, и этим снова должны стать темой дискурса, для которого это имеет силу. Тогда в этой плоскости мы открываем также альтернативный критерий понятия рациональности<sup>11</sup>.

(д) Наконец, эта бесконечная открытость дискурсивной рациональности является основой для систематической **неполноты** любой теории рациональности, которая должна действовать равным образом экспликативно в плоскости дискурса: она же не может предпринять ничего иного как в среде рефлекслируемой силы суждений реконструировать парадигматические правила употребления предиката "рациональный" и критически обсуждать фактическое употребление в свете того или иного рационально оправданного правила, причём альтернативные фактические способы употребления также можно мотивировать для критики определённых реконструкций правил.

(е) В этой ситуации мы начали аргументацию относительно правил нашей аргументации, т.е. дискурсивная рациональность оказывается не только открытой, но также и **полностью рефлексивной**<sup>12</sup>. Именно этот случай с известным двойным смыслом названия "Критика чистого разума" учёл Кант: критикуемый и критикующий разум – один и тот же; разум может лишь сам у себя заимствовать критерии критики разума, т.е. он вынужден выяснять их в среде рефлекслирующей силы суждений, откуда затем (в противовес кантовскому самопониманию) возникает принципиальная незавершённость критического дискурса философии. То, что философы всегда могли извлечь как всеобщие и фундаментальные стандарты и критерии дискурсивной рациональности, находится всегда само в критической диспозиции так долго, насколько долго они ведут свой дискурс как критический; в этом смысле критицизм и ошибочность фактически неразделимы.

(ф) Из этого следует аргумент против проекта рефлексивного **последнего обоснования** в среде трансцендентальной рефлексии, благодаря которой не замечается, что полная рефлексивность дискурсивной рациональности прямо не может означать её завершенность в каком-либо трансцендентальном "ядре". Уже тот факт, что этот проект является аргументативно спорным, показывает, что просто не существует один для всех случаев законченный set (набор) правил аргументации, который каждый, кто вообще аргументирует, принял бы "раз и навсегда"; кто всё же думает так, тот просто не может ничего другого, кроме как всегда только упрекать скептических противников своей аргументации в слепоте или злонамеренности (или и в том, и в другом). Фактически в любой аргументации содержится не только употребление принятых правил аргументации, но и эти правила всегда принципиально дебатировались, они изменялись и изменяются с помощью аргументов. Из теории силы суждений Канта и её использования в теории аргументации можно было бы усвоить, что нельзя связать с определёнными рефлексивными аргументами последнего обоснования степень строгости дедуктивных выводов уже потому, что речь идёт об аргументации в смысле дискурсивной рациональности, т.е. речевого контекста критики и оправдания, в которых нет полного ограничения посредством правил.

### 3. Правила.

3.1. Если обсуждая дискурсивную рациональность сделать ссылку на оценочные требования, связанные с объективноразумными обоснованиями и содержащимися в них частичными утверждениями, тогда сама область рациональности фактически может начинаться не только там, где фактически выдвигаются оценочные требования, а она должна включать в себя то, с чем вообще объединяются оценочные требования. Уже способность порождать таких кандидатов на оценку в предполье их обосновываемой связи должна быть рациональной способностью, иначе hiatus между рациональным и иррациональным был бы непреодолимым (то же относится и к объективноразумным обоснованиям в сравнении с содержащимися в них частичными утверждениями). Для Канта суждения и действия являются такими кандидатами, и их общий знаменатель – "сила понятий", причём теоретической силой понятий является разум, порождающий суждения, а причиной действия является способность "к воз-

никновению потребности понятий". Если принять более детальное определение силы потребности понятий Канта как "силы правил" – а имеются все основания, чтобы сделать это, если являешься номиналистом и понимаешь понятия как правила употребления предикативных выражений, – то можно толковать элементарные рациональные, отмеченные "разумом" и "волей" способности говорения<sup>13</sup> и произведения действий в первом приближении как способность к **соблюдению правил**.

Следование правилам является более чем только правильностью поведения; этого было бы недостаточно, чтобы следование правилам соединить с рациональностью. Правильное, т.е. инстинктивно управляемое поведение зверей мы не можем отличить от простого закона послушания, и в этой области нет ничего для понимания, а только есть нечто для объяснения. То, что отличает поведение, в котором соблюдаются правила, от поведения просто по правилам, является умением распоряжаться этими правилами, т.е. рефлексией. Только живое существо следует правилам, и случай, в которых оно следует правилу, можно отличить от других случаев, в которых правила нарушаются, а это предполагает осознание этих правил, память о них. Но если правило осознано, тогда можно его и нарушить, т.е. принципиально уклониться от него в своём поведении. Ошибочность и свобода (как возможность альтернатив) оказываются элементарными условиями рациональности вообще, если "рациональность" понимать исходя из понятия правила. Но умение распоряжаться правилами не исчерпывается возможностью сознательного и преднамеренного нарушения их, а имеется в виду также и способность поиска и изобретения правил, которые (как метаправила) могут относиться к формированию и применению первичных правил поведения. Формальная возможность бесконечно продолжать процесс установления мета- и мета-метавправил не означает при этом ничего иного кроме принципиальной невозможности полного употребления правил по правилам (Кант), т.е. элементарная, **принципиально рефлексивная рациональность** правил сама уже является открытым концептом, а не только изначальной силой суждения или дискурсивной рациональностью.

3.2. Однако следование правилам является элементарным условием **разумности** поступка. На основании этого вытекает и невозможность существования чисто частных правил, и тогда руководствующееся правилами поведение всегда отсылает к возможной интерсубъективности: тот, кто вообще следует правилам, уже попадает в поле разумности, так как он поясняет на примере нечто, что он потенциально уже разделяет с другими. Это "соучастие в чём-то других" (Mit-anderen-Teilen) касается не только процесса, в котором ты становишься разумным благодаря другому, но и процесса "понимания других", причём потенциальная общность правил и здесь образует мостик: то, что было описано в романтической теории понимания как "сочувствие" или "эмпатия", в действительности предполагает способность интерпретировать чужое поведение в свете правил, которые могли бы быть собственными; итак, понимание означает способность и деятельность гипотетического принятия правил с учётом их понимания. Так как следование правилу всегда подразумевает также возможность распорядиться правилами (Über-die-Regel-Verfugen). В указанном смысле, само это умение распоряжаться правилами должно удовлетворять условиям разумности, т.е. мы должны изначально понимать всеобщую рациональность правил как принцип интерсубъективной способности разумности и понимания; в таком случае в реконструкции присоединяются к этому как объективноразумовая рациональность обоснования, так и дискурсивная рациональность аргументации.

3.3. Итак, рациональность правил составляет **центральную и базисную** сферы рациональности вообще, т.к. она прежде всего подготавливает то, на что ссылаются обоснование и аргументация. Объективноразумовое обоснование отвечает на вопросы "почему?" (Warum-Fragen), которые относятся в свою очередь к "р" в модусах утверждения, предписания, предположения etc. или намерения; итак, базис и исходный пункт являются здесь простым речевым актом, разумность которого конституируется и ограничивается посредством рациональности правил. Так как следование правилам всегда подразумевает также и распорядиться правилами (Über-die-Regel-Verfugen), то здесь



проявляется принципиальная возможность **неудачи** путём нарушения правил, которая в свою очередь может идентифицироваться и "исправляться" в рамках рациональности правил только посредством метаправил; здесь также вновь не исключается нарушение правил и т.д., так что дифференциация "удача-неудача" пронизывает всю сферу рациональности правил. Но эта дифференциация открывает поле того, к чему рациональность дискурса имеет вторичное отношение: а именно, область оценочных требований в смысле разнообразных дифференциаций значений. Артикуляция "р" как позиционального содержания речевых актов согласно синтетическим и семантическим правилам референции, рекомендации и предикации так же может удаваться или не удаваться как языковой образ действия согласно определённой иллокутивной роли, и это имеет значение а fortiori для комплексных речевых действий как объективных языковых обоснований всех видов. Что требуется во всех речевых актах, так это успех, успех даже там, где с помощью иронии или шутки преднамеренно идут к неудаче, т.е. неудача должна удалась. И поскольку этот успех соразмеряется правилами, с ним всегда связано оценочное требование **правильности**: речевой акт должен оцениваться согласно правилам, т.е. иметь значение "подлинного" или правильного; "удавшемуся-неудавшемуся" здесь соответствует "правильный-неправильный".

3.4. Итак, "удаваться-неудаваться" означает дифференциацию значений основного, генерального требования, связанного с речевым актом, но по-видимому исходя из правильности правила (die Regel-Richtigkeit) не могут быть раскрыты два других оценочных требования, которые также связаны с речевыми актами – **успешность** и **истинность**. Требование быть успешным относится к намеренному перлокутивному (perlokutiondren) эффекту речевого акта, и как во всех других сориентированных на успех действиях, мы говорим о том, что удаётся, если намеренный эффект достигнут. Относительно перлокутивных эффектов речевые акты согласовываются со всеми сориентированными на успех действиями (Хабермас), которые сами по себе не являются речевыми действиями. Вопрос состоит в том, является ли успешность оценочным требованием, связанным с ориентированным на успех действиями. Ясно, что они могут быть и неудачными исходя из причин, которые говорящее или действующее лицо не может защитить; неизвестные исходные условия могут так же помешать успешному действию как неизвестные, интермиттирующие\* связи воздействия. Итак, неудача квалифицирует ориентированное на успех действие не просто как нечто ложное или целиком иррациональное, а только как относящееся к соответственно имеющимся каузальным знаниям. Если я в шахматной игре хочу поставить мат королю противника, я должен это сделать "правильно", т.е. согласно правилам, но если я рублю своё вишнёвое дерево, то я действовал успешно не по правилам, а в свете каузального знания: я сделал бы нечто неправильное, если бы передвигал по стволу дерева пилочкой для ногтей. Если всё же хотят привести эту неправильность или иррациональность в соответствие с оценочными требованиями правильности, то тогда нужно различать виды правил, которые соответствуют обоим случаям: в шахматах ради успеха мы руководствуемся соответствующими конститутивными правилами, а в случае с деревом – регулятивными (техническими) правилами<sup>14</sup>. Действие в соответствии с конститутивными правилами я могу назвать **перформативным действием** ("performatives Handeln").

С указанными модификациями оценочным требованиям правильности подчиняются не только перформативные действия – говорение в иллокутивном отношении, игра в шахматы, музицирование по нотам, отплясывание менуэта, крестины, экзорцирование etc., – но также и действия, сориентированные на успех, и вопрос не в том, чтобы в плоскости дискурсивной рациональности – т.е. аргументации – оба вида правильности были как правило тематизированы. Установлено, что не только речевые акты, которые происходят в обоснованиях и аргументациях, являются кандидатами правильных оценочных суждений – до сих пор так могло казаться на основании структуры избранной здесь реконструкции – а все действия, поскольку они будут предприниматься по правилам. Такие действия, независимо от суждения о них, также выдвигают требование правильности, которое потом однако может вербализоваться, парал-

пелльно с эксплицитными выражениями как выражение "Шах!", которое сопровождает подлинный шахматный ход. Но как это соотносится с требованием истинности? Истина требует пропозиционального содержания речевых актов; т.е. не утверждение "p!" может быть истинным либо ложным, а лишь утверждаемое "p". Дифференциация оценочных значений "истинно/ложно" применяется также в логических и прагматических пресуппозициях речевых актов – императив "Повинуйся немецкому кайзеру!" не является остроумным, если предложение "Немецкий кайзер существует" ложно, – но обычно только в речевых актах утверждения. Однако в теории истины спорным является вопрос о том, может ли существование истины толковаться как какой-то вид правильности правила утверждения исходя из правил; чтобы это выяснить, требуется бесспорный критерий истинности, который однако не существует. Объективисты и реалисты подчеркивают нередуцируемость истины к правильности речевых актов, в то время как прагматики и теоретики дискурса оба оценочных требования так приближают друг к другу, что отождествляют истину с тем, что верно в определенных ситуациях, т.е. может утверждаться согласно принятым правилам.

3.5 Спор о том, истощена или нет истина в "рациональной возможности утверждений" (Патнэм) или какой-либо другой правильности правил, не может быть решен здесь. В этой связи важным является лишь то, что область рациональности правил является шире области истины: тот, кто говорит Неправду / Ложь еще не является поэтому иррациональным; напротив, только рациональное существо может вообще говорить некую истину либо ложь – ошибаться или лгать. То же действительно и для остальных оценочных требований, т.е. рациональность в элементарном смысле рациональности правил является не только способностью говорить нечто, что является истинным или ложным, но и способностью делать вообще нечто, что соответствует правилам в потенциальном рефлексивном смысле и может быть оценено в свете действующих правил как удачное либо неудачное.

Рациональность сказанного и услышанного выше была определена как разумность; теперь предлагается провести дифференциацию между пониманием смысла и пониманием действия. Без понимания "p" в качестве возможного репрезентанта какого-либо положения вещи или какого-либо процесса в мире как действия – например, какого-либо движения тела, – нет вообще ничего, к чему могут относиться утверждения и предположения etc. с одной стороны, и предписания и намерения с другой. При этом необходимо принять во внимание, что эта разумность "опутана" ("vernetzt") посредством своего-конституированного-по-правилам-существования (Durch-Regeln-Konstituiert-Sein) по меньшей мере трояким способом: правила говорения образуют целое потому, что только посредством языка можно сказать нечто, а правила действия являются всегда уже частью институционального и каузального общего знания, в котором элементы знания интерпретируются с противоположных сторон. Во-вторых, рациональность говорения и действия нельзя вполне отличить друг от друга, так как говорение само (das Sagen oder Sprechen) является действием; и напротив, способность действия отсылает к интенциональным и пропозициональным состояниям, таким как желания, намерения etc., которые со своей стороны не могут быть идентифицированы независимо от символического медиума<sup>16</sup>. Третий холлизм касается дискурсивной способности рационального, которая в свою очередь вытекает из принципиальной рефлексивности следования правилам. Эти незавершенные, ни в одну законченную модель не включенные рефлексивные отношения являются в таком случае и причиной открытости, и основой необозримости рациональности как целого, которая в теории заставляет проводить типизацию. Эта незавершенность есть результат незавершенной модели, включающей опыт рефлексии, и является основанием не только открытости, но и неясности рациональности как целого, которое необходимо в теории для типизации.

#### 4. Интенциональность.

4.1. Рациональность правил таким образом является открытым целым, которое относится к как правилу связанным друг с другом аспектам говорения, размышления и

действия и образует основание того, что делает людей *animal rationale*. Потенциально рефлексивное следование правилам одновременно является базисом intersубъективной оправданности того, что люди говорят, думают и делают, и в этом смысле рациональность правил открывает также человеческую коммуникативность. Можно назвать это "коммуникативной рациональностью", но необходимо принимать во внимание то, что область понимаемого намного больше, чем область коммуникативного, т.е. сориентированного на взаимопонимание действия (Хабермас); оправдано также и потенциально рефлексивное следование правилам, которое не сориентировано на *telos* взаимопонимания или согласия. Получается, что понимать и следовать правилам можно независимо от любой вербализации, - например, в миметическом отношении или в невербальной коммуникации, - так что коммуникативность рациональности правила не только может быть независимой от телеологической ориентации взаимопонимания, но и от языка как медиума. Ориентация на взаимопонимание и успех так же как дискурсивная и объективноразумовая рациональность обоснования, понимается отсюда как спецификация рациональности правил в определённых суживающихся условиях.

Итак, рациональность кроме всего прочего является способностью понимания - даром делать нечто понятное, дать понять и понимать. Если попытаться понять этот элементарный тип рациональности, который указывает на основание всех высших и специфических типов рациональности, исходя из его элементарных условий, то остаётся спросить, как можно точнее определить способность нечто говорить, думать, делать и этим обратить внимание на феномен интенциональности. Интенциональность как способность человека отсылает к модусу мнения, веры, предположения, опасения, намерения и т.д. (причём интенциональность действий является только особым случаем), является очевидно не тем же самым, что и рациональность, хотя и составляет её нерасчленимый аспект. Понимание живого существа как *animal rationale*, по меньшей мере требует возможности приписать ему интенциональные состояния, но это ещё не является достаточным условием для классификации этого состояния как рациональности, даже если мы понимаем его как рациональность правила. Спор относительно интенциональной теории смысла (Грайс и др.) показал, что правила или конвенции содержатся в интенциях смысла не аналитически, это означает напротив, что вполне можно замышлять сделать нечто, что не следует правилам - именно так часто играют дети, и они при этом показывают, что понятие о действии является более широким, чем понятие о следующих правилам отношениях, в таком случае можно было бы спорить о том, так ли ведут себя играющие дети. Можно ли теперь вывести правила/конвенции из интенций (Левис) или нет, здесь не существенно; важным является лишь неаналитическое отношение между интенциями и правилами, которые обуславливают дифференциацию между интенциональностью и рациональностью.

Интенционалисты утверждают, что то, что кто-то говорит или делает, можно понять целиком, если понять, что он думает; языковая репрезентация по отношению к коммуникативным конвенциям является вторичной. Вопреки этому конвенционалисты утверждают, что нельзя ничего мыслить независимо от коммуникативного медиума языка: "Каким образом я могу знать, что я думаю, прежде чем я услышу, что я говорю". На самом деле у интенционалистов есть затруднение, которое заключается в том, что они вынуждены объяснять, как можно помыслить некое р - например, что идёт дождь<sup>17</sup>, - не имея в своём распоряжении предложения "Идёт дождь" и не используя его во время обдумывания. Напротив, конвенционалисты, которые хотят привязать совокупность интенциональных состояний к наличию правил естественного языка, видят, что вынуждены вообще не признавать интенциональные состояния у детей до того времени, как они начинают говорить, у людей, имеющих языковые ограничения, в случаях афазии, у приматов и всех высших животных. Здесь на помощь приходит воспоминание о Пирсе, а также Кассирере и Сюзанне Лангер, которые дали нам возможность не связывать так строго интенциональность с языком слов и довольствоваться элементарным при толковании возможности думать и намереваться. С конвенционалистами придётся



согласиться, когда они настаивают на том, что нечто можно мыслить и предполагать всегда лишь как нечто. То, что мыслится или предполагается, должно быть осмыслено и спланировано всегда как нечто мыслимое или предполагаемое в определённом модуле<sup>18</sup>. Но вовсе не требуется – таков мой тезис, – чтобы этот медиум, в котором “нечто определённым способом мыслится как нечто” (dieses Medium des Etwas-in-einer-bestimmten-Weise-als-etwas-Meinens) был обязательно естественным языком; достаточно какого-либо символического медиума. Если принять различие между дискурсивными и презентативными символами Сюзанны Лангер<sup>19</sup>, то откроется множество символических универсумов, в которых люди разнообразными способами могут с помощью нечто нечто думать, интендировать\* и намереваться. Художники, композиторы и многие другие, работающие в невербальных медиумах, с помощью действий занимают пространство интенционального поля, которое, пожалуй, очень значительно, но все же не совсем заполняется языковой интенциональностью. Даже не дано принципиальной возможности для использования в данных случаях языка, ведь что можно вербализовать в девятой симфонии Бетховена? Большое число символических миров в таком случае является также дальнейшей причиной для а priori прежде необозримого и бесконечного множества феноменов и типов рациональности.

4.2. Если интенциональность и употребление символов действительно соотносимы, то у нас есть все основания рассматривать *animal rationale* в соответствии с Кассирером как *animal symbolicum*. Оба определения были бы однозначны, если бы сферы рациональности правил и употребления символов полностью совпадали, но в этом возникают сомнения. Прежде всего Сюзанна Лангер обращала внимание на то, что презентативные символы как правило не следуют строго определенному синтаксису, они являются контекстуально зависимыми, а поэтому и непереводаемыми; например, абстрактные скульптуры Арпа или Моора, которые не несут никакой снимаемой при созерцании информации, все же являются символами в понимании Кассирера и Лангер: выразительные чувственные сочленения “сознания”. Поскольку в мирах символов их элементы имеют минимальный синтаксис и семантику, то можно говорить исходя из произведенного здесь размежевания о символической рациональности. Ожидаемый в таком случае контрвопрос, с которым необходимо было бы обратиться к изложенной теории символов, является вопрос, можно ли вообще думать о какой-то символической функции, не имеющей синтаксическо-семантических элементов.

Основной символической функцией является функция символической репрезентации, и исходя из этого можно показать ее фундаментальность для элементов рациональности правил. Если действительно никогда нельзя просто мыслить нечто – будь то представление или намерение, – а всегда нечто как нечто, и к тому же в определенном модуле, то в таком случае сама эта “как нечто”-структура мышления (*Als-Struktur des-Meines*)\* ссылается на нечто символическое, которое репрезентировано в мышлении: если я полагаю нечто как нечто, тогда то, что я полагаю как нечто (общее определение) никогда не может быть представлено лишь в самом полагаемом, а должно репрезентироваться в символах. Нечто-как-нечто есть ни что иное как пропозициональная структура самого р. Символическая репрезентация является как базисом пропозиционального содержания речевых актов – т.е. единством референции и предикации, – так и возможностью добиться иллюкативности и перлюкативности посредством специфического употребления предикации; осмысленное, т.е. оправданно подчинённое действие, является также немислимимым без принятия “субъективного смысла” (Макс Вебер), который со своей стороны должен быть репрезентирован символически, чтобы его можно было связать с задуманным или проявляющимся поведением.

### 5. Связь с антропологией.

5.1. Уже классическая фигура *animal rationale* связала философию разума с антропологией в виде философского учения о человеке. Платон и Аристотель свои теории дианоэтических способностей соотносят со знанием о человеческой душе, даже если они её способности в значительной степени проецировали потом на богов и божественное. Правда Кант отказывается основывать философию разума на антрополо-

тии и таким образом говорит также о "разумном существе вообще"; причиной для этого служит тот факт, что критика разума не может быть заменена предметной теорией разумного, так как в ней речь идёт о рефлексивном удостоверении разума, что уже привнесено в каждой объективной теории и к которому апеллируют. Несмотря на это у Канта не возникает никакого сомнения в том, что этот трансцендентальный принципальный разум является нашим, ограниченным, т.е. во время познания заключённым в границы возможной чувственности, дискурсивным, а не интуитивным, и в действиях только ограниченно эффективным. Нужно сделать упрёк немецкому идеализму в пренебрежении этими сдерживающими, ограничительными условиями трансцендентальной философии разума. Его гипертрофированное требование иметь возможность философствовать исходя из перспективы абсолютного разума является всё ещё резонансной почвой тотализирующей критики разума наших дней. Гегель и Ницше всё же как раз связаны друг с другом. Взаимосвязь теории рациональности с философской антропологией является поэтому не только историкофилософской сентиментальностью, но и служит двоякой цели: предотвратить возможность того, чтобы эта теория не откатилась назад в идеализм чистых типов рациональности, т.е. таких, которые не нужно пояснять посредством нашего мышления и действия, и с другой стороны, противодействовать пораженческим выводам тотализирующей критики разума таким образом, что становится ясным, что мы являемся существами, которые действительно могут быть одновременно и разумными, и гуманными. Реабилитация *animal rationale* должна была гарантировать человечность разума и одновременно противодействовать модной тенденции искать человеческое там, где нет разума.

5.2. Связь теории рациональности с философской антропологией мы находим уже в поздних произведениях Кассирера – в антропологии *animal symbolicum*. Чтобы тщательно проработать этот переход, на мой взгляд, необходимы два методических шага, которые здесь должны быть лишь обозначены. Прежде всего, необходимо будет подробнее разработать теоретикосимволические интуиции Кассирера, что возможно посредством сведения его теории "символической выразительности" с семиотикой Чарльза Пирса. От категории "третьего" однако оказывается свободный переход к "эксцентрической позиционности" как антропологическому основному определению Гельмута Плеснера; их элементы или "законы" – "естественную неестественность" ("*natürliche Künstlichkeit*"), "опосредованную непосредственность" ("*vermittelte Unmittelbarkeit*") и "утопическую топiku" ("*utopischer Standort*") – позволяют понять как существо, которое это поясняет на примерах, может представлять и интерпретировать открытый мир, в котором оно живёт, не иначе как символически: в модусе "нечто как нечто", т.е. в свете естественного, никогда не являющегося чисто таковым, во внешнем бытии, находящемся уже всегда над непосредственным, во "взгляде из ниоткуда" (Гегель). Так как теория рациональности в своём основании должна базироваться на теории символической репрезентации, которая по своему смыслу делает ссылку на антропологию *animal symbolicum*, то только она является современной антропологией разума.

Перевод с нем. Е.Юркевич.

#### Примечания автора:

<sup>1</sup> Разумеется, эти обоснования излагаются в современной теории науки чаще всего как "объяснения"; историкотерминологически выражение "объяснение" так же молодо, как и "обоснование".

<sup>2</sup> *Ratnem reddere* как перевод *logon te dounai kai dechesthai* должен первично пониматься в объективноязыковом плане, так же как и аристотелева модель *apodeixis*.

<sup>3</sup> Выражение взято у Карла Г.Гемпеля.

<sup>4</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage, Tübingen, 1974, S. 542.



<sup>5</sup> Jurgen Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns I, Frankfurt/Main, 1981, S. 38.

<sup>6</sup> Сравни там же, S. 38 и следующие страницы.

<sup>7</sup> Никто не критикует то, что каждое утро встаёт солнце, но утверждение о том, что оно каждое утро встаёт, можно критиковать, т.е. в теоретической области "критика" локализована в метаплоскости. В практической области напротив идёт также речь о критике или оправдании политических или социальных фактов или состояний, но этим имеютя в виду объективныязыковые нормативные высказывания или ценностные суждения, которые как речевые действия находятся в таком же отношении к аргументированной критике, как и все остальные речевые действия.

<sup>8</sup> KrV (Критика чистого разума), В 174.

<sup>9</sup> В 171; латинское выражение представляет иноязычный контекст кантовского понятия силы суждения.

<sup>10</sup> Сравни В 171 и следующая страница.

<sup>11</sup> Например, "трансверсальный" разум (Вельш).

<sup>12</sup> Полная рефлексивность, как прежде всего показал Апель, несовместима с бесконечным подъёмом на мета- и мета-метауровни; однако различие между объективным языком и метаязыком остаётся полезным для аналитических целей, пока не будет забыто, что оно имеет смысл лишь в естественном языке, который всегда остаётся своим собственным высшим метаязыком.

<sup>13</sup> В этом месте вслед за Платоном и Кантом я без дальнейшего обоснования имею в виду, что мышление есть интернализированное говорение.

<sup>14</sup> В различении видов правил я следую Серлю. "Объективная рациональность правильности" Макса Вебера сохраняет оба толкования; правильность может быть понята как правильность в смысле совпадения действующих или предполагаемых как действующие правил и как правильность в смысле соответствующего выбора средств в свете располагаемого каузального знания.

<sup>15</sup> Сравни теории истины Стросона и Хабермаса.

<sup>16</sup> Сравни с разделом 4.

<sup>17</sup> Я предполагаю здесь без дальнейшего обоснования то, что интенционал всегда является пропозициональным; в дебатах между интенционалистами и конвенционалистами это также не оспаривается.

<sup>18</sup> Сравни менталистическое истолкование иллюкутивных ролей в: J. R. Searle, Intentionalität, /etc. Ausg./, Frankfurt/Main, 1983.

<sup>19</sup> Сравни: Susanne K. Langer, Philosophie auf neuem Wege, etc. Ausg. v. Philosophy In a New Key (1942), Frankfurt/Main, 1984, особенно с.84 и последующие страницы.

#### Примечания переводчика:

С.8 – Пандан – предмет, парный или схожий с другими; дополнение чего-либо.

С.9 – Вопрос "Почему р?" может быть развёрнут, а именно: "Почему именно р является следствием q?". Здесь автор исходит из формулы  $p \rightarrow q$ .

С.10 – Традиционно термин die Urteilskraft переводился как "способность суждений". Однако в контексте данного исследования уместным представляется буквальный перевод этого понятия как "сила суждений".

С.14 – Хиатус – зияние (лингв.); пробел, перерыв в осадочной толще (геолог.).

С.16 – Intermittierende (нем.) – периодичный, прерывистый.

С.19 – intendieren (нем., от Intenzionieren) – быть направленным на какую-либо цель, иметь целью; в англ. Intend – намереваться, хотеть; подразумевать.

С.19 – Это словосочетание (Als-Struktur des Meinens) не имеет буквального аналога в русском языке.

## ФИЛОСОФСКИЕ ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ "ВЕЩЬ"

**П**роблема вещи, как она может предстать после многовековых философских "мытарств" перед современным мыслителем, настоянна 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 создание некоей особо прочной и, главное, статичной опоры для философствования о вещи. Как раз напротив, последняя начинает вибрировать на стыке несовместимого, *das Zwischen* ("междосты"), мерцать приобретенными в результате названного взаимодействия смыслами, превращается в феномен границы и вполне может быть представлена как один из ключевых концептов постклассической метафизики различия. Многозначность концепта "вещь" сознательно сохраняется метафизикой различия именно потому, что только балансируя на грани между значениями, он создает свою уникальную онтологическую нетождественность. И если философия не выдерживает такой провоцирующей неопределенности, она становится обреченной на забвение либо сущего, либо экзистенции, их удивительной способности к взаимному прояснению. Так, проекты осмысления феномена человека в терминах традиционного (классического) философствования выглядят сегодня анахронизмом. В таких терминах как "внешний мир", "внутренний мир" и его "объективизации" уже невозможно схватить человеческую реальность. Классический категориальный аппарат семантически истощен. Это – во-первых. Во-вторых, современная философия осознала непродуктивность антропоцентрического миропонимания. Словарь антропоцентризма оттесняется на периферию, уступая место осмыслению над- и вне-человеческих образований. В-третьих, наиболее эффективный подход к решению проблемы человека в современной философии – это не ставить такой проблемы. Нетривиальное осмысление феномена человека возможно лишь в контексте осмысления вне-человеческих феноменов. Одним из таковых, лучше других способным рассказать о человеке, который более не находится в центре мира, является вещь.

Философское прошлое вещи растворено в понятиях, обладающих либо такой же, как она, неопределенностью (сущее), либо большей конкретностью (объект, явление, факт, деталь, ситуация, феномен и пр.). Отождествление безбрежной вещи со всем, что вообще каким-либо образом есть, считалось хорошим логическим и риторическим тоном. Вещь традиционно принадлежала метафизической проблематике и, соответственно, рассматривалась на фундаментальном уровне философствования. 80-е годы нашего века вносят серьезные коррективы в понимание предмета самой метафизики. Она начинает трактоваться как концепция, открытая к диалогу. Что связывается с парадоксальной задачей: "принять понятие порядка, допускающего плюрализм, не впадая в релятивизм" (Лукас Дж.Р.). И, кроме того, метафизика включает в себя теперь сильную культурологическую тенденцию. Культурное сознание, или даже философия культуры, начинает занимать место эпистемологии в качестве оси, вокруг которой вращается метафизика. Ее интересует уже не предполагаемая внеопытная реальность, но сфера человеческого опыта, отличающаяся "всепроницающей неопределенностью" (Б.Дж.Мартин), мозаичностью и "разнообразием" (Д.Холл). Новые "дружбы" метафизики помогают ей без лишнего пафоса "осваивать" чувствительность к разнообразию, отказываться от демонстративных глубин и иерархий, "замечать" рассыпанные по внешней поверхности человеческого пространства различности. Классический метафизический Универсум уступает место гуманитарному Мультиверсуму, наполненному диалогизирующими интенциями. Постклассическая метафизика различия полагает, что после избавления от идеи вечности следует заняться пониманием потока



вещей. Вещь может быть теперь названа одной из первичных категорий, упорядочивающих, по выражению Дж.Аллена, "мезокосмос" – т.е. мир нашего опыта. Первичная реальность есть отношение человека к миру, или иначе: человек и мир суть абстракции от первичной реальности.

Традиционная конструктивная метафизика всегда стремилась опереться на онтологию против экзистенции. Постклассическая метафизика различия, напротив – стремится преодолеть дистанцию между "Я" и вещью. В этом смысле вещь может быть рассмотрена как метафизическое понятие, фиксирующее способность "Я" выходить за свои границы не только в логическом 0-мерном пространстве, но и в непосредственно достоверном оптическом пространстве чувственного. Вещь по-гранична, то есть воплощает в себе проявление сущего и аккумулирует напряжение экзистенции. Стратегию движения "в" вещь вне гносеологических и прагматических доминант можно назвать стратегией партнерства, "товарищества по существованию" (Р.Гвардини). Она имеет весьма краткую мыслительную историю. Начало разработки проблемы вещи в таком ключе по праву принадлежит М.Хайдеггеру, дерзнувшему сделать вещь одним из главных действующих лиц философии. Хайдеггер наследует гуссерлианское "Zu den Sachen selbst", а вместе они, хотя и каждый по-своему, варьируют кантову "Ding an sich". Гуссерль делает вещь "экземпляром для эйдетических рассуждений", Хайдеггер говорит о необходимости осмысления самостоятельного движения вещи как отзывчивости. Таким образом, традиционное познавательное-аналитическое отношение к вещи, проявляемое метафизическим субъектом господства, было сломлено в XX веке с помощью гуссерлианской феноменологии и сменилось у Хайдеггера коммуникативной стратегией, где субъект превращается в сложное образование, некое онтологическое единство созерцателя-пользователя-хранителя.

Попытка постижения мира, в центре которого более не находится человек, требует радикального изменения стиля философствования. Такое философствование ставит своей задачей не исчерпывание реальности средствами всеобъемлющей концептуальной схемы, а описание ситуации, в которой заданы сами возможности построения такой схемы. Это философствование представляет собой поиск языка, на котором тело, а не когнитальное сознание, тело как некое единство когнитального и некогнитального, психосоматических процессов и мира, застающее себя в определенной ситуации, занимающее определенное место в социокультурном пространстве, может выразить проделываемый им опыт. Человек уже принадлежит к еще "неконституированному" миру. То есть понимание вещи предстает в таком философствовании как результат более емкого, многослойного, полифонического опыта вне парадигмы безусловной субъективности. Рефлексивная (от лат. res – вещь) стратегия партнерства не может в принципе опираться на философа рефлексивной субъектности, поскольку рефлексия – важнейшее средство освоения субъективностью как некоторым активным началом (духом, разумом, мышлением, трансцендентальным Я) вещи объективированной. И здесь не важно, мыслится ли объективность как внешняя субъекту, как потенциально заключенная в нем или как конструируемая им. Именно с помощью обращения субъективности на самое себя, т.е. рефлексии в собственном смысле, происходит "овладение" объектом, снятие "отчуждения" и т.д. Стратегия партнерства, таким образом, основана, во-первых, на нейтрализации редукции полноты реальности к человеческой реальности в смысле рассмотрения бытия сквозь призму целей и результатов активности самостоятельного человека; во-вторых, на вытекающем отсюда представлении о том, что вещи существуют не только нам на потребу, но и ради самих себя, и, в-третьих, на осознании растущей угрозы подавления человека со стороны квазивещных форм (например, машин).

Можно предложить ряд приемов "доступа" к вещи через разрушение традиционного понятия *res obstat*, осуществляемого с помощью обозначенного как "постклассический" (В.С.Степин) понятийного инструментария. Его введение связано с тем не всегда очевидным фактом, что продолжающееся и поныне пользование языком метафизики старого образца со старыми смыслами, означает не что иное, как приня-



ние мировоззрения, заключенного в этом языке. "Границы моего языка означают границы моего мира", – говорил Л.Витгенштейн.

Классические понятия, с помощью которых можно было рассуждать о вещи, нацелены на постижение реальности, отличной от человека и противопоставленной ему с подчеркиванием этого противопоставления. Вещь здесь ничем не отличается от физического тела. Или иначе: классическая философия видит в мире не вещи, но физические тела. Феноменология с ее лозунгом "назад, к самим вещам" уничтожает претензии духа на универсальное структурированное познание. Гуссерль утверждает скоррелированность сознания и мира, но остается на позиции (уже хотя и не внешнего, а внутреннего) наблюдателя. Эта позиция не позволяет феноменологии выйти за рамки традиционного языка, она вынуждена, подчеркиваем, закономерно вынуждена рассматривать сознательные явления по типу физических. Гуссерль разрушает метод "схемостроительства", отказывается от кантовского "активного" синтеза в пользу синтеза "пассивного", где само-сознание, а следовательно, и само-познание перестает преобладать, где в основе лежит дескриптивный метод, т.е. в вещи не вводится предшествующий им разум. Однако же его "вещи" – это "удобные экспериментальные образования", "экземпляры для эйдетических рассуждений", темы "созерцательно исполняемых варнаций" и т.п. То есть "вещь" в феноменологии – не более чем необходимая "преграда" для постижения сущности жизни сознания и только сознания. Для нас крайне важно, что феноменолог, хотя и весьма своеобразно, но все же сращен с описываемой вещью, сам ее полагает, мыслит как бы внутри нее, поскольку через одномоментные интенциональные акты протянут единый смысл, или иначе, вещь видится опережающим зрением и пребывает как некая целостность постоянно, а потому язык феноменологии, при всей акустической тождественности классическим понятиям, уже не может оставаться вполне классическим в содержательном плане. Фонетическая привычность и новая смысловая наполненность позволяют причислить понятия феноменологии к "неклассическим". Кстати сказать, Вильгельм фон Гумбольдт подтверждает, что метафизический язык без перемены выражений может стать неметафизическим (имеется в виду конструктивная метафизика старого толка) языком. Он называет это "неизменным плодом литературы народа, а внутри этой последней – преимущественно поэзии и философии". Наша привычка конституировать все модусы существования по типу физического, проросшая на феноменологической почве, вызывает языковые напряжения, требующие дополнительных разъяснений. Скажем, Гуссерль, наряду с вводимыми им в обиход феноменологии новыми понятиями (ретенция, протенция, горизонтальность и пр.), широко использует такие привычные метафизическому и трансцендентальному методам "сущность", "явление", "предмет", "вещь" наконец. И ему приходится объяснять, что не следует путать "вещь феноменальную" и "вещь феноменологическую"; что "явление" – это не то, что является, а то, что переживается; что "явление вещи" есть то, что принадлежит связям сознания, и не есть, соответственно, "являющаяся вещь". Или, например, вводимый М.Мамардашвили концепт "третья вещь", где сцепления, сгущения, "складки", образующие онтологическое пространство сознания, вовсе не следует понимать как "литературную метафору", о чем предупреждает автор. "Языковые неудобства" являются, во-первых, признаком уже упоминавшейся семантической истощенности понятий и, во-вторых, знаком приближения принципиально новой парадигмы, или, лучше, стиля, с новыми категориями, которые, отбираясь и шлифуясь, совершая свои смыслоудерживающие возможности, будут пробивать себе путь до тех пор, пока не исчерпаются окончательно их способности к смысловым модуляциям.

Поразительно ритмична философская работа человечества. Неизбежная сраженность феноменолога с описываемой вещью, "путешествие" вместе с потоком сознания как бы спровоцировали изучение события человека и вещи в *Dasein*, где становится ясно, что противостоящий субъект – всего лишь роль, исполняемая человеком на нововременном театре. Характерная для *Dasein* со-бытийность, со-существование, со-положенность человека и вещи требуют нового понятийного инструментария, кото-

рый и определяется как "постнекклассический". Он фиксирует изначальную влптенность сознания в мир, разрушая претензии логоцентризма. Напомним, что термин "логоцентризм", впервые введенный Людвигом Клягесом в четырехтомнике "Дух как противник души" (1929–1932), был признан продемонстрировать перипетии понятия разума, сузившегося к концу XIX века до понятия научной рациональности. История мысли показывает, что каждое новое определение "нелогоцентристского", "нерационального" – исходный пункт нового понимания "рационального". Кризис старого разума и старого рационализма воспринимается сначала самими его критиками как кризис разума вообще. Сегодня нелишне прислушаться к И. Канту, обнаружившему практический корень разума, его исконную сферу – сферу свободы. Действовать, исходя из принципов разума, – значит руководствоваться идеей блага, поскольку последняя есть высшее понятие разума вообще, как бы до его разделения на теоретический и практический. И даже с учетом того, что идея блага как высший обязывающий принцип претерпела серьезные изменения, именно элиминирование принципа целесообразности из естествознания Нового времени и проекция механического воззрения на человеческую жизнь привели к тому, что к концу XIX века понятие разума сузилось до понятия научной реальности. Отсюда – активное неприятие логоцентризма, осознание его типичности и стремление найти выход из status quo. Важно, однако, не потерять чувства меры. "Тотальная подозрительность по отношению к разуму", по выражению Карла-Отто Аппеля, вряд ли способна сохранить диагностическую силу, поскольку следует найти intersubjective правила аргументации, т.е. необходимо делать умозаключение о правомочности тех или иных притязаний на значимость. Не зря опора всех ниспровергателей Жак Деррида признается в любви к логоцентризму и необходимости метафизики, называя деконструкцию "весьма изощренным" способом симпатизировать логоцентризму (См.: 2, 168–169). Последний исчерпал себя в границах научной рациональности и дал понять, что над позитивными определениями нового разума предстоит еще много думать. Сошлемся на авторитет М. Хайдеггера, называвшего "великим несчастьем" держаться мнения, будто научное мышление – это единственно и подлинно строгое мышление, что оно лишь может и должно стать мерой философского мышления. Философия стоит в совсем иной области и порядке духовного бытия. Одного порядка философия и ее мышление только с поэзией (См.: 3, 105). А Ричард Кортн и вовсе без сомнения называет свой стиль философствования "поэтическим нарративом".

Очевидно, что влияние языка исследования на его результат трудно переоценить. Так, Поль Рикер называет "опасным", а Уильям Джеймс "репрессивным" в языке то, что, будучи напрямую связанным с миром статичным евклидовым описанием, он отрезает нас от объема опыта. Язык "замораживает" непрерывный поток и сознания, и реальности. Еще более важно, что язык "зачаровывает" в том смысле, что дает ложное чувство уверенности. Однако "реально реальное" (У. Джеймс) не только шире, неопределеннее, чем то, что сейчас известно – оно шире, чем познаваемое. Неизбежная неадекватность языка позволяет назвать последний такой моделью реальности, которая есть процесс обогащения и сокращения" (У. Джеймс). Это значит, что она обогащает и интенсифицирует определенные стороны потока опыта, низводя другие на периферию. Психологическая стратегия партнерства требует такого языка для своего описания, который опирается на пред-рассудочное состояние человека и строит вымышленный, виртуальный мир. Назначение слов этого языка – вызывать, возбуждать образы, а не описывать реальное положение дел в мире с претензией на фиксацию истины. "Постнекклассические" понятия и понятийные структуры как раз и позволяют рассуждать о вещи в границах партнерской стратегии. К ним относим такие, как "пост-субъект", "принятие участия в вещи" или "участливое видение", "опыт пустоты", "вещь-как-абсолютная-поверхность".

Пост-субъективная позиция – это позиция человека искушенного, воспитанного на "субъектной", ортопедического типа, роли и сознательно отказавшегося от нее, но, подчеркнем, несущего груз былого опыта. Пост-субъективная позиция предлагает стра-

тегему сближения с вещью, присущность ей, полное в нее погружение с использованием ресурсов воображения и мимесиса. Такую стратегию П.Флоренский называет "живым соприкосновением" или "симпатически-живающимся контактом". Этот новый, сродни эстетическому, но лишенный оценочного момента, контакт с вещью – гораздо полнее ее классического рационального просвечивания. Он опирается на то, что современная философия называет "телесностью". Возникает интрига, интимная игра между видящим и видимым, в которой исчезает наблюдатель, репрезентировавший каждый элемент внешнего через содержание сознания. Он замещается участником-персонажем, непрестанно меняющим перспективы и точки отсчета. "Принятие-участия-в-вещи", или "участливое видение", имеет две очевидные транскрипции: "разделять участь" и "быть частью". Вступая в общение с вещью через "участливое видение", "Я" подчиняется ее пластическим прихотям, а потому это отношение никак нельзя назвать организованным познавательной способностью человека, трактуемой с Нового времени как способность к исследованию. Вспомним из Т.Кампанеллы: "Знать – не значит разуметь вещи, но делаться вещами". Однако умственная привычка мешает расширить круг, по словам М.Хайдеггера, тех немногих, кто в "достаточной полноте" испытывает "власть различия" между научным предметом и мыслимой вещью. У А.Посева в "Философии времени" есть примечательные слова о том, что, строго говоря, вещь как вещь не познается, здесь необходимо искать другие коммуникативные стратегии. Речь идет о том, что вещь не является подлинным предметом ни одной науки о вещах (физических, астрономических, органических и пр.). Наука, связанная с вещью, в том числе и сциентистская философия, в сущности своей есть наука о формально-логическом предмете, о "мезонизированном логосе". Философствование о вещи возможно лишь в том случае, если последняя рассматривается как вещь в *Dasein*, т.е. в бытии человека и становится местом смыслов, внятных человеческой душе. "Опыт пустоты" основан на двух толкованиях последней: во-первых, как чего-то самобытного, самостоятельного, прочного, независимого от форм, как того, что и есть, и не есть, существует как бытие отрицательное или противоположное всему видимо существующему, становящемуся несуществующим уже в отношении к этому бытию. Здесь расширяется неподсудный "прямой взгляд", на котором основан традиционный познавательно-аналитический подход к вещи, нейтрализуются агрессивно-исключающие акты рассудка, хотя бы потому, что невообразимая пустота не может быть предметом цели, стремления к овладению. "Опыт пустоты" открывает феномен "бокового зрения" (А.Пятигорский), заставляющего "замечать" то, чего при прямом взгляде как бы и нет – абрис пустоты, видимый лишь благодаря "врезающей" ее вещи. Второе толкование пустоты также нейтрализует зрение как "агрегат умозаключений" (М.Пруст), децентрирует схемовыстраивающий взгляд, но уже не с помощью того, что пустота как бы впускает вещь в себя, а напротив – с помощью вещи, впускающей пустоту. Пустота в вещи – место "переселения" и "успокоения" обремененного телом видения, приобретающего "опыт пустоты" и "отдыхающего" от бесконечных трансцендентальных синтезов. "Вещь-как-абсолютная-поверхность" – понятие, блокирующее интенции погружения в сущность, ибо оно фиксирует отсутствие классически понимаемой глубины, открытость миру. "Глубже всякого дна – поверхность и кожа", – утверждает Ж.Делез (1, 172). Касание глаза, его тактильные действия образуют поле непрерывного преобразования поверхности вещи, ее новые абрисы, выпуклости, скаты и уклоны. Сила касания глаза как пластически сохраняющая сила, как сила "участливого видения", наряду с тяжестью и сопротивлением, образует саму основу "вещи-как-абсолютной-поверхности". Абсолютная поверхность есть поверхность-в-себе, безразличная к тому, кто ищет последний смысл. "Вещь-как-абсолютная-поверхность" обладает трансгрессивной силой, выталкивающей за борт того, кто пытается ввести ее в рамки предмета, "идущей на разрыв" с визуальным схемостроительством исследователя.

Предложенные инструментальные понятия могут представиться спорными, недостаточно развернутыми. Однако, позволю себе заметить в ответ на гипотетические претензии, что это вполне закономерно для новых порождений. И объяснением здесь



не может служить отсутствие ясной идеи или идей: как раз наоборот – неозвученность, молчащее ожидание их созревания, неартикулированность есть истинная причина их анемичности. Во всяком случае, совершенно ясно, что философствование о вещи не может осуществляться сегодня в рамках старых, привычных схем.

Итак, 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. Подавление последних породило симптомы, похожие на симптомы психоневрозов: тревогу, непостоянство, противоречивость, неустойчивость и даже определенную нечестность перед самим собой. 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). В современную трактовку метафизики вводятся понятия смысла и значения, более того, она обнаруживает тенденцию трансформирования в своеобразную антропологию, никогда не завершающую свою работу. Центральным понятием, совмещающим сущее и его человеческое измерение, выступает вещь. Ее новое место в метафизике различия требует нового категориального окружения. Вещь превращается в форму констелляции тех моментов бытия человека, 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.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Издат. центр "Академия", 1995.
2. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. – М.: РИК "Культура", 1993.
3. Хайдеггер М. Введение в метафизику//Новый круг. – Международный литературно-философский журнал. – Киев. – 1992. – № 2. – С.88-109.

## ЮНГОВСКАЯ КРИТИКА А.ШВЕЙЦЕРА

**Э**пистолярное наследие К.Г.Юнга весьма обширно, но за несколькими исключениями на русский язык не переведено. К.Г.Юнг именно в письмах излагает свои концепции более подробно, точно и доходчиво, чем в основных работах. В непосредственном живом диалоге с адресатом он анализирует те или иные общественные события, страстно, горячо убеждая собеседника в истинности своей точки зрения.

Предлагаемое к публикации письмо интересно двумя взаимосвязанными темами: религия и кризис европейского рационализма.

Юнговская концепция религии весьма непростая и неоднозначная.

Юнг уже в детстве болезненно-негативистически относился к равнодушно-традиционному, догматическому толкованию Библии; возможно этот протест и сформировал его понимание религии как **архетипически-нуминозного опыта**, наполненного **живыми символами**, эмоционально переживаемыми.

В центре внимания Юнга – образ Швейцера – известного философа, богослова, врача, музыковеда. Юнг критикует Швейцера за рационализацию образа Христа, за рассмотрение его, прежде всего, как человека, – ошибавшегося, как и его ученики. Такая рационализация Иисуса, по мысли Юнга, релятивизирует его образ, лишая святости, значит, **нуминозности**. А это и есть проявление болезни души человека западноевропейской культуры. Чрезмерное развитие рационального сознания в ущерб эмоциональному постижению бессознательного и грозит катастрофой всему человечеству.

Отсюда гневная критика Швейцера, которая, на первый взгляд, кажется парадоксальной. Швейцер, по мнению Юнга, врачует тела африканцев, что может делать любой врач. Но он забыл о своем долге – врачевать больные души европейцев!

К.Г.ЮНГ – ПАСТОРУ Вилли БРЕМЕ

11 декабря 1958 г.

...По Альберту Швейцеру встают кое-какие вопросы. Я высоко ценю этого человека и его научные достижения, восхищаюсь его дарованиями и разносторонностью. Но не могу увидеть особенной пользы в признании, что Христос и апостолы ошибались, ожидая парусию (второе пришествие), и что их досада имеет своим результатом утверждение церковной догмы. Мы узнали об этом уже давно. То, что он высказывал вслух, не более чем правило научного приличия. Этот факт оказался предметом такого пристального внимания только потому, что уж очень сильно противоречит малодушию и нечестности тех, кто все это хорошо знает, но не желает с этим соглашаться. Насколько мне известно, Швейцер не дал ответа на тот вывод, что Христос этим непоправимо релятивизируется. А что он мог сказать?

И что ему было делать с сокрушающим допущением, что Христос был неправ, и, следовательно, возможно, не мыслил ясно и в других делах тоже? Для него Христос – это “высший авторитет” и один из лучших основателей религии наряду с Пифагором, Заратустрой, Буддой, Конфуцием и проч. Но было не так, как подразумевалось изначально: во всяком случае ни христианская вера, ни тем более Карл Барт не подписались бы под таким суждением. Любой мыслящий рационалист, или даже вольные масоны, или антропософы с их душевной размазанностью без колебаний присоединились бы к формуле “высший авторитет”.

Оказавшись перед истинно ужасным “заражением души” европейца, Швейцер отрекся от лежащей на богослове задаче **врачевания души** и занялся медициной, чтобы исцелять больные тела туземцев. Для туземцев это замечательно, и я

первый преклоняюсь перед врачами, часто рискующими и теряющими свои жизни в тропиках на отдаленных постах при самых страшных обстоятельствах. Тем не менее, никто из покоящихся в африканской земле не был облачен в нимб протестантского святого. Никто о них не говорит. Швейцер делает не более, чем выполняет свой профессиональный долг, подобно любому другому врачу-миссионеру. Любый врач в тропиках не мог бы сделать лучше, нежели выстроить больницу на отдаленной заставе, но, к сожалению, не у каждого есть швейцеров талант пользоваться заработанными деньгами на лекциях и волнующих душу органных концертах...

Мне тягостно, что Швейцер пришел к катастрофическому выводу (в своем "Поиске исторического Иисуса") об отрицании "врачевания души" в Европе и переходе к туземцам в белые спасители. Фатальная аналогия с нищевскими рывками к разуму: "Бог умер" и родился сверхчеловек, вполне в согласии со старым правилом, что отринувшие богов люди сами становятся богами (грандиозный пример – Россия!). Релятивизированный Христос уже не тот же, что Христос Евангелия. Кто его релятивизирует, рискует сам стать спасителем. А где это лучше всего получится? В Африке. Я знаком с Африкой и знаю, как там поклоняются белому врачу, так трогательно, так соблазнительно!

Швейцер предоставил христианам Европы самим решать, что делать с релятивизированным Христом.

Позвольте сказать несколько слов об идеале христианского милосердия. Это дар или харизма – подобно вере. Есть люди, которые по своей природе доверяют и верят. Для них любовь и вера – это естественное выражение жизни, еще и приносящее пользу собратьям. Для других, менее одаренных или вообще не одаренных, они являются труднодостижимым идеалом, вынужденным усилием, что чувствуют также и близкие. Здесь подходим к вопросу, который, как правило, упускают: **Кто любит и кто верит?** Иными словами, все очень может зависеть от того, **каков тот**, кто выполняет некоторую деятельность, или как он устроен? Ибо, по китайской поговорке, "праведные средства в руках неправедного приносят вред". Как воззвать к необходимому: "Покайтесь!", если релятивизированный Христос так же нас трогает, или, точнее, так же нас не трогает, как Лао-Цзы или Магомет? Или религиозное отношение в действительности не означает ничего иного, как подчинение высшему авторитету, объявленному непогрешимым? Или нам следует, по лозунгу Швейцера, эмигрировать в Африку и лечить болезни туземцев, когда наша собственная болезнь души опять вопиет к небесам?

Когда вы пишете "от Лютера к Швейцеру", это вызывает вопрос: ставите ли вы в сравнении на один уровень Лютера и Швейцера? Если да, тогда возникает вопрос: что нового и указующего внес в мир Швейцер? Он выдающийся ученый и исследователь, блестящий органист и врач-благотель туземцев в Ламбарене. Он провозвестил хорошо известный факт, что Христос заблуждался относительно парусии, и тем самым дал миру релятивизированного и местно детерминированного Христа... Мне кажется, судьба протестантизма в большой мере зависит от ответа на эти вопросы.

Что же касается милосердия, то филантропическая деятельность Швейцера едва ли выдерживает сравнение с достижениями пастора фон Бодельшвинга, генерала Бута и многочисленных других "малых святых" протестантизма.

Мне кажется также, что метафизическое основание веры, как и этических требований, – вопрос небезразличный. Что обычно слышат: "Вам следует захотеть верить и любить", – находится в прямом противоречии с харизматическим характером этих даров. Врач может иногда сказать деморализованному больному: "Вы еще можете захотеть выбраться", всерьез не предполагая, что болезнь теперь уйдет, и его познания и умения излишни. Проловедь глубоко неуместна для врачевания души, поскольку болезнь индивидуальна и не может лечиться в лекционном зале. Врачу надо учитывать индивидуальный нрав даже тогда, когда он лечит только тело. В еще большей степени индивидуально лечение души, с которым не справишься с



проповеднической кафедры.

Мне кажется, ответ на вышеизложенный вопрос настоятельно необходим, ибо тот, кто интересуется религией, не может не видеть, что, в конце концов, и протестантская концепция Бога не разъяснена, а искупитель – сомнительный авторитет. Как можно молиться релятивизированным богам?

Умоляю Вас, мой дорогой пастор, не взыщите за мои светские вопросы. Я вовсе не критикую лично Швейцера. Я с ним даже не знаком. Но я на сей день озабочен религиозными проблемами, поскольку они затрагивают не только меня лично, но и мою профессиональную деятельность. Книга, высылаемая мною в качестве ответного подарка ("ЭОН"), поможет прояснить для Вас точки соприкосновения между психологией и теологическими проблемами.

P.S. Может быть, Вы позволите привлечь Ваше внимание к странице "ЭОНа", там Вы выводите миф из соображений рациональности. Эта точка зрения уже пересмотрена. Все взлеты и падения мифологии выводятся из первобытных психологических состояний, т.е. из трансовых состояний колдунов, как они обнаруживаются во всех многообразных проявлениях шаманизма. Транс – это регулярность, приуроченная к рассказу о путешествии на небеса или в преисподнюю. Другой стабильной чертой является вскарабкивание на дерево (мировое дерево, гора, столб), разыскание жилища богов (деревня, город), заполучение небесной невесты или нисхождение в подземный мир, мир мертвых или к "матери животных" на дно моря. Все это истинно-психические феномены, которые несколько иначе можно наблюдать еще и сегодня. Самое новое и, возможно, полное собрание шаманистской феноменологии – это "Шаманизм" М.Элиаде (1951). Здесь перед нами архетипический психический опыт, который самопроизвольно может проявиться где угодно. Архетип – это часть психической подструктуры и ничего общего с астрологическими явлениями не имеет.

*Перевод выполнил А.Бажнов.*

## МАЛЬВИНА В МЕХАХ: ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ОДНОГО АРХЕТИПА

Хлеши владычицу и лечи ее царя.  
(из песни "Бархатного подполья")

Ты в ясные очи ее не гляди,  
Пусть речи ее и невинны.  
Пустой карамелькой зашито в груди  
Хрустальное сердце Мальвины.  
(из песни на стихи И. Николаева  
в исполнении Н. Королёвой)

**П**роблема мазохизма как культурного и философского феномена, способ мышления или даже особого типа сознания остается весьма актуальной сегодня. Suspense как ориентация на процесс противостоит проективности и завершенности. По сравнению с садистско-авангардной креативностью, мазохистско-постмодерная рекреативность отражает особенности постсовременной культуры.

Особенно актуальной эта проблема представляется в ее приложении к отечественной культуре: "наибольш розгорнутий дискурс про мазохизм хоча б опосередковано та "погранично" пов'язаний з українським дискурсивним простором" (9, 43) и славянской культуре в целом.

Нам представляется интересным в этой связи рассмотреть популярную детскую сказку "Приключения Буратино" А. Толстого. Архетипичность образов этой сказки подчеркивается постоянным обращением к ним постсовременной восточнославянской культуры на различных ее уровнях. Достаточно вспомнить новейший проект с участием поп-звезд, где парадоксальным образом встречаются Буратино и Пинокио. Здесь достаточно четко отражается стремление к привнесению в западную культуру славянских культурных стереотипов, в свою очередь некогда приходивших с Запада: сюжет и герои кинофильма — толстовские, а ведь общеизвестно, что сказка А. Толстого — переложение сказки К. Коллоди, ставшее чрезвычайно популярным.

Образ Мальвины в трактовке А. Толстого прямо соотносим с образом "вены в мехах" Л. Мазоха. Мехами Мальвины в данном случае выступает постоянно сопровождающий ее Артемон. Он же смягчает ее образ (подобно тому как меха согревают ледяную Ванду у Л. Мазоха), делая его более приемлемым для восприятия инфантильным сознанием. Тем не менее этот архетипический образ обладает всеми чертами образа "стихии мазохизма" (2) у Л. Мазоха.

Мальвина весьма жестока в ее роли учительницы, воспитательницы: она заставляет героев производить весьма неприятные для них действия. Характер этих действий носит весьма ярко выраженную анальную направленность. Мытье рук, обучение арифметике и чистописанию и т. д. (сравним с некрофилично-анальной "бухгалтерией" отношений героев Мазоха) — все это направлено на преодоление хаоса и установление нет, не космоса, но упорядоченности и стратифицируемости. Это отсылает к проблеме рекреативного типа анальности, свойственного постсовременности (3). Кроме того, и Пинокио и Буратино встречаются Мальвину, т. е. в некотором смысле мать, гораздо позже своего рождения, в котором задействован только отец. Эта отсроченность встречи с объектом желания весьма неоднозначно отсылает к мазохистской дискурсивности.

Другие герои сказки также весьма тесно коррелируют с героями Л. Мазоха.

Пьеро — идеальный мазохист, аналог главного героя романа, Арлекин — "грек", в какой-то мере отец, имеющий определенную власть над Мальвиной. Фигура Буратино в данном контексте трактуется не столь однозначно: частично это — тот же Пьеро. Он в той же мере подвергается "истязаниям", и не только со стороны Мальвины. Именно его *подвешивают* Алиса и Базилио, однако уже подвешенного Буратино рассматривают не они, а, снова же, Мальвина и Артемон. Именно его запирают в тесный чулан, заставляя пережить процесс "смерти-возрождения". С другой стороны, Буратино успешно уклоняется от роли мазохиста, оставляя ее Пьеро, и даже сам спасает Мальвину посредством весьма символического предмета — золотого ключика, отпирающего дверь между мирами. Итак Буратино здесь — герой и отчасти сверхчеловек, он успешно завершил свой "квест" и выполнил возложенную на него миссию посредничества между мирами. Он может быть рассмотрен в качестве сверхчеловека только условно, поскольку не предполагается возможности его возвращения в реальный мир и последующего челночного движения между мирами.

Буратино забирает с собой в идеальный мир всех "положительных" персонажей. (Интересно, что отрицательные герои сказки слабо соотносятся с мазохистским дискурсом, их функция — мешать установлению "идиллического" мирка положительных персонажей). Таким образом Буратино накрепко связывает мазохистский дискурс с дискурсом высоты, тогда как он предполагает рекреативность и сверхсгибаемость. Так, Буратино нельзя назвать сверхчеловеком, хотя он и обладает выраженными сверхчеловеческими качествами. Скорее — он некий богочеловек, созданный из сверхъестественного происхождения говорящего полена, распятый кверху ногами, воскресший, произведший Страшный Суд, где отделил праведников от грешников и т. д. Это отсылает к известному нищевскому тезису об изначальной мазохистичности христианства. "Если попытаться артикулировать экзистенциальный путь Мазоха, то он окажется путем латентного бегства. Бегства от Венеры к Мадонне, от психоделики к мистике, от рубцов, оставленных возбужденным кнутом любовницы, к стигматам христианской Славы" (11, 62). Кроме того, принято считать, что А. Толстой положил в основу своего сюжета не только сказку К. Коллоди и комедию дель арте, но и историю взаимоотношений между А. Блоком (Пьеро), А. Белым (Арлекин), Л. Менделеевой-Блок (Мальвина) и автором (Буратино), что подчеркивает символистско-декадансную подоплеку этого сюжета.

Весьма интересным образом в сказке А. Толстого воплощена и идея сверхсгибаемости в литературе. Мальвина приобщает Буратино к пониманию его роли в ее доме путем принуждения к написанию палиндрома А. Фета "а роза упала на лапу Азора".

Палиндром (от греч. палиндромон, "бегущий назад", то есть текст, читающийся одинаково как слева направо, так и справа налево) наиболее наглядно презентует сверхсгибаемость в литературе. С палиндромами была связана сверхсгибаемость не только в форме, но и в семантике. "На источниках они (палиндромы) как бы символизировали зеркальную чистоту воды, на надгробиях — представление о повторении жизни за порогом смерти (...) Ритуальное значение перевертня вытекало из "дьявольской" сложности их образования, "магической" завершенности и зеркальности" (13, 75). Так, кроме чистой сверхсгибаемости, палиндром презентует еще и новоархаический аспект, поскольку "существовали и чисто фонетические формы перевертня (...) в виде таинственных восклицаний на культовых праздниках и волхвованиях" (там же, 76).

Кроме того, существует еще и генетический палиндром — важнейшая смысловая часть молекулы ДНК: "для узнавания нуклеиновой кислоты белком важны именно последовательности-перевертыши" (12, 33). Палиндромы поэтические и генетические обладают аналогичными свойствами и функциями. В обоих случаях это структурная, а не смысловая единица текста, то есть "слово" (1, 68), в обоих случаях "форма управляет самим процессом чтения" (там же).



Если палиндром поэтический позволяет лучше ощутить возможности литературного языка, то палиндром генетический помогает оптимальному считыванию информации ДНК. В обоих случаях "можно говорить о гармоничном слиянии формы и содержания (...). Палиндром нельзя спутать с остальным текстом не только потому, что он симметричен по форме, но и потому, что он насыщен внутренним смыслом" (там же, 73).

Сопоставляя литературную и генетическую палиндромальность, можно сказать, что в обоих случаях именно она способствует схождению одновременных серий, представляющих собой означаемое и означающее.

Образ Мальвины у А. Толстого с ее палиндромом "а роза упала на лапу Азора" соотносится с образом западной садоавангардной "Мальвины" — Гертруды Стайн. Ее циклическое постороение "роза это роза это роза это роза" (10, 286), выгравированное по окружности кольца, также образует смысловой цикл и, значит, функционирует аналогично палиндрому. Что касается собственно семантики, то она также аналогична. Символику розы в контексте мазохистского дискурса трудно переоценить, женственность и жестокость здесь сплетаются наиболее тесно (см. также 4). Достаточно интересным выглядит и соотношение этой символики с символикой христианской (роза здесь отсылает к самому Христу): это парадоксальным образом снова отсылает нас ко взаимосвязи христианского и мазохистского дискурсов.

Каламбур на хрестоматийную фразу Г. Стайн "поза — это поза — это поза", который вынесен в заголовок статьи о модной фотографии, не представляется случайным: он отсылает к "стремлению воспроизвести меланхолию и томление эмоциональных состояний, что так и просятся на фотопленку" (14, 29), то есть чистому *suspense*'у, в котором модель проявляет себя как в свойственной ей роли мальвины (далее — без кавычек как имя нарицательное для персонификаций "стихии мазохизма"), так и в роли подвешенного объекта.

Сравнивая обе анализируемые фразы, можно сказать, что читатель в обоих случаях оказывается рекреатором, попадающим во власть креатора, что и иллюстрирует ситуацию *suspense*'а. Кроме того, что этот отрывок не заучивается на память или декламируется, а пишется героем (а письмо само по себе достаточно подвешенное действие по сравнению с речью), он (отрывок) еще и принципиально не обладает законченностью, а значит его понимание предельно отсрочено.

Однако, Г. Стайн "всегда пишет лекции заранее (ведь) испытывая "физическое возбуждение" ("the physical exciting") от устной речи, ты изменяешь себе пишущему, а в более общем смысле — законам письма" (10, 250). А "физическое возбуждение" не приемлемо для "стихии мазохизма", Венера, чтобы быть идеальной героиней, должна оставаться ледяной. Тут уместно вспомнить хлесткое высказывание Ф. Ницше по поводу другой мальвины — Ж. Санд: "Я не выношу этого пёстро-го коврового стиля; так же, как плебейской претензии на благородные чувства (...) Холодная (...) как все романтики, когда они" (7, 596). Именно холодность предстает здесь условием пестроты как стереосемантики. Особенно любопытно здесь то, что само цитируемое сочинение Ф. Ницше ("Сумерки идолов") весьма пестро как по форме, так и по содержанию. Вместе с тем, холодность никак не свойственна стилю Ф. Ницше. Возможно именно излишняя напряженность этого парадокса и обусловила душевную болезнь автора.

Возвращаясь к творческому методу Г. Стайн, необходимо отметить ее страсти к причастиям настоящего времени (таким как, например, "writing" — письмо или, скорее "писание"), "чтобы передать длящуюся природу настоящего, интенсивность существования в со-временности" (10, 251). Стилистически это — наиболее удачный метод передачи состояния подвешенности, ориентации на процесс, характерных для мазохистского сознания. Именно она "предлагает термин: "recreation", что означает разом и воссоздание, и возобновление, и восстановление утраченных сил" (8, 254). Если прибавить сюда еще и значение "рекреация",

отдых — то мы получим весьма актуальный для постсовременности термин. Но именно это значение и не акцентируется Г. Стайн, ведь мальвина в любом случае скорее креатор, чем рекреатор.

Если западная мальвина сама пишет возвратные тексты, то мальвина славянская диктует их другому. Это вынесение ею функции письма вовне гораздо полнее иллюстрирует ситуацию *suspense'a*.

На этом разница между западным и восточнославянским мазохистскими дискурсами не исчерпывается. Для сравнения рассмотрим некоторые различия между "Приключениями Буратино" и "Приключениями Пиноккио" К. Коллоди.

Первое отличие между Мальвиной и девочкой с голубыми волосами у Коллоди — разнообразие обликов второй. Она — то некое инфантильно-инфернальное создание, уже умершее, но все еще не погребенное; то строгая, но любящая мать; то козочка с голубой шерсткой. Несмотря на то, что во всех случаях она остается мальвиной, такая бессвойственность не вполне отвечает образу Венеры в мехах, скорее это — результат фантазмирования или даже галлюцинирования Пиноккио. Эпизод, где девочка с голубыми волосами провоцирует ситуацию, когда в связи именно с фантазмированием, обозначенным в данном случае как "вранье", а не отсроченностью и подвешенностью, у Пиноккио удлиняется нос, выводит ситуацию за пределы мазохистского дискурса. Этот вывод подчеркивается также весьма отчетливым намеком на садо-гомосексуальную дискурсивность. Наиболее явно этот намек проявляется в совершенно сюжетно не мотивированной главе, где повествуется о встрече Пиноккио со Змеей (5, 78-80). С кончика хвоста этой Змеи струится дым и она не дает Пиноккио продолжать его "квест", расположившись на пути. Когда он пытается переступить через нее, то падает головой прямо в грязь из-за того, что в этот момент Змея встрепенулась. Она умирает от смеха, глядя на эту сцену, а Пиноккио продолжает свой путь.

Бессвойственность мальвины у Коллоди придает ей некую долю сверхчеловечности. А ведь бессвойственность — атрибут мазохиста, а не его стихии. Так, у Л. Мазоха Ванда замечает Северину: "ты можешь быть всем, чем я захочу, — человеком, вещью, животным..." (6, 117).

Пиноккио же теряет сверхчеловеческие и богочеловеческие качества еще и потому, что он уже не является посредником между мирами. Ему не добавляет сверхчеловечности даже двукратное переживание смерти-возрождения: первый раз в чулане мальвины (этого было достаточно Буратино), второй раз — в чреве Акулы, откуда он вызволяет собственного отца (5, 160-167).

Таким образом, он переживает смерть-возрождение *одновременно* с отцом, что делает их еще и братьями, поскольку указанное событие отсылает и к событию физического рождения. А это также нарушает мазохистскую дискурсивность, потому что отец уже не выступает в роли господина госпожи, то есть матери. Она соотносится с первым типом героинь Л. Мазоха — "язычницей, Гречанкой, гетерой или Афродитой, порождающей беспорядок" (2, 225). Рядом с ней не наблюдается "мужчины, жертвой которого она постоянно рискует стать сама" (там же). То есть, она не является садисткой. А идеал мазохиста — это то, что находится между двумя этими полюсами.

Мальвина же у А. Толстого вполне отвечает этому идеалу: с одной стороны, она капризна и своенравна, то есть непредсказуема и хаотична (несмотря на то, что пытается упорядочить действия других героев). С другой — сама может стать жертвой насмешек Арлекина, воли Барабаса и т. д. Она одновременно холодна и сурова, но и чувственно-сентиментальна.

Финал сказки Коллоди весьма разочаровывает своей анти-сказочностью по сравнению с фейеричностью финала у А. Толстого: Пиноккио превращается в живого мальчика, то есть становится *естественным*. Этот финал сравним с финалом не менее популярной сказки — "Снежной королевы" Г.-Х. Андерсона. Кай предпочитает живую маленькую девочку вечному *suspense'у* в стране Снежной королевы

(11), где основной род его занятий — снова же письмо и снова же складчатое (он выкладывает слово "вечность" из льда, могущего мгновенно растаять). Несмотря на очевидность уместности переплетения мазохистского и инфантильного дискурса (ведь мать всегда является одновременно желанной и доминирующей фигурой), эти две сказки гораздо более других связаны между собой.

Во-первых, это происходит в силу сходства их финалов между собой и сходства этих финалов с финалом у Л. Мазоха. Возвращение к естественности во всех трёх случаях позволяет сделать предположение о типичности западного (если считать Л. Мазоха писателем австрийским) подхода к *suspense*'у: так или иначе сюжет заканчивается торжеством хотя и относительной, но нормативности, по сравнению с славянским вариантом карнавала в финале.

Во-вторых, упомянутые сказки, как и роман Л. Мазоха, являются авторскими и не имеют прямого аналога в фольклорной традиции. Это свидетельствует об относительной новизне анализируемой архетипики, что в какой-то степени подтверждает ее актуальность.

В заключение хотелось бы обратить внимание на предваряющие данное исследование эпиграфы. Западная культовая группа "Бархатное подполье" (а именно такие декорации уместны для развертывания мазохистского дискурса) воспевав ситуацию, предлагает все же разрешить ее в более гораздо нормативную. По сравнению с этим, поп-певица ограничивается предложением не заглядывать в глаза истязательнице (чтобы не окаменеть-замерзнуть навсегда: общее место) и констатацией невинности речей мальвинны (то есть ее сентиментальности и чувствительности: еще более общее место), а также наличия у нее в груди хрустального сердца, которое так легко принять за ледяное.

### **Список литературы:**

1. Гольдштейн Б. Н. О поэзии генетического языка. — Химия и жизнь. — 1978. — № 2. — с. 66-76.
2. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха. // Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делез. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. — М.: Ad Marginem, 1992. — с. 189-313.
3. Загурская Н. В. Два типа анальности и сверхчеловек: постмодерн и фашизм. // Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета. — № 394. — 1997. — с. 18-19.
4. Загурская Н. В. Пепел розы. // Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета. — № 394. — 1997. — с. 7-9.
5. Коллоди К. Пригоди Піноккіо: Пер. с Італ. — К.: Веселка, 1981. — 175 с.
6. Мазох Л. фон. Венера в мехах. // Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делез. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. — М.: Ad Marginem, 1992. — с. 16-188.
7. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — т. 2. — М.: Мысль, 1990. — с. 556-630.
8. Петровская Е. "Многие из говорившихся мне слов были как будто английскими". // Ad Marginem '93. Ежегодник. — М.: Ad Marginem, 1994. — с. 249-265.
9. Руденко Д. Фуко: говорити про сексуальність. // Фуко М. Історія сексуальності. Том 1. Жага пізнання. — Х.: Око, 1997. — с. 7-60.
10. Стайн Г. Поэзия и грамматика. // Ad Marginem '93. Ежегодник. — М.: Ad Marginem, 1994. — с. 266-302.
11. Тараненко А. Steampunk. // Новый рок-н-ролл. — № 5, 1997-№ 1, 1998. — с. 62-63.
12. Трифонов Э. Н. Нуклеиновые перевертыши. — Химия и жизнь. — № 10. — 1975. — с. 28-34.
13. Хромов В. "Бегущий назад". — Наука и жизнь. — 1966. — № 7. — с. 74-77.
14. Шор К. Поза — это поза — это поза. // Художественный журнал. — 1997. — № 18 — с. 28-31.



## Постструктуралістські схеми як "принцип реальності" жіночого в світлі вітчизняного досвіду (Роздуми, навіяні "польовими дослідженнями з українського сексу" О. Забужко)

У кожного століття був образ, який уособлював епоху. Нашим став трансформер: і як улюблена іграшка, і як найефективніша модель життя, нічим не насиченого, затиснутого лещатами жорсткої рутини пересічного існування. Ця очевидність на рівні побутування не потребує авторитетних ілюстрацій. Що ж до теоретичних концептів, то їх розмаїття і доступність сьогодні формують ситуацію витіснення звичної понятійності, що, в свою чергу, породжує семантичні зміщення і продукує риторику означень чужого соціокультурного простору. Виникає ситуація, яку В. Малахов називає "ефектом доповненої валідності", який зв'язаний з завищеними очікуваннями від чужого слова (1, с. 43). До таких феноменів можна віднести проблеми гендера і дослідження "жіночого" в контексті гендерних проблем, які розташовуються в окремому дискурсивному полі і кодують набір способів реалізації гендерного як владного дискурсу. Згідно означень "жіноче" і "чоловіче" у гендері виявляється сферою застосування цілого набору суб'єктивних позицій і не виявляє реального світу відносин, оскільки завжди розташовується в дискурсах влади, де людина як мисляча істота здатна надавати суспільним відносинам і інститутам символічних значень.

"Жіноче" як ідеальне утворення, відрефлектоване сучасними теоретиками "не-репресивної лібідозної цивілізації" (Г. Маркузе), являє собою досить специфічне символічне утворення, яке з'являється в результаті системи кодувань на індивідуальне життя суб'єктивності ідеального зразка символічних норм. Як всяка норма, воно впливає на реальні відносини в конкретному соціальному просторі, де здійснюється "гендерна взаємодія" конкретних людей, часто не обтяжених "рефлектуванням", але здатних керуватися саме цими нормами і сконструйованими ідеалами. Автоматизм, неусвідомлене функціонування рефлексії є можливою формою його прояву і цілком закономірним варіантом в загальній структурі людського осмислення дійсності, що знаходить свій вияв в неусвідомленому самопродукуванні свідомістю рефлексивних побудов поза всякою відповідністю їх дійсності. Особливо небезпечними подібні явища стають тоді, коли набувають розмірів суспільних, проникаючи в масову свідомість у вигляді кліше і стереотипів, де здійснюється підстановка нормативного стереотипу, неадекватного реальній онтології суб'єктивності.

Оскільки теоретики сучасних постструктуралістських гендерних досліджень вирізняють "жіноче" письмо як тип маргінального дискурсу, скориставшись операцією картування "Іншого", присутніми у творі Оксани Забужко "Польові дослідження з українського сексу" (1). Володіючи словом, ерудований філософ, розумна жінка і спостережлива дослідниця, О. Забужко створила гіперреалістичний, страшний, психологічно достовірний "портрет" вітчизняного гендеру. Цей погляд, не обтяжений патріархальним "жіночим", користуючись словником М. Фуко, здійснив функцію влади по відношенню до "Іншого", ту "рефлексивну гегемонію" власної стратегії "фальшивої об'єктивації", що ввів в поле культури саме такий образ "українського сексу", де мова "Іншого" замінюється власною мовою спостерігача, авторки, народженої в "бідній, забембаній країні" (1, с. 35).

В побутовій конкретиці, не опобутований, не занижений до актуалізації власної екзистенції індивідуальний досвід – це не лише зображення, це і спосіб відношення до світу, який задається авторкою, яка знаходиться у "вибірковій" спорідненості з пропагованими ідеями. І чим рельєфніше це проявляється, тим сильніше вражає душу читача: тим страшнішою стає гірка правда змальованих образів. Авторка виступає як "но-

вий" національний тип жінки-феміністки, для якої чоловік – партнер, якого вона не хоче впустити у свій внутрішній світ: "Її зовсім не дівало, що в Америці твоє велике кохання жило на твоєму утриманні, як живуть тисячі чоловіків, і їх це принижує в такій же мірі як і тих, хто їх утримує, розуміючи, що цьому не можна зарадити" (1, с. 101).

В подібній ситуації спасіння внутрішнього ества цілком залежить від успіхів "сексуальної революції" з її закликами знищити опозицію "чоловіче-жіноче" шляхом знаходження "нейтрального посилення" термінів, знищення їх і переходу до розподілу множини статей серед індивідів за принципом "кожному своє розрізнення" і "своя стаття як "неперервне становлення" (2). В подібній ситуації героїня позбавиться сумнівів стосовно "розподілу ролей".

А оскільки таке розрізнення ще має місце, то йде опис "першої" і "другої" статей, і місцем взаємодії цих статей стають автобуси, де народ перетворюється на масу. Це те місце, де щільна маса складається з тіл, притиснутих одне до одного, і дотик іншого вже не лякає, ніякі розрізнення, навіть статеві, не беруться до уваги. Все ніби відбувається всередині одного тіла. Зникає розрізнення в духовній будові індивідів (3). Ця маса складається з "сутулих, пом'ятих лицем чоловіків на жокейські вивернутих ногах", жінок, "похованих під тюленийним коливанням сиром'ясного тіста", молодиків "з дебільним сміхом і вовчим прикусом, ...дівуль з грубо намальованими поверх шкіри личками, – то наче речі, змайстровані не любовно, абияк" (1, с. 78-79).

У цій трансфері образу криється можливість передачі, парадигматичного розмноження колективного підсвідомого нації, приреченої вибирати між небуттям і буттям-яке-вбиває, уособленому в образі чоловіка, "викинутого на саме дно колодязя і по дорозі спазматично вчепленого за цямрини: аби тільки не назад у табір – живцем замуrowаний в чотирістінні – слухати радіо, курити в квартиру" (2, с. 133).

В загальній топології реальності ці символи, зведені до тілесного рівня, перетворюються на речі, де унікальність людського існування втрачає свої унікальні характеристики і функціонує як річ серед інших речей, з якої вилучено все есенціалістське, стерті всі розрізнення і цінності. Це життя, позбавлене своєї інтимності, яке знаходиться по той бік свідомості. Це образи, створені інтелектуалкою, що знається на сучасних постструктуралістських доктринах, надмірно сфокусованої на теоретичних концепціях авангардного інтелекту і власного місця серед його виразників. Це видно з передмови твору, де авторка досить високо самооцінює власні дослідження "українського сексу". Вона хизується сміливістю, яка дозволила переступити межу, що розділяє інтелектуальну естетику зображення сексу від "підвальної еротики", тому багато місць твору просто не для цитування. Подібне "одкровення" не в нашій національній традиції, яка завжди брала за ідеал чистоту, цнотливість, духовність. Агресивний, розгнущаний інтелект прийшов в повний розлад з "чуттєвою конкретністю" життя. Виникає питання, породжене страшною оголеною правдою досліджень "українського сексу": чи не згубить нас подібна рефлексія і пропаганда "нової духовності" за постмодерністськими зразками з їх "механізацією" сексу (поняття "любов" вже віднесене до архаїзмів), унаочненням таємниці взаємин чоловіка і жінки. Подібні теоретичні пошуки підсилюються безсоромністю, всезагальною проституцією секс-клубів, еротичним кіно, потоками голої плоти, де її культ є продуктом витонченої інтелектуальної культури.

Змагання "першої" та "другої" статі (4), редуковане на рівні масової свідомості до вседозволеності, зумовило позасмієйну орієнтацію в суспільстві. Сьогодні найменше намагання втрутитись у пропаганду традиційних форм життя і сімейних взаємин розцінюється як проповідь патріархату, домострою, дискримінація жінки. В цій ситуації образи, створені О. Забужко, звучать стереофонічно в кожному, бо є страшним несвідомим, що вирвалося назовні з "відкритого клапану" (3. Фрейд). Але причини деградації глибші, вони – у надмірній сфокусованості сьогодишнього суспільства на благополуччі окремих індивідів, а не на бутті первинних людських спільнот, заснованих на близьких, інтимних відносинах. Сім'я як соціально-психологічна цілісність з її репродуктивною функцією відповідає глибинним особистим інтересам людини, формує вміння жити з іншим, впустити його у свій життєвий світ. В ній і злети духу, і жертвність в ім'я



Іншого, без яких зникне людство. Операція картування "Іншого", опросторювання його поглядом спостерігача, у власних стратегіях "об'єктифікації", виробляє це Інше за власною подобою як уявно, так і політично, і соціально. З цього приводу хотілося б зачитувати свідчення знаної на Заході людини – Лі Якоккі: "Моя кар'єра, безперечно, склалась і дуже цікаво, і дуже успішно. Але в порівнянні з моїм сімейним життям вона для мене – ніщо" (5). Отже, сім'я у символіці життєвих сил і проявів несе у собі високий духовний зміст.

К. Лоренц виділяє вісім смертних гріхів цивілізації, які загрожують їй (6). Мабуть, таку ж загрозу для нашого суспільства становить недооцінка ролі сім'ї, заміщення любові сексом, повною відкритістю його. З нашим потягом до емоційного переживання, кордоцентричною культурою це веде не до відродження чуттєвості, а до спотворення духовності, яка знаходить насолоду в самозапереченні і саморуйнації, навіть коли бідкається: "якого чорта було родитись на світ жінкою (та ще й в Україні) – із цією... залежністю, закладеною в тіло, як бомба сповільненої дії, з несамовитістю цієї, з потребою перетоплюватись на вогню хляпаву глину" (1, с. 18). "Формою форм", "скульптуром" в цій ситуації виступає державна соціальна політика і політика сім'ї. Сімона де Бовуар наголошує, що у періоди економічних спадів, безробіття, депресії захоплюються жіночою красою та витонченістю, здатністю зберігати домашнє вогнище, бути його берегинєю. Тоталітарні суспільства закликають жінку бути мужньою, сильною, активною учасницею суспільного життя. Національними ознаками входження в світову цивілізацію сьогодні є "конкурси краси", "інтердівчата", повії. Звичайно, є й "бізнес-леді", урядовці, депутати, але останніх – одиниці, мабуть тому, що така форма жіночої самореалізації вимагає величезної праці і державної підтримки. Та варті захоплення ті жінки, які розділяють проблеми чоловіків, яким вистачає душі, сердечності, ширості, любові і мудрості, щоб не "боротися" за свої права, а навіть ціною особистого щастя, нереалізованої жіночості і суспільного самоутвердження підтримати чоловіка, зберегти сім'ю, перерозподіливши ролі, виховувати дітей, бо зруйнована сім'я – це безпритульні діти як розплата за пропаговану феміністками свободу.

В трагічній школі життєвого досвіду народ "експериментально" навчився багато чому, усвідомив зв'язок своєї долі з долею цілого – сім'ї, колективу, народу, батьківщини. І чи не варта поваги ця величезна, глибоко органічна любов до своїх традицій, звичаїв, цінностей (7, с. 8), а саморуйнація жінки – це саморуйнація нації, навіть коли національна "філософія життя" побудована за найновішими канонами наймоднішого дискурсу і "польові дослідження" зроблені класним професіоналом. Але в цьому випадку чуттєво-конкретний розум пересічної особи має ті переваги перед теоретиками-інтелектуалами, що природні почуття в ньому здорові і життєдайні, мудрість, яку запрограмувала природа і яка, схоже, втрачається інтелектуалами "польових досліджень", жива.

Нерозважливо ототожнювати автора і героїню, проте варто розглядати О. Забужко в обмеженому значенні як особистість, якій можна законно присвоїти створення тексту, книги або твору (М. Фуко "Що таке автор?"). У сфері дискурсу можна бути автором теорії, парадигми, в яких зможуть, в свою чергу, знайти місце інші тексти чи автори. У цій "трансдискурсивній" ситуації присутня можливість викласти власні роздуми з приводу "українського сексу", продукуючи власний сенс з "польових досліджень". Неконструктивною є антигуманістична платформа постструктуралізму з її проектом звільнення означаючих, але не звільняючи людей і означуваних. Теорія, яка пропагує безвідповідальність, безсуб'єктність життя, не може спрацювати в кризові для суспільства часи, навіть за умови "перевідкриття тіла" (Ю. Кристева), якщо в цьому тілі не горить вогонь людського духу, здатного досягнути мудрості життя, досвід виживання в ситуації морального занепаду суспільства, яке втрачає національні живильні соки і має велику потребу в теоріях, які стимулюють ту чуттєвість, яка не ворожа природі жіночої мудрості і здатна в своїй чистоті, абсолютності і досконалості зробити світ придатним до життя.

Поуренс – ворог інтелектуалізму і поборник інстинктивності – допускав можливість вторинного відображеного буття інстинкту через інтелект, але, як свідчив



О. Шпенглер, комічне враження справляють Ібсенівські жіночі проблеми, що претендують на увагу всього людства. Так і індивідуальний досвід навіть в ситуації, коли "соціальний світ" починає виростати з людини, може претендувати лише на "польові дослідження з українського сексу", але не на свідчення про його "українськість".

Література:

1. О. Забужко. Польові дослідження з українського сексу. К., 1996.
2. Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. Капіталізм і шизофренія. Анти-Едип. К., 1996.
3. Э. Канетти. Масса и власть. Масса. Бознь прикосновения и ее метаморфозы / Э. Канетти. Человек нашего столетия. М., 1990.
4. Сімона де Бовуар. Друга стаття: В 2 т., К.: Основа, 1994.
5. Ли Якокка. Автобіографія// Иностранная литература, № 12, 1988
6. К. Лоренц. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества// ВФ, № 3, С. 39.
7. П. Сорокин. Россия после НЭПа// Вестник РАН, № 3, 1992

## ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ ВИДЕНИЕ ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ.

**П**остмодернистская философия в отличие от классической основывается на иных методологических основаниях анализа феномена телесности. К ним прежде всего следует отнести принципы "дополнительной рефлексии", позволяющей "оттачивать нашу способность к различиям и усиливать нашу способность переносить несоизмеримое" (Ж.-Ф. Лиотар) и строить образ быстро меняющегося мира, учитывая поливариантный и синергетический, самоорганизующийся характер любого процесса и не претендуя на "законченность" образа мира "с точки зрения вечности".

Постмодернистское ощущение разрозненности, разорванности, мозаичности и "лоскутности" мира ведет к тому, что в субъективном измерении тело помещается в сферу сознания и может не совпадать со своими физическими границами, не соответствовать законам природы. Возникает его особое бытие, автономное по отношению к сознанию, своя особая онтология. Субъективность входит в виде первоначальной телесной "точки опоры", говоря словами Э. Гуссерля, для построения интерсубъективности и сохраняется на всех этапах интенциональной активности. Субъективность при таком подходе снимает предметность фантомных образов, телесность выступает как ощущение беспредметной тоски, страха, шока, эйфорических настроений, что невозможно передать с помощью традиционного классического умопостижения, эта сфера находится за пределами рационального мышления.

Постмодернистское видение телесности – это отсутствие сходства с оригиналом (реальным телом человека) и многомерность ее рассмотрения в соответствии с разными уровнями сознания: от форм, которые сопоставимы с реальными предметами, до "иллюзорных", фантастически представляемых предметов. Она может быть представлена в разнообразных формах: от абстрактного рисунка до определенной линии поведения. Такая постмодернистская установка не связывает понятие телесности с классическими понятиями "овеществленности" и "опредмечивания".

В философии постмодернизма "внутренний человек" переводится на близкий язык мифических коннотаций личностного самочувствия и затушевывает тем самым подлинный, уникальный опыт реального "Я". "Я" как субъект вневременной памяти – это субъект, лишенный телесности, отстранившийся от опыта чувственности. По образному замечанию Августина Блаженного, он передает ужас, когда уже не бонтсЯ, его "Я" говорит о телесной боли, когда уже ничего не болит. Иррациональное человека становится содержанием чувств человека, к ним, начиная с античности, традиционно относятся человеческие переживания, эмоции, восприятие. Бытие телесности проявляет себя как иллюзорное и в социальном мире человека, что связано с обстоятельствами, с новыми социальными ситуациями. Эти новые ситуации выступают как внетелесные (так как они не коррелируют с действительным модусом тела) и не учитывают наличие модуса феноменального тела.

Новые ситуации в социуме изменяют классическую постановку вопроса о формах телесности. Они перестают быть моделями "неучастия" в социальных отношениях и составляют одну из особенностей механизма самоопределения телесного бытия на современном этапе. В социальном контексте это наиболее ярко проявляется через сопротивления и формы маргинализма, оппозиции в форме абсентизма – пассивного протеста (голодовка), различные виды "дизангажмента" по отношению к власти социума, а также некоторые формы диссидентства по отношению к совокупности отчужденных норм, моделей и принципов современного общества. Все это позволяет выделить следующие аспекты в современных моделях телесного сопротивления и маргинализма. Во-первых, формы телесного сопротивления используются не только как фор-

мы достижения личной свободы, а как одно из самых естественных и эффективных средств политического регулирования в обществе и улучшения общей политической и социальной обстановки, способствующие улучшению степени гибкости и эффективности социально-политической системы в целом, т.е. более "мягкому" и рациональному распределению и применению властных отношений, а отсюда и ликвидации форм идеологического принуждения. Во-вторых, формы маргинализма оказываются в современных условиях также вполне стандартизованными, задаваемыми автоматизмами самого места протестующего и соответствующими ему собственными ритуалами (ритуальность в подростковых неформальных объединениях, диссидентских группах, мистико-религиозных восточных ритуалах и т.п.). В-третьих, современные формы сопротивления осуществляются не только на рефлексивном уровне, но и на чувственном, уровне "спонтанной экспрессии", не достигая при этом осознанных политических форм и выступая как формы группового протеста (рок фестивали, молодежные движения, демонстрации). В таких спонтанно образованных группах массовыми, коллективными становятся чувства, мышление, аффекты, вследствие чего явно понижается степень осознанности реальностей индивидуального лица и происходит образование некой суммативной массы на уровне телесного бытия, физических ощущений.

Все это указывает на сложность феномена телесности в условиях современного типа общества и механизмов символической нормализации, когда на каждом уровне практики со своим набором "Я"-норм реально проявляется не индивидуальное телесное бытие, а массовидное тело, стереотипная субъективность которого мнит себя при этом автономной и независимой.



## НАУКА И РЕЛИГИЯ КАК "ФАНТАСТИКУМЫ" ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

**П**остроить концепцию Мира относительно легко. Но создать действительно новую религию – это превосходит индивидуальные силы, т.к. не конструируется искусственно. Платон, Спиноза, Гегель могли развивать воззрения, которые стремились конкурировать по своему размаху с перспективами Воплощения. Но ни один из этих метафизиков не мог переступить границ чистой идеологии." (1,101).

Что же такое "религия"? Из приведенной цитаты легко видеть, что Тейяр де Шарден признает соотносимость, но не синонимичность понятий "концепция Мира" и "религия". На основании этого можно предположить, что религия является более общим, точнее, всеобъемлющим понятием, нежели просто концепция мира, мироздания, мироустройства. Ибо концепция – это то, что может быть изложено в ходе коммуникации при помощи языка или, иными словами, путем апелляции к рациональному уровню сознания. Безусловно, основные положения любой религии тоже могут быть донесены до рационального уровня сознания путем языковой коммуникации, но концепция полностью исчерпывает себя после рационального восприятия, в то время как суть религии сопряжена с *ratio* более чем условно. Основные догматы и положения всех великих религий мира содержат в себе глубокие противоречия, что само по себе делает невозможным их рациональное восприятие. Речь может идти только о формальной фиксации сознанием взаимно противоречивых фактов. Таких, например, как "Христос есть Сын Божий и в то же время он единосущен Богу". Религия в безусловном порядке подразумевает неформальный акт веры, подчиняющий интеллектуальные запросы духовным и направленный на удовлетворение последних. Таким образом, *наблюдаемый на практике феномен, именующий религией – это некая формально противоречивая концепция мира плюс безусловная вера в предложенную концепцию.*

Предложим определение науки (той, которая порождена западной цивилизацией), оставаясь при этом в рамках использованной выше терминологии. В узком смысле слова науку можно назвать универсальным методологическим инструментом построения мировоззренческих концепций, а в более широком – собственно, *одной из наиболее универсальных мировоззренческих концепций.* Это, как легко видеть, зависит от того, какой "масштаб" рассмотрения мы выберем. Но вне зависимости от "масштаба" принципиальным отличием науки от религии видится стремление к рациональности, непротиворечивости, уместности.

Интересно, что в исторической перспективе любая религия является плодом коллективного бессознательного, в то время как наука, если можно так выразиться – "коллективного сознательного", то есть результатом продолжительного накопления и последующего рационального обобщения и истолкования эмпирических данных. И тем более парадоксальным выглядит тот факт, что наука и религия, являясь в диалектическом плане продуктами двух противоположных сфер человеческой мыслительной деятельности – рациональной и иррациональной, которые, *будучи предомлены в призме общественного сознания,* предстают совершенно идентичными в функциональном смысле двойниками.

Для того, чтобы принять последнее утверждение, следует вспомнить и перенести на почву нашего рассмотрения один необычный теологический термин, принадлежащий Блаженному Августину. Рассуждая об описанных у многочисленных античных авторитетов "чудесах" – таких, в частности, как полеты людей во сне – Августин замечает, что, вне всякого сомнения, такие чудеса наблюдались в действительности. Однако летали не сами люди, но их "фантастики", отделившиеся от спящих людей. Таким образом, Блаженный Августин вводит в рассмотрение некие сущности сродни фанто-

мам и называет их "фантастикумами" (2, 11).

Оставим в стороне предмет рассуждений Блаженного Августина и сосредоточимся на сути "фантастикума". Очевидно, что он, с одной стороны, не тождественен своему объекту-прародителю (которым у Августина выступает спящий человек), но, с другой стороны, с позиции внешнего наблюдателя "фантастикум" не отличим от своего объекта-прародителя, благодаря чему всевозможные феномены полагаются реально наблюдаемыми. Не углубляясь в тонкости этого вопроса, заметим, что "фантастикум" по своему онтологическому статусу может быть понят как совокупность "отражений" объекта-прародителя в сознании наблюдателей. Таким образом, применительно к массовому сознанию можно говорить о "фантастикумах" как о некоторой усредненной интегральной совокупности личностных парадигмальных воззрений на тот или иной объект, которая формируется на основании идеологических, культурных, эстетических и других установок данного социума в тот или иной период его развития.

Ограничим наше рассмотрение рамками западной религии (католического христианства) и западной науки ньютоно-картезианской модели, которая, начиная с XVII в., постепенно вытеснила религию на культурную периферию.

Чем была христианская религия для миллионов людей, населявших средневековую Европу в аспекте их бытового, повседневногo существования? И, с другой стороны, что представляла из себя наука ньютоно-картезианской модели в период своего наибольшего расцвета в XIX в.-первой половине XX в. (а во многом продолжает представлять и по сей день) для общественного сознания? Иными словами, чем были их "фантастикумы"?

Для рядового прихожанина Средневековья христианство служило, в первую очередь, источником надежды и страха. Надежды на исцеление, на посмертное блаженство, на победу в бою и, с другой стороны, страха перед Страшным Судом, перед адскими муками, перед недремлющим небесным оком, которое видит абсолютно все и уравнивает справедливой карой каждый проступок индивидуума. О религиозности человека Средневековья написаны сотни трудов и здесь нет нужды в конкретных примерах. Скажем лишь, что прекрасные образчики бытового отношения к сверхъестественным силам (подвластным Богу и, отчасти, с божьего же попущительства, дьяволу) можно найти как в литературных памятниках Средних Веков ("Песнь о Роланде", цикл Гарена де Моонглана, "Беовульф"), так и в трудах исследователей XX в. (И.Хейзинга, Ж. Ле Гофф, М.Блок, А.Я.Гуревич). Таким образом, "фантастикум" христианства предоставлял массам некий упрощенный, суррогатный, интеллигибельный и прагматический субстрат религии. Нечто среднее между моральным мерилом, уголовным кодексом и историческим дайджестом.

Чтобы определиться с "фантастикумом" науки, разберем некоторые мифологемы Нового Времени, порожденные бурным развитием науки и сопряженными с нею успехами технологии, которые вполне оформились уже к середине XIX в.

Мифологема 1. *Наука - мать-покровительница* любого современного, образованного индивидуума. Это кредо очень точно сформулировано у Чехова отставным Донского войска урядником Василием Семи-Булатовым: "...наука в некотором роде мать наша родная, все одно как и цивилизация... (орфография автора - Д.Г.)". (3, 69) (Подчеркнем родство с аналогичной чертой "фантастикума" религии. Как известно, роль "матери нашей родной" выполняла в Средние Века католическая церковь, что нашло свое отражение в официальной папской формуле "Mater et magistra" - "мать и наставница"). Эта матримониальная метафора (воспринимаемая коллективным бессознательным отнюдь не метафорически) предоставляет науке априорное право зорко всматриваться строгим *материнским* оком во все сферы бытия и вмешиваться в любую из них с той особой "взрослой" бесцеремонностью, которую почему-то считают заведомо простительной по отношению к детям.

Мифологема 2. *Наука - пифия Нового Времени*, предсказания которой, в отличие от туманных античных оракулов, точны, прозрачны и непогрешимы (ибо *научны*). Так, "Краткий философский словарь" 1952 года сообщает: "На знании законов разви-

тия организмов основано *предвидение* возникновения новых сортов растений, искусственно создаваемых селекционерами." (4, 386) По этому поводу уместна референция к одной фольклорной истории.

Учительница показывает классу тыкву и спрашивает: "Дети, что это такое?" Вовочка отвечает: "Тыква". "А вот и нет, – говорит Учительница. – Это мичуринская груша." На следующий день Учительница заходит в класс и видит, что по ее столу ползает множество раков. Учительница в ужасе вопрошает: "Откуда раки?!" "Это не раки, Мариванна, – говорит Вовочка. – Так, мичуринские тараканы..."

Как мы видим, коллективное бессознательное, сопротивляясь гипнотическим чарам истеблишмента, зачастую реагирует на них вполне оправданной демистификацией "законов развития организмов" через анекдотический гротеск.

Примечательно также, что "...нужно не только предвидеть будущее, но и завоевать его." (4, 386) Последнее утверждение, безусловно, является мягким намеком на Всемирную Революцию и *научно* предсказанное построение коммунизма, хотя допускает и более широкую трактовку – мироздание полностью детерминировано, все может быть исчислено и, значит, изменено угодным нам образом. Реки могут быть повернуты вслять, проливы (невесть зачем даже Берингов!) – перегорожены дамбами, над Антарктидой будут возожжены десять термоядерных солнц.

Вне плана социально-политической конъюнктуры с легкостью обнаруживаются примечательные образцы прорицаний и среди западных создателей "фантастикума" науки. Так, Артур Кларк (широко известный в СССР автор научно-фантастической и научно-популярной литературы), приводит любопытный прогноз на ближайшие 140 лет (составлен в 1960 г.). В 1980 г. будет создана ядерная ракета (не с ядерной боеголовкой, а с ядерным двигателем) и осуществлена посадка на планеты, физики откроют гравитационные волны; в 1985 г. биологи создадут искусственный организм (о ужас!); в 1990 г., по Кларку, будет сотворен искусственный разум, а в 1995 г. совершится "передача энергии по радио (?). В 2000 г. человечество намерено колонизовать планеты, в 2030 г. – ошастивить подлунный мир разумными животными, в 2060 г. – разрушить пространство-время (I), в 2090 г. открыть секрет бессмертия, а в 2100 г. – встретиться с инопланетными разумными существами (5, 255). По всей вероятности, последнее событие с точки зрения Кларка должно иметь эсхатологические последствия, ибо на этом его прорицание обрывается. И хотя в этом едва ли есть необходимость, мы не можем удержаться от того, чтобы еще раз не указать на прямую контаминацию с христианством: "История от Кларка" столь же фатальна, как и классическая христианская история. Обе конечны и обе увенчаны драматическим крещендо в финале.

Мифологема 3. Наука — это орден избранных, которые, пройдя многочисленные ступени посвящения (студент — аспирант — кандидат наук — доктор), становятся ревностными блюстителями блага человечества. Кто такой ученый? Ученый — рыцарь (вонпель-идеалист) науки. Советский архетип 50-х годов: седой лысоватый академик в ермолке, первооткрыватель гравитона, уносящийся вместе с молодыми коллегами на построенном по его рецептам звездолете в соседнюю Галактику. Там ему суждено возглавить либо борьбу инопланетных братьев по классу, либо борьбу своих компаньонов с враждебными силами природы (6). Эзотерический Грааль средневекового рыцарского романа — это головоломный гравитон Нового Времени. Рыцарь-храмовник под стенами Иерусалима — ученый у границ Матепланова облака.

А ученый западного либерального общества наших дней? Так ли он далек от советского пропагандистского стандарта? Нет. Он более свободен, независим, дерзок, полнее и откровеннее воплощает тип ницшеанского Сверхчеловека, но хотя бы уже поэтому он столь же мифологичен, как и его советский старший брат. Американский, "голливудский" стереотип 80-90-хх гг.: молодой симпатичный гений в изящных очках (реже без оных). Как правило — компьютерщик ("Independent Day", 1996), довольно часто — археолог ("Indiana Jones"-1, -2, -3, 1987, 1989, 1990 гг. соответственно), иногда — археолог-компьютерщик ("Stargate", 1995). Помимо "омоложенного" варианта, позволяющего использовать гения и в качестве непосредственной ударной силы Добра



(Индиана Джонс в большей мере работает на сюжет кулаками и трофейным "шмайссером", нежели киркой и лопатой – традиционными инструментами археолога), встречается более классический: белый как лунь престарелый физик с явной аллюзией на Эйнштейна ("Back to the Future"-1, -2, -3, 1986, 1988, 1989 гг. соответственно). Отметим, что в последнем случае мы имеем дело с нарочито пародийным образом, но это лишь укрепляет и расцветчивает "фантастику" науки новыми псевдоподлинными красками, ибо подключает к бессознательному восприятию рядового потребителя паттерн приблизительно такой структуры: "Главный герой похож на Эйнштейна" следовательно "Главный герой – Эйнштейн" следовательно "Главный герой – гений" следовательно "Он в состоянии творить чудеса – такие, например, как машина времени".

Таким образом, что же есть наука как не "колдовство, которое действует" (7,386)? Пожалуй, в этой сжатой формуле американскому писателю Курту Воннегуту удалось как нельзя более точно определить сущность современного "фантастического" науки: да, это воистину новая магия, которая, как и магия оккультная (абсурдность и полная "техническая" несостоятельность которой раз и навсегда научно доказана), неподвластна пониманию простых обывателей, но, в отличие от развенчанной магии, вполне функциональна с прагматической точки зрения.

Мифологема 4. Наука знает о нас заведомо больше, чем мы сами, будучи способна проникать наш организм "Х-лучами", рассматривать наши клетки под микроскопом, подвергать нас душеспасительному воздействию психоанализа. (Точно так же христианский бог-всдержитель, бог-творец, бог-судия знает о каждом в буквальном смысле все. Ему ведомы самые потасенные грехи любого человека, ибо он всеведущ. В его руках таинство пришествия человека в мир, ибо он творец всего сущего. Он есть высший гарант спасения человека, ибо он судия.) Вот почему телевизионная реклама "Dirol" – жевательной резинки без сахара – построена в строгом, "научно-деловом" стиле, и научно разъясняет необходимость потребления такового продукта во имя спасения от кариеса. Мы не берем на себя смелость судить об истинности рекламных доводов производителей "Dirol", мы отмечаем лишь симптоматичность подобного подхода к рекламе. Точно так же в Средние Века рыночная ликвидность воды из особого источника, образков святых и многих других целебных товаров повышалась при помощи неоспоримых религиозных аргументов.

Безусловно, мифологемы, которые выявлены нами в данной статье, неравнозначны. Они могут быть переформулированы многими иными способами и отнюдь не исчерпывают всей многогранности и сложности "фантастического" науки. Но некий первичный вывод можно закрепить уже сейчас: наука как "фантастический" эквивалентна религии, также понимаемой как "фантастический".

Возникает вопрос: имеет ли познавательную ценность предложенная нами формула эквивалентности и если да, то в чем она заключается? И, несмотря на то, что исчерпывающий и квалифицированный ответ может быть дан только в рамках отдельной обширной работы, здесь мы выдвинем ряд предварительных гипотез, способных служить отправными точками для последующих исследований.

Как со всей печальной убедительностью демонстрирует нам история Нового Времени и, в особенности, двадцатого столетия, архитектонике общественного сознания (или, выражаясь проще, психологии толпы) имманентно наличие определенной ниши, где всегда должен помещаться тот или иной "фантастический", то есть образование, которое есть одновременно и простая мировоззренческая доктрина, и механизм, позволяющий быстро и "не задумываясь" проводить редукцию новых сведений, поступающих из макро- и микрокосма, к устойчивому "фантастическому".

Вообще, любой "фантастический" есть объект не просто надындивидуальный, но и антииндивидуалистический, ибо он продуцируется социумом (а в подавляющем большинстве не просто социумом, а Государством как наиболее жесткой формой социальной организации) во имя сохранения и оправдания текущего социального status quo. До того момента, пока индивид в рамках социума удовлетворен существующим status

quo, либо чересчур зависим от сладкой лжи "фантастикума" и, соответственно, не имеет достаточной воли к протесту, сложившиеся, "классические" формы господствующей мировоззренческой парадигмы пребывают неизменными. Этому предположению весьма созвучно следующее высказывание К.Г.Юнга: "Церкви защищают традиционные и коллективные убеждения, которые для многих их сторонников строятся уже не на их собственных внутренних ощущениях, а на бездумной вере..." Заметим, что "церкви" (Юнг имеет в виду, разумеется, соответствующие социальные институты различных мировых религий) и есть основные действительные индукторы "фантастикума" религии, точно так же как коррумпированные в широком смысле этого слова сообщества политиков, крупных промышленных и военных боссов, а равно и технократически мыслящих интеллектуалов являются основными создателями "фантастикума" науки даже в не-тоталитарном западном обществе (в то время как для тоталитарных государств ситуация еще прозрачнее).

Но, как пишет Юнг дальше, упомянутая "бездумная вера" "...исчезает, как только (курсив мой - Д.Г.) над ней начинают задумываться." (8, 74) В целом это верно, но следует сделать одну оговорку относительно этого юнгианского "как только". На самом деле развенчание одного "фантастикума" и неизбежная (или по крайней мере кажущаяся неизбежной) подмена его другим, занимает отнюдь не один год и даже не одно столетие. Другой вопрос, что "начало конца" любого "фантастикума" действительно приходится на тот самый момент, когда над ним начинают задумываться. И не просто задумываться, а развенчивать словом или действием. Когда это происходит, устоявшийся истеблишмент, чье "качество жизни", а в критические моменты и само существование напрямую связаны с порожденным и подпитываемым им "фантастиком", начинает борьбу против инакомыслящих, которая усиливается по мере увеличения опасности со стороны инакомыслия. В Средние Века католическое христианство получило первый серьезный вызов со стороны различных еретических учений, первым из которых было учение катаров, развенчивающее, по существу, всю базу "фантастикума" религии времен Высокого Средневековья. И несмотря на то, что к середине XIII в. при помощи экстренных мер, предпринятых папством (первой в ряду которых следует указать создание инквизиции), ересь катаров (особо распространенная в Южной Франции и именуемая также альбигойской) была уничтожена, распад "фантастикума" религии начался и он был необратим. Потом наука, унаследовав властные функции от развенчанной религии, создала свой устойчивый "фантастичек". Причем - и здесь мы подходим к главному выводу этой статьи - *если внутри самой науки сейчас наконец частично осознана необходимость отказа от рационалистических догм, перехода от механицизма к холизму, безусловного подчинения научной практики гуманистическим, духовным императивам, то "фантастичек" науки, по большому счету, не претерпел никаких существенных изменений.* Таким образом, все развитые общества по-прежнему находятся во власти иллюзий. Где же новые еретики, существует ли и чем занята новая инквизиция и является ли "фантастичек" доминирующей мировоззренческой доктрины *неотъемлемым* условием массовой перцепции как таковой или же возможно духовное, благополучное и притом устойчивое общество без лжи?

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Шарден, Тейлор де. Феномен христианства // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М., 1990.
2. Шпренгер Я., Инститорис Г., Молот ведьм (предисловие С.Позинского). - М., 1992.
3. Чехов А.П. Собрание сочинений в 12-ти т.т. - М., 1954. - т.1.
4. Краткий философский словарь. - М., 1954.
5. Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум. - М., 1965.
6. Колпаков А. Гриада. - М., 1960.
7. Воннегут К. Колыбель для кошки. - Минск, 1988.
8. Юнг К.Г., Синхроничность. - М., 1997.

## ПРАЗДНИЧНЫЙ КАЛЕНДАРЬ: СЛОЖНОСТИ РЕКОНСТРУКЦИИ.

**Т**езис о генетической связи драматического искусства с дионисийским культом уже стал своего рода "обязательной фигурой" специальных трудов по истории театра. Хотя правильнее, очевидно, говорить о связи с культом бога "виноградной лозы" феномена собственно театрального действия. Ибо понятие драматического вмещает в себя и представления о его так называемых "дотеатральных" формах. А в качестве последних вся гамма известных исследователям компонентов отправления дионисийского культа может вполне причисляться к области драматического. Иными словами, в цепи дифференциации и генерирования, последовательного продуцирования все новых и новых специализированных форм широко понятой драматической традиции все зрелищные акции отправления культа Диониса оказываются явлениями, предшествующими сложению непосредственно театральных – в их древнегреческом, античном варианте. В этом случае широко понимаемое нами драматическое творчество, драматическая традиция в известном смысле будут выступать как синонимы понятию глобальной праздничной культуры...

Вполне обыден в своей постановке, общепризнанно значим и важен, но, в то же время, – как представляется, – недостаточно прояснен и, вероятно, недостаточно изучен вопрос контекстуально-хронологических параллелей в праздничных традициях античности и средневековья. И эта проблема отмечена особой непростотой. Однако, обо всем по порядку...

Итак, полагается неоспоримым, что в Древней Греции Дионису посвящалось несколько "официальных" праздничных дат. Причем, не "плавающих", а имевших вполне определенные календарные "координаты", иными словами, повторявшихся с установленной периодичностью.

Но, во-первых, древние греки не знали действительно унифицированного календаря.

Во-вторых, исследователи существенно расходятся, конкретизируя календарные "адреса" посвященных Дионису (равно как и иным богам) празднеств (и из-за несовершенств "эллинского" времячисления, и из-за неточности, а порой просто неразработанности процедур перевода греческих дат в нашу "временную" систему).

И, в-третьих, в ученых трудах предлагаются порой версии одного и того же античного праздника, весьма подчас различающиеся.

Итак, А.Ф.Лосев упоминает о трех празднествах, посвященных Дионису в Аттике (главный город – Афины) – Великие, или Городские, Дионисии, так называемые Ленеи и Малые, или Сельские, Дионисии<sup>1</sup>.

Авторский коллектив фундаментального немецкого "Словаря античности" 9-е изд. – 1987, рус. пер. – 1989) связывает с Дионисом в Аттике "дионисии (Городские и Сельские – С.Е.), ленеи, анфестерии"<sup>2</sup>.

По поводу Великих (или Городских) Дионисий немецкие антиковеды сообщают: были утверждены при Писистрате (VI в. до н.э.) и праздновались в течение пяти дней<sup>3</sup>...

Отнюдь не задаваясь, без преувеличения, очевидно недостижимой целью статистически полного анализа хронологических расхождений в описаниях праздничных традиций античности, накопившихся в соответствующей литературе, лишь проиллюстрируем бесспорность их очевидности несколькими примерами.

Так, А.Ф.Лосев датирует Великие Дионисии мартом-апрелем<sup>4</sup>, авторский коллектив упомянутого "Словаря античности" – февралем-мартом<sup>5</sup>. Максимальный разрыв в датировках, таким образом, составляет порядка... трех месяцев. Лосевская датировка Малых Дионисий – декабрь-январь<sup>6</sup>, известного современного специалиста по исторической хронологии И.А.Климишина – февраль<sup>7</sup>, а немецкого "Словаря античности" –



(со ссылкой на "первоначальные" традиции празднования) – ноябрь-декабрь<sup>8</sup>. Тем самым, в этом втором случае амплитуда расхождений колеблется от одного до четырех месяцев, что угрожает потерей сезонной ориентации. Что до Ленией, их А.Ф.Посев относит к январю-февралю<sup>9</sup>, "Словарь античности" – именует менее определенно – "зимним праздником"<sup>10</sup>...

Столь существенные "накладки", как уже отмечалось, спровоцированы прежде всего календарем древних эллинов.

Еще в IX веке до новой эры античные греки, согласно И.А.Климишину и ряду иных исследователей, "знали, как в ритме со сменой сезонов изменяется вид звездного неба. Эту (смену)... использовали в быту как своеобразный солнечный календарь. Сказанное подтверждается советами, которые поэт Гесиод (VIII в. до н.э.) давал сельским труженикам: "Начинай жатву, когда Плеяды восходят, а пахоту, когда собираются заходить... Через пятьдесят дней после солнцеворота можно везти товары морем на продажу... С заходом Ориона и Плеяд год завершен"<sup>11</sup>.

В деловой и общественной жизни, – указывает Климишин, – древние жители Эллады руководствовались указаниями "лунно-солнечных календарей"<sup>12</sup>. Согласно некоторым данным, поначалу свой год они начинали "около зимнего солнцестояния (по современному календарю приходящегося на 21-22 декабря – С.Е.)", но затем начало года "было перенесено на летнее солнцестояние (для нас это означает 21-22 июня – С.Е.)"<sup>13</sup>.

Календарный древнегреческий год состоял из 12 месяцев. По свидетельству Геродота, идущему от V века до н.э., греки обыденным порядком – для коррекции своего календаря – дополнительно вставляли в каждый второй или третий год... целый месяц "ради (соответствия) времен года"<sup>14</sup>.

В итоге с 86 года до н.э. (означенного окончательной утратой греческой независимости) начало древнеэллинского года стало и вовсе "плавающим" по отношению к месяцам несколько позднее принятого так называемого юлианского календаря (введен в 45 году до н.э.<sup>15</sup>). Около 73 года нашей эры оно пришлось на 1 августа (по юлианскому календарю), около 235-го – на 1 сентября, 392-го – на 1 октября, 554-го – на 1 ноября, 711-го – на 1 декабря... Наконец, 1344-го – на 1 апреля<sup>16</sup>.

К тому же, как пишет Климишин, "между отдельными (относящимися к различным полисам Древней Греции – С.Е.) календарями не было согласия в счете дней в месяцах...": "десятый день месяца у коринфян соответствовал пятому дню у афинян и восьмому по какому-то другому календарю"<sup>17</sup>.

В итоге еще Д.Лсбедев в 1914 году констатировал, что даже в период с IV по I вв. до н.э. "афинский календарь... подвергался таким колебаниям, что в настоящее время, по-видимому, нет даже возможности установить истинный ход афинского времясчисления в III-I вв. до р.Х."<sup>18</sup>

Полон пессимизма и наш современник, известный американский специалист "хронологист" Э.Бикерман, писавший "...Сопоставить афинскую дату с юлианской можно лишь в исключительных случаях"<sup>19</sup>.

Не лучше обстоит дело, однако, и с римским календарем даже в I веке до новой эры. Характеризуя эту стадию его развития, Бикерман резюмировал, что календарь Древнего Рима не совпадал ни с движением Солнца, ни с фазами Луны, а "скорее полностью блуждал наугад..." В общем, времясчисление оказывалось настолько несовершенным, что праздники жатвы древним римлянам приходилось отмечать посреди зимы...<sup>20</sup>

К моменту юлианской реформы, как отмечает И.А.Климишин, календарь Древнего Рима (и связанные с ним праздники) ушел "вперед от смены времен года на 90 дней"<sup>21</sup>.

При этом нам не следует забывать о естественном несовпадении хронологии сезонных смещений, традиционных для наших климатических условий и обыденно соотносимых с Грецией и Древним Римом. Так, "начала многих полевых работ (в Древнем Риме)... связывали... с... теплым западным ветром (фавонием – С.Е.), который на-

чинает дуть в феврале (3-4 февраля по современному календарю)<sup>22</sup>. Так что Плиний, например, соотносил начало весны в Риме именно в фавонием<sup>23</sup>. Впрочем, римское название апреля – “априлис” – происходит от латинского слова, означающего “раскрывать”, что обычно объясняют происходящим именно в этом месяце “раскрытием” почек на деревьях...<sup>24</sup>

Поскольку Дионис, он же Вакх (или, – подразумевая его древнеримского “дублера”, – Бахус), согласно мифологии древних греков, – “бог плодоносящих сил земли, растительности”, а также “виноградарства, виноделия”<sup>25</sup>, полагаем, что с его “персональным” праздничным календарем следует соотносить и праздновавшийся 7-го числа в месяце Пнанеспсионе (октябре) “праздник виноградных гроздьев”, о котором не упоминают ни А.Ф.Посев, ни авторитетный немецкий “Словарь античности” (в силу понятной краткости свойственного им изложения), но о котором сообщает в своей монографии “Календарь и хронология” И.А.Климишин...<sup>26</sup>

Знал культ Диониса и совершенно особенные формы. “В Афинах, – пишет А.Ф.Посев, – устраивались торжественные процессии в честь Диониса и разыгрывался священный брак бога с супругой архонта басилевса”<sup>27</sup>. Что касается непосредственно “фабульной” стороны Великих Дионисий, то они, – согласно тому же Посеву, – подразумевали “торжественные процессии в честь бога, состязания трагических и комических поэтов, выступления хоров, исполнявших дифирамбы. Ленеи знаменовались представлением новых комедий. А сохранявшие “пережитки аграрной магии” Малые Дионисии были сопряжены также с исполнением новых драм, однако, уже показывавшихся перед этим горожанам...<sup>28</sup>.

Наш интерес к дионисийской праздничной традиции обусловлен тем, что – давно замечено исследователями – “древний античный календарь праздников подвергся впоследствии сильной христианизации” и “античные ритуалы продолжили свое существование в церковных”<sup>29</sup>. Иными словами, особая цель данной публикации – возможно определеннее указать на проблему филиации (экстраполяции) праздничной традиции античности относительно традиций средневековой праздничности.

Главным стимулом обращения к этой проблеме служит убежденность, что до настоящего времени в специальной литературе еще не получила однозначной апробации мысль о фундаментальнейших античных основах известных нам празднеств постантичной эпохи. Причем фундаментальных не лишь в плане своего существенного влияния на формы праздничного увеселения средневековья (и последующего времени), но и в плане широты и массивности того “конгломерата” праздничного опыта античности, который был “транслирован” в последующие эпохи.

Уточним последнее положение: мы полагаем, что следует говорить не столько о влиянии отдельно взятых конкретных праздников древности (например, сатурналий, праздника Сола Непобедимого и т.п.), соответственно, на отдельно взятые праздники послеантичного времени (в частности, на средневековые карнавалы, Рождество Христова и т.д.), а о влиянии, если можно так выразиться, всей праздничной парадигмы античного мира на праздничную культуру последующих эпох.

К сожалению, именно уже отмеченное отсутствие полноты представлений о действительном “календарном” цикле дионисийских празднеств и иных известных античности в приложении к ныне принятой системе времясчисления не позволяет уповать на однозначность результатов в попытках соотнести общую хронологию досредневековой праздничности с общей же хронологией праздничности постантичной...

При этом, – чтобы не быть неверно понятыми, – подчеркнем: нами не подразумевается праздничная культура античности в качестве продукта античности как таковой: придерживаемся убеждения, что античное понимание праздника и античные праздничные традиции, в свою очередь, в весьма важной степени – результат развития человеческой культуры на существенно более ранних витках становления цивилизации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup>Посев А.Ф. Дионис // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. – 2-е изд. – Т.1. – М., 1991. – С.381.
- <sup>2</sup>Словарь античности / Редакция: В.И. Кузищин и др. – М., 1989. – С.184.
- <sup>3</sup>Там же. – С.185.
- <sup>4</sup>Посев А.Ф. Дионис... – С.380.
- <sup>5</sup>Словарь античности... – С.185.
- <sup>6</sup>Посев А.Ф. Дионис... – С.381.
- <sup>7</sup>Климишин И.А. Календарь и хронология. – 2-е изд., перераб. и доп. – М., 1985. – С.123-124.
- <sup>8</sup>Словарь античности... – С.185.
- <sup>9</sup>Посев А.Ф. Дионис... – С.381.
- <sup>10</sup>Словарь античности... – С.312.
- <sup>11</sup>Климишин И.А. Указ. соч. – С.121.
- <sup>12</sup>Там же. – С.122.
- <sup>13</sup>Там же. – С.124.
- <sup>14</sup>Там же. – С.125.
- <sup>15</sup>Там же. – С.206-207.
- <sup>16</sup>Там же. – С.132-133.
- <sup>17</sup>Там же. – С.126.
- <sup>18</sup>Там же. – С.131.
- <sup>19</sup>Там же. – С.132.
- <sup>20</sup>Там же. – С.205.
- <sup>21</sup>Там же. – С.206.
- <sup>22</sup>Там же. – С.195.
- <sup>23</sup>Там же.
- <sup>24</sup>Там же. – С.197.
- <sup>25</sup>Посев А.Ф. Дионис... – С.380.
- <sup>26</sup>Климишин И.А. Указ. соч. – С.123.
- <sup>27</sup>Посев А.Ф. Дионис... – С.381.
- <sup>28</sup>Там же.
- <sup>29</sup>Словарь античности... – С.455.



## ПРОБЛЕМА ПЕРСОНАЛЬНОГО СМЫСЛА И ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ АВТОБИОГРАФИИ Н. БЕРДЯЕВА

Нашей задачей является поиск особых способов смыслообразования на основании персонального опыта, который Н. Бердяев демонстрирует в особой форме "истории духа", или философской автобиографии. Уже традиционным считается отнесение бердяевского "Самопознания", "Смысла истории" и других работ к общему для русской философии направлению религиозно ориентированной мысли. И при этом всё же остаётся множество аспектов, относящихся способов философствования, плоскость рассмотрения и интенциональность этих идей к гуманитарному познанию (я имею в виду прежде всего экзистенциальный аспект, хотя он и не единственный). Поэтому целесообразным будет в дальнейшем по мере возможности различать религиозные и гуманитарные мотивы в том, каким способом постигается и творится по Бердяеву "смысл жизни". А в гуманитарной плоскости прежде всего акцентировать внимание на герменевтических идеях Н. Бердяева.

При первом приближении к "Самопознанию" возникает некая терминологическая трудность при попытке включения этой поздней работы Бердяева в ряд герменевтических исследований. Понятие "самопознание" вызывает одновременно различные, подчас конфликтные значения, на базе которых в своё время, а именно, в начале XX столетия, возникло множество разноречивых откликов на всё его творчество в целом (1).

Прежде всего само-познание ориентировано у Бердяева на репрезентацию собственной **точки зрения**, которая формируется путём осознания **смысла жизни**. Категория смысла выступает неизменной константой любых рассуждений. Однако на этом пути самопознания, а по сути, постижения/понимания персонального смысла жизни, Бердяев использует **апофатический** метод. А именно, метод отрицания неприемлемых для его экзистенции смыслов. Здесь смысл понимается как духовная сущность человеческого бытия, которая определяется посредством категории **свободы**. Однако апофатическое отрицание бытия, понимаемого как закон существования (причём закон в его социально-детерминированном значении), ставит персональную точку зрения в ситуацию "одиночества" и "борения". И поэтому, хотя у Бердяева смыслом пронизано практически всё ("смысл творчества", "смысл истории", и т.д.), но этот смысл в духовном контексте остаётся одинокой точкой зрения, чистой свободой, полученной путём отрицания. Здесь путь самопознания (самопонимания) продуктивен лишь в интроспективном движении, тогда как в обратном движении (от интроспекции к коммуникации) эта точка зрения открывает лишь свою оригинальность в одиноком существовании, которое заблокировано апофатикой от любой коммуникации. Это ощущение особенно усиливается за счёт мистического оттенка философствования Бердяева. Это означает, в свою очередь, что интроспективное движение необратимо, т.к. оно направлено от реальности объективной, "неистинной", к "истинной реальности духа".

Однако метод репрезентации "точки зрения" даёт в результате особую форму философской автобиографии, в которой **"ослаблен именно автобиографический (и вообще мемуарный) элемент"** (2; Вступ. ст. А.В.Вадимова). Речь идёт о сосредоточении смыслов, благодаря которым человек понимает себя в особом пространстве **"персональной онтологии"**, которая так и остаётся в конечном счёте тайной для самого человека, а значит тайной является тот единственный смысл, который сокрыт в понятии "свободы духа". Апофатический путь, конституированный сменой борьбы и одиночества, есть путь к этой тайне свободы. Таким образом, то, что номинально представляет любую "нормальную" автобиографию (т.е. цепочку фактов и событий, расположенных в пространстве и времени), на самом деле не представляет настоящей теоретической ценности, а лишь является материалом для создания персональной онтологии свобод-

ного духа. Отсюда может быть оправдана и показная нелогичность и недостаточная аргументированность "Самопознания" Бердяева.

Бердяев, в отличие от Дильтея, не ставит вопрос о восстановлении забытых фактов ради домысливания автобиографии и вследствие этой работы – создания мифа личности (в данном случае самопознания этой личностью является сам Бердяев). С какой бы точки автобиографии он не начал размышление, он приходит к одному и тому же "ядру" – понятию духовной свободы. Если условно воспользоваться известным в герменевтике термином "мнимый круг" (или "герменевтический круг", а в дальнейшем у Гадамера – "горизонт понимания"), то у Бердяева путь самопознания на базе философской автобиографии происходит не "по кругу", т.е. не с ясным ощущением границ как возможного уровня понимания, а от границ к центру, т.е. "по диаметру". Это иное движение продиктовано прежде всего интенцией отыскания такого "центра". И в данном случае эта интенция будет религиозно-этического характера. А во-вторых, это движение также будет способом испытания границ, но на иных основаниях. Если в центре круга находится некая таинственная точка, то все по-граничные события будут освящены этой тайной, что и имеет место у Бердяева.

Персональный центр, однако, не является центром Эго. И Бердяев неоднократно подчёркивает то, что он не является эго-центриком. Напротив, этот центр является единственным местом, где происходит персоналистическое приобщение к мистической сфере бытия. Этот центр – духовно-мистический, а не психологический. Поэтому открытие в себе иного не означает потери свободы и забвение разума ради доразумной/неразумной жизни, а открытие духовного центра, содержащего в себе свободу. Правда, непонятым остаётся субстанциальная основа данного топоса свободы. И это роднит бердяевский вариант автобиографии с исповедью Бл. Августина. Однако эти авторы всё же значительно отличаются друг от друга. Исповедь Августина можно отнести к религиозному типу автобиографии, а Бердяев называет собственную автобиографическую историю философской. И действительно, путь духовной свободы раскрывается не посредством экзегетического письма, а с помощью описания становления философского мировоззрения. В этом смысле автобиографический метод Бердяева не повторяет ни один из известных в истории философии методов описания личной истории – дневника Амасия, "Journal" А. Жида, исповеди Бл. Августина или Ж. Ж. Руссо, "Былое и думы" Герцена и других.

Априорным в движении к духовному центру было для Бердяева утверждение об активном отношении к истории: "Воспоминание о прошлом никогда не может быть пассивным, не может быть точным воспроизведением и вызывает к себе подозрительное отношение. Память активна, в ней есть творческий, преобразующий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания" (2; 7). По Бердяеву, память сама совершает отбор необходимой информации. Она может действовать в нарушение существующих норм объективной передачи информации, т.е. именно память находит те "экзистенциальные следы" в автобиографии, которые автоматически будут оценены как значимые и будут подвергнуты истолкованию. Такая работа памяти уже была описана В. Дильтеем. Однако, у Дильтея шла речь об отношении автор – интерпретатор, тогда как Бердяев сам пишет свою автобиографию и ведёт с собой внутренний диалог. И в этом особом интроспективном диалоге обнаруживаются такого рода предпочтения, или производится отбор, который был совершён человеческой памятью независимо от воли и рефлексии, т.е. бесконтрольно. Чередование памяти и забвения конституирует личную историю. Поэтому дальнейшее "додумывание" не есть выдумка, а есть работа философа как "осмысливание себя самого и своей жизни".

Ценным для Бердяева является не столько ретроспективное понимание событий, т.е. не столько память о прошлом, а "творческий акт, совершаемый в мгновении настоящего. Ценность этого акта определяется тем, насколько он возвышается над временем, приобщается ко времени экзистенциальному, то есть к вечности. Победа над смертоносным временем всегда была основным мотивом моей жизни" (2; 8). Память здесь как-бы преодолевает смерть. По сути, это та проблема, которая роднит Бер-

дяева с Хайдеггером, хотя как последовательный апофатически мыслящий философ, он не причислял себя и к хайдеггерianцам. У Хайдеггера он не мог принять объективного характера его онтологического учения. Оно противоречило персоналистическому пафосу, на котором был основан экзистенциализм Бердяева. Ведь в конечном итоге "дело идёт о самопознании и потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу" ( 2; 8).

( Продолжение следует)

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн.1/ Сост, вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1994 – 573 с. – ( Русский путь, т.1)
2. Н. А. Бердяев. Самопознание (Опыт философской автобиографии) – М.: Книга, 1991. – 446 с.



## "Вечные странники" в культурном сознании России

**П**режде чем выкристаллизоваться в несомненную соотнесенность типа странника со всей передовой и революционной интеллигенцией, отмеченную Н.А. Бердяевым в "Русской идее" (1946) (2, 217-218), корреляция и взаимоналожение духовных устремлений, философских потенций была неоднократно выявлена и подтверждена в литературном процессе русской литературы XIX-начала XX вв. и его философских интерпретациях.

Среди ярчайших проявлений данного культурологического ряда, необходимо, безусловно, назвать знаменитую речь Достоевского о Пушкине 8 июня 1880г., трехтомную "Историю русской интеллигенции" (1906-1911) Д.Н. Овсяннико-Куликовского, "Вехи (Сборник статей о русской интеллигенции)", вышедший в марте 1909г., картины М.В. Нестерова 1890-1910гг.

Характерно в этом смысле само разграничение и переосмысление понятий странничества/скитальчества в русской культуре исследуемого периода. Для начала XIX века характерно романтическое "скитальчество", вписывающее литературного героя в парадигму "неуспокоенности", но и одновременно "бес-приютности", "бес-цельности" его существования, бунтарства и роковой отторгнутости от высшей религиозной цели. Генетической основой таких представлений является байронически переосмысленный архетипический сюжет Агасфера, Вечного Жиды, репрезентирующий западный тип мышления. Сам этот сюжет, как известно, был радикально переосмыслен и именно в таком виде стал представлять традицию.

"Немецкая редакция народной книги (1602) является главным источником позднейших литературных обработок сюжета. Основная схема легенды в ней несколько изменена: Агасфер оказывается сапожником по ремеслу, жившим в Иерусалиме. Спаситель, шествуя на Голгофу, остановился около дома Агасфера, чтобы перевести дух, но последний грубо с ним обошелся и не хотел дозволить, чтобы Христос приблизился к его жилищу. "Я остановлюсь и отдохну, – молвил Христос, – а ты пойдешь". Действительно, Агасфер тотчас же отправился в путь и с той поры скитается безостановочно..." (12, 168).

В существовавших в XVIII-XIX веках литературных обработках легенды у Гете, Шлегеля, Шелли, Жуковского, Эжена Сю и т.д., сопрягаясь с чертами романтического героя, персонажи агасферовского типа на какое-то время становятся продуктивной моделью развития европейской литературы (первая треть XIX века). Без сравнения с ними невозможна идентификация и самоидентификация литературного героя и культурной модели интеллигента (вспомним попытку определения личности Евгения Онегина посредством сравнения с Чайльд-Гарольдом и Мельмотом Скитальцем).

Показательна подтверждаемая переводческой практикой в отношении романа Ч.Р. Метьюрина "Melmoth the Wanderer" (1820) укорененность "скитальчества" в смысловом поле русской культуры этого периода. Как отмечает М.П. Алексеев в комментарии к новому изданию романа (1983), "на самом деле он (роман) был издан в 1833г. под заглавием "Мельмот Скиталец". На память об этом переводе мы оставляем это название, хотя правильное было бы перевести "Мельмот Странник". Отметим здесь, что такое решение представляется нам правильным, так как русский перевод "Мельмота Скитальца" 1833г. получил в России широкую популярность и навсегда утвердил это заглавие в сознании русских читателей, сделавшись даже донныне употребляемым крылатым выражением в обиходной русской речи. На этом основании мы и в настоящем издании оставляем заглавие, укоренившееся в русской литературной практике более ста лет тому назад" (1, 560 – выделено нами).

Сами писатели отчетливо осознавали дискурс "скитальчества" в соотношении с героями своих произведений. Так, в романе "Рудин" (1856) Иван Сергеевич Тургенев

вкладывает в уста Лежнева следующее замечание о предназначении и жизненном пути Рудина: "Каждый остается тем, чем сделала его природа, и больше требовать от него нельзя! Ты назвал себя Вечным жидом... А почему ты знаешь, может быть, тебе и следует так вечно странствовать, может быть, ты исполняешь этим высшее, для тебя самого неизвестное назначение: народная мудрость гласит не даром, что все мы под богом ходим..." (11, 145).

А заканчивается роман на высокой эмоциональной ноте сочувствия современникам Тургенева рудинского типа: "Наступила долгая, осенняя ночь. Хорошо тому, кто в такие ночи сидит под кровом дома, у кого есть теплый уголок... И да поможет господь всем бесприютным скитальцам!" (11, 145).

Внутреннее, "духовное скитальчество", столь характерное для самоосознания человечества в XX веке (включая постмодернизм) имеет свои истоки в самоопределении бытия интеллигенции века XIX. Рудин произносит выразительную мировоззренческую формулировку, характерную для таких людей: "Маялся я много, скитался не одним телом – душой скитался" (11, 135).

Таким образом, отнюдь не случайно возникновение в пушкинской речи Достоевского интерпретации типа "русского скитальца" при анализе образа Алеко. "Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей Русской земле, поселившийся. Эти русские бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество и еще долго, кажется, не исчезнут" (6, 302). Проводимое соотношение типа "скитальца в родной земле" со всеми "лишними людьми" позволяет Достоевскому выявить общее ядро их воззрений, выразившееся в стремлении к "счастью не только для себя самого, но и к счастью всемирному" (6, 302). Это же стремление определяет направленность революционной интеллигенции, является общей характеристикой русского человека, который "зародился как раз в начале второго столетия после великой Петровской реформы, в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы" (6, 303).

Вся речь Достоевского построена на горьком сознании того, что интеллигенция еще "не вышла на спасительную дорогу смиренного общения с народом" (6, 304), на выдвижении указанной цели в качестве первоочередной задачи русского общества.

Иными словами, несмотря на воплощенные в произведениях литературы образы народных странников, своим способом бытия в мире вскрывающих своеобразный идеал мироповедения (наиболее ярко проявившийся в некрасовском "Власе", "Очарованном страннике" Лескова и Макаре Долгоруком из "Подростка" Достоевского), существовал казавшийся непреодолимым ментальностный разрыв. Он закрепился в языке культуры в виде бинарной оппозиции скитальчество/странничество, первая часть которой продуцировала смыслы "интеллигенция", "бес-цельность", "бездомность/неукорененность", "культура/западничество"; вторая же имела интенциональную направленность на "народ", "устремленность к Богу, к Граду Грядущему", "патриархальность/почвенность", "природность/славянофильство (восточность)".

Для Д.Н. Овсяннико-Куликовского в "Истории русской интеллигенции" (1906-1911) "душевное скитальчество" (8, 8) становится одной из определяющих черт "психологической истории нашей интеллигенции" (8, 10). В целом здесь еще работает модель противопоставления, и по психологической характеристике тип русского интеллигента можно представить в виде двух основных его разновидностей: "вечного странника" (Чацкий, Онегин, Печорин и т.д.) и обломовского типа, описываемого в категориях "физической и психической бездеятельности", "восточной косности".

По характеристике Овсяннико-Куликовского, "весь ряд – Чацкий, Онегин, Печорин, Бельтов, Рудин, Лаврецкий – характеризуются между прочим тем, что все они – "вечные странники" в прямом и переносном, психологическом смысле, вечно ищущие и не находящие "душевного пристанища", одинокие скитальцы в юдоли дореформенной русской жизни" (8, 215-216).

Осуществляемое исследователем сведение литературных героев к законченным, неподвижным ампуа воздвигает непроницаемую перегородку между двумя указанными

ми разновидностями типа и несколько подрывает саму методологию, нацеленную на объективность психологического описания. Однако в ряде случаев сама логика исследования приводит к необходимой диалектичности. Особенно ярко это проявлено на примере гоголевского героя Тентетникова, не поддающегося, выскальзывающего из рамок предопределенной, априорной отнесенности, а также самой личности Гоголя.

Уже отмеченное и охарактеризованное нами "духовное странничество" Гоголя (4, 29) занимает едва ли не определяющее место в психологическом истолковании Овсяннико-Куликовским неортодоксальной религиозности писателя, близкой осмыслению народного типа странника, что само по себе является шагом вперед в культурологическом анализе реалий русской общественной жизни XIX века. "Странствования" упоминаются (в письмах Гоголя) рядом с "удинением", "отлучением от мира", самоуглублением, молитвами. По-видимому, "в дороге", отвлекаясь от рассеяния будней, от "дрязга жизни", он "собирал" свою душу, – и она настраивалась не только на высокопоэтический, но и на высокорелигиозный лад. Гоголь-непоседа, Гоголь-странствующий поэт, в то же время был и своеобразным религиозным странником, и, при все усиливающейся склонности к крайней мистике, он уже готов был превратиться в настоящего паломника. Его путешествие в Палестину было именно паломничеством в тесном смысле слова..." (7, 366 – выделено Овсяннико-Куликовским).

Следующим этапом своеобразной "деконструкции" скитальчества/странничества становится возникающее с 80-х годов XIX века, связанное с самоопределением философского развития, появлением оригинальной философской мысли и вычленением самого образа "философа" в культурном контексте эпохи сближение типов странника и философа, не только учением, но и всей жизнью обосновывающими некие всеобщезначимые истины (на фоне прецедента органично вписавшегося в восточнославянскую культуру философа-странника Григория Саввича Сковороды).

Для конца XIX века таким "философом-странником" стал, несомненно, Владимир Соловьев. Сам он сознавал себя таким странником, в "Трех встречах", описывая поиски откровения, сравнивал себя с некрасовским Власом (9, 103). В рамках этой же парадигмы воспринимали его личность и учение современники. Так, известный философ кн. Е. Трубецкой писал: "Своим духовным и, пожалуй, даже физическим обликом Вл. Соловьев напоминал тот созданный бродячей Русью тип странника, который ищет вышнего Иерусалима, а потому странствует по всему необъятному простору земли, чтит и посещает все святыни, но не останавливается ни в какой здешней обители. В такой жизни материальные заботы не занимают места: у странников они олицетворяются всего только небольшой котомкой за плечами" (10, 96).

То же соединение, двугранность и двусидность философии и религиозности как двух способов постижения трансцендентной истины – в неразрывной связи с думами о судьбах России на фоне ее величественно-строгой природы – составляет замысел картины М.В. Нестерова "Философы". Здесь уже нет никакой пропасти между персонажами, оба они идеализированно-вневременны, оба являются равновеликими духовными вершинами тысячелетней русской культуры.

В картинах "Святая Русь", "На Руси" органично соседствуют репрезентирующие культурное поле все представители духовно пробужденного, творческого, творящего начала. В первоначальном замысле полотна "На Руси" соседствовали Христос и "русский мальчик", Алеша Карамазов и некрасовский странник Влас, сам Достоевский, Владимир Соловьев и Лев Толстой, лишь вместе составляющие русский народ. Сам Нестеров говорил о своей картине: "Народу много, народ всякий, и получше и похуже; все заняты своим делом – верой! Все верят от души и искренне, каждый по мере своего разума. И никого не обвинишь, что де плохо верит, – верит всяк, как умеет" (5, 119-120).

Культурологические работы, статьи и стихотворения Андрея Белого и Александра Блока, роман Белого "Серебряный голубь" (1910) также свидетельствуют скорее не о смещении акцента ко второму, ранее менее смыслопорождающему члену оппозиции скитальчество/странничество, а о приращении, обогащении смыслов, о склады-



вающейся на рубеже веков целостности культурного сознания интеллигенции. Теперь для нее уже невозможно осознавать свое место в мире вне природно-пространственного ареала, то развертывающегося в бесконечную даль, родственную стихийной глубине и без-размерности русской души, то сворачивающегося в сакральное пространство (место религиозной экзальтации), где осуществляется прорыв трансцендентного, Божества, находящий отклик в сокровенной глубине сердца истинно верующего, разрушающий вненравственную имманентность бытия человека "в мире сем".

Сборник "Вехи" продолжил традицию восприятия русской революционной интеллигенции в русле высших духовных устремлений, близких восприятию странничества. Вскрытые глубинные основания мировоззрения и мироощущения интеллигенции почти тождественны религиозному странничеству в своей эсхатологичности, неприятии мира земных ценностей. Как писал С.Н. Булгаков в статье "Геронизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции)", "известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества – если не от греха, то от страданий – составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции... В этом стремлении к Грядущему Граду, в сравнении с которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности" (3, 36).

Несколько позже сходная оценка позволила Н.А. Бердяеву в работе "Судьба России" (1918), описывая полярные свойства русской души, наконец, высказать, закрепить в культурном сознании подспудно существовавшую на протяжении более столетия взаимосвязь, общее ядро понятий "странничества" и "интеллигенции" вне их конкретных, эмпирических проявлений. Отсюда и подчеркиваемое "духовное странничество" великих русских писателей, собственно творцов культуры, неустанно отправляющихся в странствование по пространствам духа и чужих культур, чтобы создать свою.

Итак, в нашем анализе динамики оппозиции скитальчество/странничество мы видим несомненную соотнесенность ее на протяжении XIX-начала XX веков с осознанием интеллигенцией своего места и роли в русской культуре. Это позволяет говорить о "странничестве" не только как о несотъемлемом духовном элементе народно-крестьянского мира, но и о качественном распространении категории, теперь уже привлекающейся для анализа и описания духовных процессов интеллигенции. Осмысление "странничества", как было показано, проходило с сохранением всего предшествующего смыслового поля, что обогащало и вырабатывало специфику культуры, прослеживаемую вплоть до современности, ставшую некой априорной аксиоматической подосновой культурологического и философского анализа XX столетия.

#### Список литературы:

1. Алексеев М.П. Ч.Р. Метьюрин и его "Мельмот Скиталец" // Метьюрин Ч.Р. Мельмот Скиталец. – М.: Наука, 1983. – с. 531-639.
2. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – с. 43-271.
3. Булгаков С.Н. Геронизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – с. 31-72.
4. Варыпаев А.М. Духовное странничество Николая Гоголя // Вестник ХДУ № 400. – с. 26-31.
5. Гунн Г.П. Очарованная Русь. – М.: Искусство, 1990. – 288 с.
6. Достоевский Ф.М. О русской литературе. – М.: Современник, 1987. – 399 с.
7. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Литературно-критические работы. В 2-х т. – Т.1. Статьи по теории литературы. – М.: Худож. лит., 1989. – 542 с.

8. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Литературно-критические работы. В 2-х т. – Т.2. Из "Истории русской интеллигенции". – М.: Худож. лит., 1989. – 526 с.
9. Стародубцева Л.В. Скитальцы и странники // Вторая навигация (Альманах). – Харьков: Ксилон, 1997. – с. 94-114.
10. Трубецкой Е. Личность В.С. Соловьева // Сборник статей о В.Соловьеве. – Брюссель, 1994. – с. 78-99.
11. Тургенев И.С. Избранное. – К.: Веселка, 1983. – 448 с.
12. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Спб., 1892. – Т. VIIa. – с.163-168.

## КОММУНИКАТИВНАЯ СПЕЦИФИКА ТЕАТРАЛЬНОГО ДЕЙСТВА КАК СОЦИО-КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА

**В**озможность рассмотрения внутренних связей и взаимовлияний всех основных характеристик театрального действия можно найти, исследуя способ их функционирования, т.е. рассматривая театральное действие как коммуникативную систему.

Театральное действие – одно из древнейших форм культуры эмоционально-эстетического общения. Разделение языческого обряда на хор и героя-протагониста, на повествование и вслушивание, на исполнение и восприятие обозначило единство двух коммуникативных процессов эмансипированного театрального действия. Первый можно охарактеризовать как центростремительный. Он отражает всю палитру психологического и эстетического толка взаимодействий внутри сценического действия (взаимодействия актера и персонажа, автора и режиссера, логики действия актера-персонажа и сквозного действия и т.п.). Второй, который можно охарактеризовать как центробежный, проявляется в процессе восприятия разнообразных форм театральных зрелищ зрителем. На пересечении этих двух процессов и находит свою нишу проблема создания, трансляции, восприятия и отражения художественного образа в театральном действе.

Структура сценического действия совершенно определенным образом формирует природу восприятия. Но восприятие зрителя организуется так, что художественное решение действия лишь намечает пунктир. Осознание же содержания, извлечение смысла возможно только через активность самого восприятия. Именно в этом смысле можно говорить о заданности зрительского восприятия. Платон считал, что быть зрителем – значит обладать "оформленным зрением", "наблюдать с целью"<sup>1</sup>, а результат, эффект этого "наблюдения" во многом зависит от того, насколько зрелищно оформлено действие. Поэтому зрелищная сторона, составляющая на первый взгляд внешнюю сторону театрального действия, является одним из важнейших условий активного зрительского интерпретационного творчества. Естественно, что художественное воздействие не существует вне известной принудительной внушаемости. Смысловое значение художественной информации нуждается как в жесткой организации, так и в эмоциональной акцентуации, подчеркивающей и усиливающей самостоятельный художественный смысл. Таково, как подчеркивает исследователь проблем массовых информационных процессов Шерковин Ю., соотношение смысла и формы в организации воздействующей информации вообще<sup>2</sup>. При восприятии сценического действия активность воспринимающего увеличивается за счет того, что вводятся только те факторы воздействия, которые способны создать эмоционально-психический фон заражения, а активно действующая коллективность усиливает этот момент заражаемости. Именно эти условия воздействия и восприятия имели в виду С.Эйзенштейн и Б.Брехт, введя в практику построения своего художественного пространства принцип "монтажного мышления". А сегодня можно говорить об известном распространении "монтажной композиции", как средства усиления художественного воздействия, организующего и формирующего восприятие как творческий акт. Содержательная сторона эмоциональных процессов зрителя зависит и от активности воображения, и от сложившейся системы установок и приоритетов личности в целом. Именно эта конкуренция приоритетов является определяющей в том интересе, который проявляется во внимании к происходящему на сцене. Процесс восприятия в театральном действе связан поэтому не только с восприятием художественно-регламентированных зрительных или слуховых моментов, но и с социальным опытом зрителя, его художественной зрелостью, степенью эмоциональной и психической готовности. А так как в восприятие включается также регуляция внимания, извлечение и интерпретация смысла художественной зна-



ковой системы, и процессы эмоционального припоминания, аналогии и др., то, в сущности, можно говорить о процессе художественного познания. В этом случае акцент переносится не на то, как именно воспринимает зритель (это "хлеб" психологов), а на то, почему он воспринимает так, а не иначе. Ответ вытекает из самой постановки вопроса: человек в зрительном зале добровольно берет на себя роль зрителя, роль, отличную от всех прочих его жизненных ролей. В результате чего между актером и зрителем возникает социально-психологическое равновесие. По обе стороны рамп – человек в роли. Таким образом, можно увидеть три основных элемента коммуникативной системы театрального действия: актер – т.е. человек, который "здесь, сегодня, сейчас" творит, создает художественный образ – Роль. Непосредственно роль, принятая актером на себя, живущая по законам логики сценического действия и предлагаемых обстоятельств. И, наконец, роль зрителя, которая, как уже говорилось, активна не только психологически. По словам специалиста в области зрелищных искусств Л.В.Ратнера, зритель обладает способностью к предвосхищению, к предугадыванию разворачивающегося действия. Он отмечает, что зрительское восприятие является "интериоризованным выражением действия, движимого системой загадок. Зритель заранее "проигрывает" ситуацию, достраивает увиденное до предполагаемого целого, точнее до решения загадки"<sup>3</sup>.

Как видно из этой формулы, психическая сторона восприятия вторична и зависит от внешних по отношению к психике социальных факторов – в данном случае прямо от общения между людьми. Но тогда и в отношениях между сценическим действием и зрительным залом отчетливо вырисовывается всеобщее свойство театральных структур – конфликт, развитие которого отражается всем ходом драматического действия. Причем и сценическая, и зрительная часть действия воздействуют друг на друга в буквальном смысле слова: они друг друга меняют, "сдвигая" все предуготовленное сценой и все ожидаемо-прогнозируемое зрителем, рождая таким образом каждый раз совершенно иной образ театрального действия. Поэтому понятия со-творчества, традиционного для понимания художественного восприятия, в этом случае оказывается недостаточно. Точно так же, как актер "принимает" на себя требования, предлагаемые обстоятельства роли и воспринимает реакцию публики, зритель воспринимает направленный на него поток сценического действия совсем не для того, чтобы просто воспринимать. И у актера, и у зрителя – двух основных смыслозадающих компонентов театрального действия, как ни парадоксально, единая цель – действовать. Действительно, специфика материала театрального действия, а, как было выявлено, его материалом является действие, задает особенности его функционирования как коммуникативной системы. По этому поводу С.Эйзенштейн писал: "Художник мыслит непосредственно игрой своих средств и материала. Мысль у него переходит в непосредственное действие, формулируемое не формулой, но формой"<sup>4</sup>. Именно возможность фиксации, хранения и передачи информации в виде созданного театральными средствами выразительности художественного образа роли и сценического действия определяет и специфику театрального действия в ряду других видов художественной и общественной деятельности.

Создание художественного образа театрального действия как локального явления является творческим психофизиологическим процессом. По аналогии с обще-психологическими закономерностями построения и функционирования художественного образа, в театральном действе также можно выделить ряд уровней.

Это: а) материальная структура театрального образа на уровне "малого", и "большого круга" внимания, т.е. тело персонажей, движения, слово, организация пространства и т.д.;

б) эмоциональная сторона образа, возбуждение организма как эмоциональное отношение к изображению (также общее для обоих "кругов");

в) ощущение восприятия художественного образа театрального действия;

г) процесс припоминания и аналогий на подсознательном, интуитивном уровне;

д) осознаваемый процесс художественной идентификации, аксиологического

анализа и идейного осмысления театрального действия ("большой круг").

Все вышеназванные процессы определяют специфику театрального действия по передаче всего комплекса эстетической информации, который анимализирует только в момент его восприятия. Поэтому-то как социокультурный феномен театральное действие существует именно в этот момент, никогда не повторяясь ни в хронотопных, ни в семантических, ни в аксиологических, ни в психологических характеристиках. В этот "феноменальный" момент театральное действие определяется не только тем, какое объективное художественно-информационное содержание в нем закодировано, но и субъективным отношением воспринимающих (зрителя). Т.е. из закодированной части в художественном образе театрального действия функционирует только та ее часть, которая декодируется, расшифровывается субъектом восприятия и зависит не только от условий трансляции художественного образа роли, действия и, в конечном счете, действия, но и от практических условий восприятия, от интеллектуалистически-чувственного опыта и духовной самостоятельности зрителя.

Так творческая работа актера представляет собой процесс создания художественного образа при восприятии литературного текста, который ему необходимо перекодировать из знаковой системы текста в систему поведения человека. С.Эйзенштейн так описывает процесс отношения воображения и чувства: "Он состоит в том, что мы свою фантазию заставляем рисовать перед нами ряд конкретных картин или ситуаций. Совокупность этих воображаемых картин вызывает в нас ответную искомую эмоцию, чувство, ощущение, переживание"<sup>5</sup>, а Станиславский, по воспоминаниям В.Топоркова, настаивал, что "нужно научиться действовать", и тогда чувства и переживания "сами органично войдут в действительную ткань"<sup>6</sup>. Но если у актера это требование конституировано самой профессией и предполагает владение технологией выстраивания логики действия и отображения ее средствами художественной выразительности, то действие зрителя очень часто подсознательно, спонтанно и независимо от его воли. Оно выражается в том, как он воспринимает и экстраполирует импульсы сценического действия на систему личностных предпочтений и установок, а затем возвращает преобразованный сигнал. Причем этот процесс носит характер отраженного психологического "свечения", которое почти однородно и равномерно распространяется в физическом пространстве театрального действия, резонируя с аналогичными полями отражения всех зрителей как его субъектов. Это резонирование и создает неповторимость атмосферы действия, его энергетическую насыщенность, концентрированность и интригу смыслов. Поэтому систему "театральное действие" как систему тотальных напряжений, интриг, трансформаций, конфликтов, которые самовоспроизводятся, фиксируются и размещаются в сценическом действии, следует рассматривать как особую коммуникативную форму человеческой духовности и ментальной практики.

<sup>1</sup>Посев А.Ф. История античной эстетики. – т.2. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969. – С.458.

<sup>2</sup>Шерковин Ю. Психологические проблемы массовых информационных процессов. – М., 1973. – С.182

<sup>3</sup>Л.В.Ратнер. Некоторые особенности восприятия зрелищных искусств. – М., 1980. – С.110

<sup>4</sup>С.Эйзенштейн. Избранные произведения в 6 т.

<sup>5</sup>С.Эйзенштейн. Избр. произв. в 6-ти т. – т.2. – М., 1964. – С.174.

<sup>6</sup>В.Топорков. О слове. – Сов. искусство. – 1952, 30 января.

## ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА "КІНЦЯ"

Зізнатись, ми довго коливались, перш ніж "прикрасити" назву нашої статті словом "кінець". З тієї причини, що коли в теперішній соціокультурній ситуації розпочинаються всі ці нескінченні розмови про кінець, останній майже завжди сприймається разом із своєю суто фізичною коннотацією – "межа, остання грань чого-небудь в просторі або часі" (6, с. 282). Між тим, ми намагатимемося розглянути проблему "кінця" філософії історії в її метафізичному, або, якщо хочете, філософському аспекті. Це означає – також в історико-філософському аспекті. Оскільки саме в історії філософії первісно встановлюються експліцитні епістемологічні умови можливості тієї чи іншої філософсько-історичної конфігурації.

В цьому розумінні зазначений вище "кінець", на наш погляд, є ніщо інше, як кінець класичної філософії історії, що остаточно сформувалась в 19 сторіччі як сукупність наступних ідей та принципів: 1) ідеї всесвітньої історії; 2) ідеї генетичного розвитку; 3) принципи об'єктивної інтелігібельності історії; 4) принципи антропологічного об'єктивізму – підпорядкування діяльності людей дії об'єктивних чинників в історії; 5) номотетизмі – наявності "законів історії"; 6) редукціонізм – зведенні різноманітних взаємодій різних шарів історичної дійсності до дії кількох апріорно обраних факторів; 7) телеологізм, згідно до якого "перечитування та пробудження "сміслів" історії в цілому повинно призвести до того, щоб її феноменологічний зміст злився зі змістом телеологічним" (4, с. 11).

Ми вважаємо, що поміж класичними образами філософії історії та філософії існували він нібито апріорно пізнає її як формально гомогенну єдність – "загальну історію", яка відповідає трансцендентальній єдності його аперцепції. В його свідомості все, що в історії було неоднорідного, становиться однорідним, все індивідуально-неповторне підкоряється узагальнююче-типовому, дискретне обертається на безперервно плінне.

З іншого боку, досягнення історії в безперервній послідовності однорідних сукупностей було конче необхідне для того, як справедливо зауважив М.Фуко, щоб усе, що розсіює час, могло бути знову зібране людиною-суб'єктом, котра таким чином, всупереч природній скінченності, стверджувала історичну нескінченність (7).

Зрештою, в плані онтологічному класична філософія історії була сцентрована на Розумі, який в процесі свого саморозгортання створює її емпіричні форми, одночасно переробляючи знання про ці форми в знання особливостей саморефлексії філософії в її історичному розвитку. "Всесвітня історія, – писав Гегель, – є виявленням духу в тому вигляді, в якому він виробляє собі знання про те, що він є в собі, й подібно до того, як зав'яз містить в собі всю природу дерева, смак, форму плодів, так і перші прояви духу віртуально містять в собі всю історію" (2, с. 18).

Вочевидь, що з огляду на сучасні перетворення в філософії, коли особливим чином під сумнівом опинились не тільки класичні погляди про сутність філософії, течію історико-філософського процесу, а й пост-сучасний стан філософії, актуалізується також проблема "кінця" філософії історії.

В першу чергу, ми маємо на увазі постнекласичні уявлення про розум та раціональність як історично релятивні феномени, спрямовані на інтерпретацію в термінах можливості повсякденної практики та комунікації, а не на пізнання "світу речей" згідно з трансцендентальним "світом ідей".

Ось гуссерлявський аналіз онтологічного боку цієї проблеми: "Оскільки віра в абсолютний розум, що надавав зміст світові, зруйнувалась, остільки зруйнувалась й віра в зміст історії" (3, с. 140). Але разом із руйнуванням віри в моністичну історію філософії в гегелівському дусі, в якій відібрали разом об'єкт та мету, в філософії щезає



тавтологічне визначення Розуму, з висоти якого вона мала б, як сподівався Е. Гуссерль, вести боротьбу зі "скепсисом, який заперечує або фактично знецінює її" (3, с. 143).

Являючи собою розрив по відношенню до класичної філософії, філософія постнекласична в цьому пункті, навпаки, продемонструвала нам (успадковану з класичної філософії) послідовність: сказавши А – нема Вічного Розуму, вона сказала Б – нема й цілісного історико-філософського процесу його визначення. Дійсно, сьогодні ми дійшли до висновку, що "сутністю" філософії є філософські роздуми, тому ніяке філософське вчення не співпадає з цією сутністю, як не співпадає продукт із діяльністю по його виробництву (5, с. 15). Так що, скоріш за все, в філософії нема поступального руху думки, а навпроти, досить помітну роль відіграє сингуляризація вчень, шкіл, напрямів. Пориваючись охопити своїми питаннями сукупне ціле всього існуючого, ми незмінно самі опиняємось під запитанням як органічна частина існуючого, усамітнюючись в філософуванні до своєї неповторної присутності в світі (8, с. 333).

Разом з тим, еволюція філософських уявлень про Розум загрожує класичній філософії історії з іншого – гносеологічного боку. В данному випадку вона відбирає в неї *предмет* та *метод*, оскільки унеможлиблюється побудова не тільки теорії історичного процесу, а й теорії історичного пізнання, яка під впливом гносеологічної переорієнтації історії покликана відновити втрачену впевненість в тотожності логічного та історичного (розум належить шукати не в емпірії історії безпосередньо, а за допомогою розбудови її ідеального, тобто раціонального образу). До речі, на постулаті про цю тотожність досі тримається міф про філософію історії як таку.

Загалом, постнекласичний погляд на розум залишає філософії історії 20 ст. лише єдність походження, прискорюючи двобічний процес – одночасної структурної диференціації – розпаду на спеціалізовані дисципліни, та "епістемологізації" – розчинення в єдиному з прикладною теоретико-методологічною базою історичної науки й історичною епістемологією просторі. В цьому просторі онтологічні засади історичного процесу й когнітивні структури історичного пізнання (традиційний предмет філософії історії) виступатимуть не стільки самоцільними абстрактно-логічними концептами, скільки необхідним полем когнітивних можливостей для історичного дослідження, зважаючи на потреби якого вони будуть актуалізуватись, – настільки ж необхідними, як і висвітлення процедури історичного пояснення, природи історичного факту й т.і. (традиційний предмет історичної епістемології). В цьому випадку, скажімо, можлива не суперечка про те, існував чи не існував той же самий "феодалізм", а лише дискусія про репрезентативність *моделі* феодалізму для різних країн та регіонів та її евристичну силу по відношенню не тільки до соціально-економічної, а й до інших сторін життя суспільства.

Кінець кінцем, епістемологічний простір сучасної історії є *кордоном* поміж філософією історії, з одного боку, й історичною епістемологією та теоретико-методологічною базою історичної науки – з другого. Кордон, який обидві сторони постійно порушують, завдяки чому їм вдається підтримувати власне існування, нехай навіть не в класичному "чистому", а в постнекласичному "змішаному" вигляді.

Цей кордон докорінно відрізняється від імпліцитно присутньої в класичній філософії історії ідеї "кінця історії" (від А. Августина до Ф. Фукуяма), що була найважливішою передумовою її можливості: саме через посилання на Ніщо виводилось знання про Щось (історію). Відтепер межа пролягає, по-перше, між історією, в якій живуть, та історією, яку розповідають; по-друге – між обмеженістю конкретного дослідження та необмеженістю мислення історика.

Крім того, ми вважаємо, що в такий спосіб в історії зберігається розум – не як некритичне додержування історичних штудій апріорних філософських схем, чи (інша крайність) "емпіризм" історичної науки, який уособлював насправді тільки наслідування нормам "здорового глузду", але як настанова на *свідоме* опрацювання будь-якого історичного матеріалу.

Треба підкреслити ту обставину, що постнекласична конфігурація епістемологічного простору історії відбудовується, виходячи з "епістемі" постнекласичної філософії – "несвідоме-мова-гра". Тобто, в остаточному підрахунку, вплив постнекласичної

філософії на класичну філософію історії носить "деконструктивний" характер: тут не тільки постає проблема її "кінця", а й розробляються умови її пост-сучасного епістемологічного статусу.

Дійсно, проблема несвідомого як надприродного та надособистісного феномену – підґрунтя нашого "Я" не тільки вимагає "труда жалю" по тому історичному "символічному", яке являли собою класичні мифи про історію та філософію історії, а й відкриває такий принципово новий вимір історичної дійсності, як "історична ментальність".

Постмодерністський проект довільно-конститутивної мови не тільки стверджує, що в Тексті історії нема нічого, крім неформалізованих відмінностей, а й надає можливість нової точки зору на вже відомий матеріал – діалогічну методологічну перспективу.

Постмодерністський образ чистої гри як самодостатнього буття, а не як дійства, відкинутого на периферію нашого життя та раціоналізованого думкою в поняттях правил, мети, часа та місця гри, орієнтує філософсько-історичну думку на розрив із звичним для попередньої філософії історії тотожності астрономічного й історичного часів та створення Хронотопа (М.Бахтін), де цілком можливе осучаснення не стримуваного ніякими просторово-часовими рамками матеріалу.

Нарешті, разототожнення суб'єкту, яке відбувається в сучасній філософії, – який більше не тотожний завжди своєму "Я", а *задає себе* в діяльності, що ніколи не співпадає ні з усвідомленням очевидності "Я", ні з власною послідовністю обертає суб'єкт пізнання об'єктивної істини на суб'єкт дослідницької діяльності, що в грі з історією (Іншим) шукає зникаючу ідентичність.

Наскільки "остаточним" є розглянутий "кінець"? Сьогодні, коли предметом історичного пізнання стає *малий*, в першу чергу культурно-антропологічно орієнтований, синтез образу Людини в історії, здається – проблема *великого* синтезу (створення нової концепції (філософії) всесвітньої історії) усунулась на задній план. Та чим більш вдалим буде малий синтез, тим більш віддаленим ставатиме синтез великий по причині різноманітності розробляемого матеріалу (поглиблення Відмінностей), то тим більш *необхідним* він буде видаватись історичній думці як редуція цих Відмінностей, як можливе вирішення усіх її проблем.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- 1) Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т.-М., 1959.- Т.4.-Ч.1.;
- 2) Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т.-М., 1935.- Т.8.;
- 3) Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии.-1992.-№7;
- 4) Гуссерль Э. Начала геометрии. Введение Ж. Деррида: Пер. с фр. и нем.-М., 1996;
- 5) Зотов А.Ф. Феномен философии: о чём говорят плюрализм философских учений // Вопросы философии.-1991.-№ 12;
- 6) Ожегов С.И. Словарь русского языка.-4-е изд.-М., 1961
- 7) Фуко М. Археология знания: Пер. с фр.-Введение.-К., 1996
- 8) Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Пер. с нем.-М., 1995
- 9) Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Космос и история: Пер. с фр.-М., 1987
- 10) Lyotard J.-F. Le Postmoderne explique aux enfants, P.1987.

## Смысл и назначение футбола

**П**оследний в этом тысячелетии чемпионат мира по футболу – событие, которое для сотен миллионов людей планеты, безусловно, выйдет далеко за рамки спортивного состязания – хороший повод сделать попытку осмыслить феномен футбола в как можно более широкой перспективе.

Для начала обратим внимание на неоднозначность отношения населения Земли не только к чемпионатам мира по футболу, но и к спорту вообще. Пожалуй, все-таки для большинства людей вышеозначенные чемпионаты – не более как пароксизмы шизофрении, непостижимым образом охватывающие каждые четыре года их собрания по разуму. Таковая поляризация мнений не только дает пищу для шуток и курьезов, но и обнажает наиболее рельефным образом сокровенный смысл футбола как культурного явления.

### Драматизм футбола

Почему же футбол, а не хоккей или, к примеру, дельтапланеризм стал религией, нашедшей легионы адептов? Футбол, как нам представляется, стал уникальным пересечением множества факторов, образующих неповторимую конфигурацию, невольно подогревающую интерес публики. Течение, рисунок и драматизм футбольного поединка – лежат близко к экзистенциальным ценностям человеческого бытия. Трагизм футбола – несравненен, и коренится он в консерватизме правил. Поистине великим приобретением стала, как это ни покажется странным, его скупость на голы. Как и в реальном пространстве человеческой жизни, так и в футбольном квазипространстве события развиваются с очень близким соотношением закономерности и случайности. Чуть-чуть в ту или иную сторону, и баланс был бы нарушен.

В отличие, скажем, от чисто атлетических видов спорта, шахмат или баскетбола, где преобладает закономерность, или нардов и домино, где случайность препятствует превращению этих настольных игр в полноценные виды спорта, в футболе, как и в жизни, счет и достижения отражают и одновременно не отражают реальное соотношение сил на поле и в судьбе. Дело в том, что для получения адекватного статистического показателя с низкой степенью погрешности необходимо достаточное количество проб. В игровых видах спорта такими пробами выступают голы или очки, следовательно, чем выше счет, тем ниже вероятность ошибки. Самой обильной на очки игрой является баскетбол, поэтому именно в баскетболе родилась "Дрим Тим", с неумолимым постоянством сокрушающая всех своих соперников. В хоккее счета поскромнее, чем в баскетболе, но выше, чем в футболе, что и является одной из причин существования большой шестерки (вспомним, кстати, что очень долгое время круг претендентов на чемпионатах мира ограничивался СССР, Чехословакией, Швецией и Канадой, а на Кубках Канады – подлинных чемпионатах мира – сводился, в сущности, к противостоянию Канады и СССР). Таким образом, в других видах спорта результат в большей степени, чем в футболе, предопределен заочно. Футбольный же матч почти всегда оставляет возможность непредвиденного изменения, он как бы беременен сенсацией. Даже неоспоримое игровое и территориальное преимущество не является гарантом удачного исхода. Так и в жизни накопленное годами благополучие может испариться в одночасье, допустим, в случае автомобильной катастрофы.

Но отнюдь не только низкой результативностью объясняется жизненный драматизм футбола, который легко стирается в широкомасштабных турнирах, подобных национальным первенствам, где в роли статистических проб выступают сами игры. Но, как ни интересны и занимательны национальные первенства, главным блюдом для



футбольных гурманов являются, все-таки, континентальные и мировые чемпионаты, система проведения которых взвинчивает трагизм до шекспировского уровня.

Во-первых, мундиали случаются с периодичностью в четыре года, перекликаясь с Олимпийскими играми. Костяк футбольного коллектива сохраняется приблизительно 5-7 лет, у национальных сборных – 4-6 лет, и как правило, через 8-9 лет от героев дней минувших остаются лишь ностальгические воспоминания. Не так давно блистали Скиллачи, Ван Бастен, Гуллит, Поульсен, Феллер, Виалли, Шинфо, Стоичков, Хаджи. Все они либо уже закончили выступления, либо переместились на периферию футбольной галактики.

Таким образом, для большинства выдающихся мастеров судьба предоставляет в руки два, максимум три раза проявить себя на высшем уровне, то есть на европейском и мировом первенствах. Именно в этом аспекте и проигрывает футболу, к примеру, теннис, где уникальность события выветривается бесконечной вереницей турниров АТР, и поэтому-то в теннисе сейчас стал преобладать одномерный тип спортсмена, с монотонной регулярностью стремящегося лишь к повышению своего рейтинга. Если футбол изобилует типажам, подобными Марадоне и Гаскойну, придающим дополнительную околофутбольную пикантность главному событию, то в теннисе эра Маккинроя и Навратиловой как будто прошла, и бал правят Кафельников и Чанг. Поэтому этому виду спорта грозит опасность перерождения в статистику.

Что бы там ни твердили – в футболе вхождение в зал славы возможно только через парадный вход – чемпионаты мира и Европы. Вход этот достаточно мал и открывается на мгновение. В результате образуется давка, в которой погибает большинство героев национальных первенств и клубных международных соревнований. Все как в жизни. Если бы президент Камеруна не настоял на включении в состав в последний момент Роже Миллы, или Костадинов не забил на последней минуте гол в ворота Франции, или, не случись в Югославии этнических переживаний, то вся современная история футбола была бы переписана. В этом случае имя Р.Милла знали бы поклонники из его родного племени, чехи и болгары 90-ых канули бы в безымянность статистических отчетов, и не было бы сенсационной победы датчан на Евро-92. Неспостижимым образом единственный выход за всю историю советского-постсоветского клуба в полуфинал Кубка УЕФА стал возможен благодаря бесславному поражению от словацкого "Косице". Примеры подобного рода при желании можно продолжать до бесконечности.

Конечно, нельзя преувеличивать значение случайности. Если бы футбол перешел невидимую границу, его бы съела энтропия смысла, анархия случая. Во-первых, личности калибра Кройфа, Платини и Пеле даже при очень неудачном стечении обстоятельств вряд ли бы не продемонстрировали высокий уровень достижений. Во-вторых, Бразилия вкупе с Германией с Италией в широкой перспективе не стали бы футбольными супердержавами. Однако все дело в том, что перспектива эта достаточно широка и ее горизонты лежат за пределами видимости болельщика. К новому циклу болельщик имеет время пережить прошлое, поскучать и где-то его забыть ради будущего. В футболе время временится из будущего. В нем для стороннего наблюдателя преобладает некое недоедание и в ходе самой игры, и в неторопливом ходе проведения турниров глобального характера. Этой размеренности не хватает, скажем, лыжам или плаванию. Эти виды спорта привязаны к Олимпийским играм и теряют в четкости изображения в силу невероятного столпотворения других видов спорта, возросшему количеству дисциплин внутри себя. Сегодня Вальбе пришла пятнадцатой, завтра будет второй – здесь теряется торжественность и субстанциальность. Другая не очень удачная тенденция – раздувать и без того раздутые лиги в игровых видах спорта по примеру НХЛ, где ситуация усугубляется постоянным тасованием состава команд, нивелирующим их индивидуальность и класс. В результате получается некий попкорн для не очень обремененного вкусом североамериканца. Удивительно, но именно США в силу своей экстравертированности не была заражена вирусом футбола.

Ход поединка, низкая результативность, лежащая ниже статистически необходимого уровня, иерархия соревнований и продуманная периодичность их проведения

приводят к такой ситуации, когда судьба большинства выдающихся игроков и команд решается по законам драматического искусства, где одни выводят одних в вечность, а другие выпадают из ткани истории в одно мгновение – одним молниеносным ударом. Учитывая, что в некоторых странах Африки и Латинской Америки феномен футбола занимает центральное место в культурной эпистеме этноса, можно понять, что такая дьявольская смесь способна вызывать потрясения политического характера.

### Религиозность футбола

Спорту, как и любому культурному феномену, необходима некая иерархия, некий сакральный центр, стягивающий все связи в единый конгломерат. В этом ракурсе ни один вид спорта не может соперничать с футболом, где иерархичность почти идеальна, размерена и целостна. Она подчиняется четырехгодичному циклу, как и Олимпийские игры. (Иногда создается впечатление, что успех как античных, так и современных Олимпиад, а также футбольных чемпионатов как-то мистически связан с цифрой 4). В наш век демифологизации всех священных нарративов, упадка религиозных ценностей и инфляции трансцендентальных идеалов, в душе современного человека образуется вакуум, который неизбежно заполняется новыми культами. "Предлагать человеку лишь человеческое – значит обманывать его и желать ему зла, поскольку главной частью своей, каковой является душа, человек призван к большему, нежели просто человеческая жизнь". Слова Аристотеля, произнесенные 2 500 лет назад, не потеряли своего значения и для нас. Нацистские парады, мусульманский фундаментализм, торжественность Первой и дня Октябрьской революции, неважно, праведную или фальшивую идеологию они представляют, являются неосознанной реакцией человека на обыденность буржуазного либерализма, вытесняющего сверхчеловеческое на задворки общественного бытия. В этом смысле расширение и укрепление Олимпийского движения с его пышными церемониями открытия и закрытия, с его несомненно нуминозной символической игрой играет аналогичную роль. Как в средневековье искали священный Грааль, так и сейчас города и нации посредством своих героев добывают псевдограаль – различные кубки. Футбол вокруг своего сакрального символа – Кубка Мира сумел создать самую напряженную мифологию, таким образом превратившись в псевдорелигию.

### Футбол и зрелищность

Несмотря на то, что драматизм и религиозность льют воду на мельницу футбола, они отнюдь не объясняют ни смысла, ни сущности этой игры, а лишь являются хорошими катализаторами чего-то иного, что заставляет полюбить футбол задолго до того, как болельщик разберется в хитросплетениях формул проведения соревнований и иногда даже в правилах самой игры. В самом деле, для того, чтобы пережить катарсис можно пойти напрямик на "Гамлета" или на худой конец посмотреть "Унесенные ветром". При всем уважении к театральному искусству и учитывая популярность кинематографа, заметим, что первое не пользуется универсальной популярностью, а второе имеет совсем другую аудиторию, преимущественно женскую. С другой стороны, футбол стал завоевывать сердца поклонников еще задолго до того, как появилась ФИФА с ее регламентом, а игры пионеров этого вида спорта зачастую заканчивались с двузачным счетом, да и массовый футбол любим нами не потому, что проиграв во дворе, мы спешим покончить счеты с жизнью. Все, что вошло в футбол со временем, было лишь семенем, брошенным в благодатную почву.

Футбол – игра зажигательная. Что-то неусловно красное есть в рисунке самого поединка, он невероятно зрелищен – сродни увлекательному шоу. Оставим в стороне кегли, стрельбу из лука и бобслей, наблюдать за которыми интересно тому, кто когда-либо ими занимался. Футбол волею судеб может дать сто очков вперед многим другим симпатичным видам спорта, являя собой и в этом аспекте счастливый баланс



между интеллигентностью и удачей, неожиданностью и расчетом. Регби и американский футбол – игры, конечно, активные, но похожи на спартакиады неандертальцев. Бокс, карате, все виды восточных единоборств и даже бои без правил смотреть интересно в кино, или если один из соперников значительно уступает в классе. Зрелищны, конечно, и баскетбол, и хоккей, и теннис, но, к сожалению, картинка рождения гола в этих играх зачастую получается чересчур скомканной во времени, пространстве и в количестве индивидуально-командных действий. Футбол же щедро дает даже самому тупому зрителю время, чтобы ощутить *suspense* – краеугольный камень голливудского кино. В переводе с английского *suspense* значит неизвестность, неопределенность, беспокойство; тревога ожидания, нерешенность; временное прекращение, приостановка. Для лучшего уяснения этого термина давайте обратимся к живому классику Голливуда – Спилбергу, неоднократно и мастерски пользующегося этим приемом. Вспомним, к примеру, его "Индиана Джонс в храме судьбы". В фильме есть сцена, когда главный герой находится на конвейерном стане, влекущем его к некоему барабану, жующему камни, превращая их в песок. Попирая все законы физики и потеряв всякую совесть, Спилберг демонстрирует в течении нескольких минут Индиану, борющегося на этом агрегате с монстроподобным сипасом и в пяти, и в трех, и в полуметре от дробилки, несмотря на то, что за это время эту парочку можно было пропустить через дробилку 4 раза и успеть похоронить. За счет такого пространственно-временного парадокса Спилберг накручивает зрителя и медленно подводит его к *denouement* – развязке. То, что в кино достигается обманом, в футболе получается само по себе. В ходе матча предчувствие гола – развязки игрового действия – незримо ходит призраком по всему полю, маня и соблазняя зрителя, а затем обманывая его ожидания. Можно же представить, какое психологическое облегчение испытывает зритель, когда мяч попадает в перекладину.

### Демократизм футбола.

Несмотря на довольно продолжительную историю соприкосновения школ в ходе множества международных соревнований, футбол все еще продолжает оставаться поразительно гетерономным. В целом, в спорте с ростом достижений происходит естественная унификация стилей, стирание отличий и генерация специфического антропологического типа спортсмена.

Эпоха романтического становления спорта породила образ спортсмена-джентельмена в викторианском духе, налитого бронзой мускулов и ведущего активный образ жизни. Летом он гонял мяч, зимой шайбу, весной флиртовал с дамами, а осенью охотился на зулусов в Трансваале, оставаясь чемпионом во всех ипостасях, воплощая идеал ренессансного человека. Такими были Джонни Вейсмюллер – олимпийский чемпион в плавании и актер Голливуда, сыгравший Тарзана, Всеволод Бобров – неоднократный чемпион СССР по хоккею и футболу и чемпион Олимпийских игр, мира и Европы по хоккею. Затем специализация в спорте сделала невозможным сочетание разных видов не только в силу отсутствия времени на подготовку, но и по причине противоположности физических качеств и навыков. Тяжелоатлеты не бегают марафон, а марафонцы не толкают штангу. Различные физические качества невозможно развивать одновременно во всех направлениях. С увеличением мускульной массы растет сила, но после некоторой точки в развитии силы падает выносливость, а затем скорость и гибкость. Маленькие спортсмены, как правило, обладают более высокой стартовой скоростью и ловкостью, но низкой линейной скоростью и мощностью и т.д. Поэтому во многих сначала атлетических, а затем и в игровых видах спорта стал появляться сугубо специфический антропологический типаж. Трудно играть в баскетбол людям, чей рост 1 метр 50 сантиметров, или бежать 10 км Арнольду Шварценнегеру.

В игровых видах спорта физико-метрические границы пошире. Но именно футбол все еще остается с некоторыми ограничениями территории анархии и произвола. До сих пор не определен образ идеального футболиста, в 30-50 бал правил провор-



ные мухачи, потом пришли голландцы и немцы – высокие длинноногие арийцы, пересекающие поляну как пудмановские курьеры. Культовый Федор Черенков двигался как беременная черепаха, однако играл некоторое время лучше всех. Затем появились изящные Тигана, Платини, затем мелкокалиберный крепыш – Марадона, проходящий сквозь долговязых англичан словно неувимый мститель мимо белогвардейцев, затем был Гуллит, затем Папен, затем Ромарио. Какой же ужас, однако, наводит сборная Нигерии, которая словно стадо разъяренных слонов заталкивает мяч в сетку вместе с защитниками соперника. У нигерийцев есть ребята тяжелее одного центнера, однако их грациозно делает Роберто Баджо – игрок отнюдь не исполинских габаритов. Кто лучше – Дель Пьерро или Рональдо – никто не скажет. Футбол развивается в разные стороны.

Скорее всего, такая поливекторность развития этой игры сложилась благодаря пространственно-временным и количественным детерминантам, вытекающим из правил: измени правила и равновесие сместится. А с ним может исчезнуть прелестная смысловая бездонность и романтический демократизм игры. Футбол словно радужный хозяин готов принять в свой дом любого при условии, что он сбросит лишний вес, а это сравнительно легко. В баскетболе зримо превосходство очень высоких людей черной расы, а гимнастику завоевали низкорослые крепыши. Горнолыжный спорт, гольф и теннис стали заповедниками богатых наций. Все это делает, к сожалению, многие виды достаточно маргинальными, чтобы завоевать несметные полчища поклонников.

### Футбол и национализм

Такая неразбериха, недосказанность, многоплановость и некоторый эклектизм, с одной стороны, поразительно соответствует ситуации постмодерна, которую сейчас переживают индустриальные общества, с другой стороны, постоянно создает благодатную почву для национализма, почвенничества и идеологии национальной исключительности, где на ристалище славы могут выйти и итальянцы, за которыми стоит могучая индустрия футбола со столетней историей, и нигерийцы, которые страдают от полного отсутствия оного. Развитие спорта в Европе вообще, а футбола в частности, шло параллельными курсами с затиханием ширококомасштабных войн. Чем мощнее, разнообразнее и четче становилась машинерия спорта, тем слабее и невнятнее – войны. Создается впечатление, что спорт и война соединены сообщающимися сосудами и черпают свою энергию из еще не совсем понятных витальных источников.

### Смысл футбола

Все, что здесь говорилось о причинах популярности футбола, способно подойти к сущности дела в такой же степени, как и увести в последний момент от главного, создав видимость полноты и объективности рассмотренной проблемы. В понимании сущности футбола и национализм, и драматизм, и зрелищность, и многоплановость, и религиозность – своего рода лишь промежуточные станции на пути к еще более сокровенным и глубоким смысловым пространствам, которые, в свою очередь, тоже выступают в роли лишь преддверия к еще смутно осознаваемым современной культурой гиперглобальным нозмам. Все вышеизложенные интерпретации где-то тавтологичны. Они не снимают очевидных для постороннего вопросов: почему вообще интересно гонять мяч по полю? Как можно переживать по поводу успешности или неуспешности действий Марадоны в штрафной площадке? Почему не в такой степени интересно наблюдать, скажем, за бегом в мешках? – ведь драматизм оного бега мог бы быть куда выше. Почему бы не дать выход любви к родине непосредственным участием в работе местной ячейки КПР? В чем заключается реальная польза для человека орать перед экраном телевизора полтора часа и пить потом валериановую настойку? Если честно ответить на эти вопросы, то выходит, что пользы от футбола никакой – один вред.

Далее естественным образом следуют вопросы абсурдные в своей постановке, ибо касающиеся вещей очевидных, но на самом деле сверхсложных и не затрагиваемых вообще, так как ответы на них опасны для существования человека. Почему человек заинтересован в том, чтобы нанести поражение сопернику? Почему он, как правило, не наслаждается поражением? Почему бы ему не проиграть, тем самым доставив удовольствие оппоненту? Ведь любой исход одинаково положителен и отрицателен для блага общества, но поражение нравственно более предпочтительно. Почему одно движение футболиста представляется эстетически привлекательным, а другое безобразным? Почему нам нравится гол от штанги в ворота ударом через себя в падении с расстояния 40 метров, а не промах с расстояния 2 метров, когда мяч разгоняет зазевавшихся ворон на верхних скамейках полупустой трибуны? Почему национализм жизнеспособнее космополитизма? Почему нас трогает в искусстве смерть, разлука, слезы и страдания героев, а драматическое повествование заканчивается как только повержены супостаты и счастливые молодожены готовы взять быка за рога?

Эти вопросы, несмотря на кажущуюся наивность, безнадежную тупиковость и тематическую отвлеченность, на самом деле невероятно серьезны, обладают четко однозначными ответами, и имеют непосредственное отношение к футболу. Ибо дело совсем не в футболе, точнее, не совсем в футболе. Любая серьезная попытка разобраться в его сущности неизменно выводит нас на новые тропы, тянущиеся к концептуальному подземелью человеческой культуры, истории и всей цивилизации. Футбол – лишь один из удобных входов в это подземелье, где никто не знает, куда же в конце концов ведут его бесконечные коридоры. Однако, осознавая всю опасность попыток дать конечные ответы на поставленные вопросы, где самым последним идет – тривиальный – в чем смысл жизни? (а также нашу теперешнюю неспособность ответить на них) и помня о поставленной в начале статьи задаче – в чем смысл и назначение футбола – мы ограничимся попыткой ответа на конкретный вопрос.

Отдавая себе отчет в том, что простота и скандальность этого ответа может породить волну возмущения, насмешек, непродуманной критики, что ответ этот можно легко растоптать, не дав ему возможность набрать силу и обрести со временем надлежащую экспериментально-теоретическую базу, просим читателя проявить снисходительность и терпимость, чтобы нижеизложенная дефиниция выдержала проверку временем. Пусть все, что будет сказано здесь, будет лишь одной из гипотез, необходимых для того, чтобы проверить все возможные варианты.

**Футбол есть ритуальное средство символического освобождения нереализованной мужской сексуальности и стремления к экспансии своего генетического эго.** Ритуал этот предоставляет возможность участия как игрокам, так и зрителям за счет подсознательного отождествления своей личности с той или иной командой. Если конечной инстинктивной целью мужского сексуального поведения является введение фаллоса в вагину, то целью игры является проникновение мяча – псевдофаллоса в символическое влагалище – ворота. Вышеупомянутая латентная парадигма игры характерна не только для футбола, но и для большинства командных игр. И популярность футбола объясняется большей образной близостью этой игры экзистенциальному риску жизненного поведения. Жестикаляция и лексика игроков команды, забившей гол недвусмысленно несут в себе намек на состоявшийся контус и сопровождается спонтанным выплеском энергии всех как косвенных, так и непосредственных участников ритуала. Не может не вызывать удивления факт половой дифференциации человечества в отношении к футболу в частности и к спорту вообще. Мировые футбольные чемпионаты стали в силу комбинации изложенных в начале статьи причин идеальными сверхсексодромами для мужской половины человечества.

Гипотеза либидоизной ангажированности футбола сразу натывается на ряд очевидных нестыковок, которые являются нестыковками лишь на первый взгляд. Первая нестыковка: не все мужчины любят футбол, а среди женщин встречаются такие, которые не прочь погонять мяч сами. Вторая – чреватая насмешками – какую же тогда роль играет защищающаяся команда? Давайте внимательно прочитаем дефиницию еще раз.

Футбол есть ритуальное средство символического освобождения нереализованной мужской сексуальности и стремления к экспансии своего генетического эго. Речь идет о мужской сексуальности, а не о сексуальности мужчин. Важно различать эти понятия, ибо мужская сексуальность, мужское начало, как и женское начало, присутствует во всех без исключениях людях, но проявляется преимущественно у мужчин. Кроме того мужское начало у женщин и женское начало у мужчин не имеют никакого отношения к гомосексуальности, проявляясь на протяжении жизни бесчисленное количество раз. Необходимо понимать и следующее: любовь к футболу есть один из признаков шизоидной организации индивида, то есть индивида, обладающего высокой степенью к абстрагированию и раздвоению личности. Поэтому отсутствие интереса к футболу никоим образом не говорит о женственности мужчины. Как раз наоборот, многие мужчины с очень сильно развитым чувством половой роли, такие настоящие мачо, не способны понять психоза своих собратьев, спешащих как угорелые на полуфинал Кубка Чемпионов к экранам своих телевизоров вместо того, чтобы очутиться в объятиях красавицы.

Теперь о той роли, в которой выступает обороняющаяся команда. Защита играет такую же роль в футболе, как и табу в жизни общества. В культурно-историческом развитии человечество прошло разные стадии либерализации сексуальных отношений, но никогда моральные запреты не были сметены полностью, несмотря на якобы абсурдность этих норм. Задаваясь вопросом – почему бы не дать волю своей природе и сломать надуманные сексуальные запреты, мы приходим к рациональному, но скоропалительному выводу, что либерализация принесет нам только пользу, счастье и удовольствие. Однако темная сторона нашей личности неясным образом сопротивляется активным проявлениям сексуальности. Очень странно, что до сих пор, размышляя о природе табу, никто не пришел к единственному выводу: а кто вообще придумал эти нормы, кому это было выгодно, неужели только кознями зловредных врагов человечества они были нам насажены? Тонкий ум не может не заметить тут некоего противоречия. На самом деле, табу необходимо самим людям, оно им выгодно в той же степени, как и выгодна сексуальная либерализация. Все завесит только от того, где, когда и в каком месте. Если пойти еще дальше, то напрашивается следующий вывод: каждый индивид стремится к либерализации собственной сексуальности и к ограничению сексуальности других, или каждый индивид стремится к экспансии собственного генетического эго. В разных жизненных ситуациях разным индивидам выгодны те или иные правила игры, либерализация выгодна двенадцатилетней красивой девушке, так как даст оперативный простор для поиска наиболее сильного хромосомного набора. Борьба за нравственность выгодна 45-летнему коммунисту-парламентарю, ибо сохраняет удачный для него статус-кво.

Итак, табу есть регламентация чувства ревности, находящегося в необходимом диалектическом противоречии с эротичностью. Телеология частного жизненного процесса заключается в экспансии индивидуального генетического эго. Национализм находит такой отклик в наших сердцах и вызывает такой религиозный трепет, потому что расширяет пространство для близкородственной идентичности. Ксенофобия вполне естественна, ибо чужое есть враг своего. Метафизика большинства художественных фильмов и романов, чьей аудиторией являются преимущественно женщины, есть путь завоевания (или трагедия незавоевания) Скарлет, Наташей, Джульеттой – Батлера, Андрея Болконского, Ромео и т.д. Метафизика футбола есть захват символического влагалитца незнакомой самки и препятствие захвату символического влагалитца самки собственной. В ходе мыльной оперы – которая и есть сердцевина классического романа – герои преодолевают многочисленные препятствия, в ходе футбольного матча разворачивается борьба псевдоличностей. Играйте в футбол.

## Послесловие

Рассуждения о причинах популярности футбола позволили обнаружить нам та-



кие ее составляющие, как демократизм, трагичность, религиозность, национализм и зрелищность. Далее выяснилось, что эти качества есть детонаторы и ответвления от его патентной сущности, сущности сексуального характера. Кто-то резонно скажет, что эти рассуждения – седьмая вода на фрейдистском киселе. Что ж, оставим ему эту возможность. Мы же старались по мере сил быть верными поставленной задаче, независимо от того, банальными или оригинальными будут выводы.

Неясно, пришел ли кто-нибудь в академических исследованиях к аналогичным выводам. Очевидно, что широкому читателю, как и нам, они не известны.

## РОЛЕВЫЕ ИГРЫ: ПАРАЛЛЕЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ

С лета 1990г, когда были проведены первые, тогда еще всесоюзные Хоббитские Игрища, ролевые игры (РИ) широко распространились по всему СНГ. Практически в каждом крупном и среднем городе есть свой клуб ролевого моделирования. Каждый год проводится несколько десятков региональных игр, а в таких крупных центрах, как Москва, Казань, Екатеринбург, Харьков организуются межрегиональные игры. Бурное увлечение и массовый ажиотаж 1991-93 гг пошли на спад в 1994-95, а затем медленно, но верно наступила стабилизация. По приблизительным оценкам, в СНГ играют до 10000 человек, большинство из которых составляет молодежь от 16 до 25 лет. Следовательно, ролевые игры (РИ, или по западной терминологии Living Role Playing Games) (1,261) можно назвать массовым молодежным феноменом.

Естественно, возникает множество вопросов: почему люди играют в РИ, что они хотят получить, что ищут, находят, зачем вообще им это нужно? Почему-то наиболее распространенными РИ являются т.н. "феодалки", – игры по сюжетам исторического средневековья и "фэнтези", в большинстве своем также построенные на средневековом материале. Для того, чтобы прояснить этот ряд проблем, авторами данной статьи при участии Н.Загурской была составлена анкета. Ее заполнили 108 участников осенней региональной харьковской игры 1997г "Святослав" и зимнего, 1998г, межрегионального фестиваля "Чугункон" в г.Чугуеве.

Вопросы подразделялись на две группы: открытые и такие, где нужно было ранжировать готовые варианты ответов. Открытые вопросы были наиболее интересны для составителей, поскольку мы не ставили целью навязать какие-либо свои представления, а наоборот, разобраться в чужих и понять их. Далее ответы были сгруппированы по категориям, во многих случаях они были неоднозначны и одновременно подходили под несколько категорий.

При ответе на вопрос "Я люблю играть в такие ролевые игры...", анкетированные практически однозначно разделили любимые ими РИ на два типа: фэнтези и исторические, часто добавляя – "феодалки", – то есть игры по средневековью. И только незначительное количество ответило, что не имеет конкретных пристрастий – главное, чтобы игра была хорошая.

Вопрос "Я играл в такие ролевые игры..." показывал, насколько велик игровой опыт у опрошенных. Ответы оценивались по следующему критерию: 1-2 игры – новичок, 3-6 игр – недавно или периодически играющий, 7 и более – "старый", опытный игрок. Анализ показал, что большая часть опрошенных играют или периодически (50%), или уже давно (33%), т.е. отношение к игре в целом должно быть довольно взвешенным и мало искаженным восторженными реакциями неопитов.

Вопросы: "Ролевая игра для меня..." и "Во время ролевой игры я...", отличались главным образом позицией по отношению к игре. Если первый подразумевал игру как субъект, т.е. некоторую отстраненность (исходя из классификации Бубера отношение типа "Я - Оно") (2,16), то, напротив, второй вопрос снимал эту отстраненность, ненавязчиво вводя опрашиваемого внутрь игрового пространства и ставя отношение к игре на уровень "Я – Ты". Вопрос "Средневековье для меня ..." устанавливал взаимосвязь между игровым процессом и самой популярной темой РИ.

При сопоставлении ответов на эти открытые вопросы получилась весьма показательная и любопытная ситуация.

Начнем со стандартного обвинения, предъявляемого участникам РИ, – сознательный уход от реальности. Воспринимая игру отстраненно, задавая себе вопрос "РИ для меня...", – т.е. "Зачем я туда еду?", – 10,2% считают себя эскапистами. Однако

внутри игры таковыми называют себя только 2,7%. Само же Средневековье трактуют как эскапизм 3,7%.

Получается, что остальные "сознательные" беглецы именуют себя таковыми под прессингом навязанного обществом стереотипов, – если ты делаешь что-то необычное, непонятное другим, отторгаемое истеблишментом и установленной им системой ценностей – значит избегаешь реальности. Хотя можно ли называть реальностью набор надуманных истин и установок, воспринимаемых *a priori*, без намека на анализ и рефлексию?

Теперь поговорим о другой категории опрошенных, едущих на игру отдохнуть, расслабиться, "оттянуться в полный рост". Сознательно этого хотят 34,3%, – треть всех опрошенных. Но на игре отдыхают только 13% – т.е. происходит незаметное вовлечение в активную игровую деятельность остальных 20%.

Та же ситуация наблюдается у тех, кто жаждет от игры самореализации, пока, быть может, недостижимой в реальной жизни. Очень показателен в этом плане ответ на вопрос "Средневековье для меня", который дали 3,7%, – "Эпоха, когда все зависело от человека", – имеющий более чем отдаленное отношение к реальным Средним векам. Вполне осознанно главной игровой целью удовлетворение собственных амбиций делают 18,5%. Однако в процессе игры только 8,3% застревают на самореализации. У остальных эгоистические цели отступают, на передний план выходят связанные с игрой моменты. Т. е. самореализация-то происходит, причем не только у тех, кто ее декларирует, однако осуществляется она на уровне "Я – Ты", в общении, диалоге, т.е. наиболее полноценно, а вовсе не в замкнутом пространстве "Эго".

Общение главной целью игры считает 14,8%, что понятно, поскольку большинству опрошенных от 16 до 25 лет – возраст максимальной коммуникативной потребности, когда связанные с ней психологические проблемы ощущаются особенно остро. Внутри игры акцентируют себя на общении только 9,3%. А что же все остальные участники игры, которые, между прочим, только и делают, что активно общаются? Общение происходит спонтанно и ненавязчиво. Индивидуум получает возможность незаметно освободиться от коммуникативных комплексов, не акцентируясь на этом. Игра – прекрасное место для приобретения друзей, вхождения в компанию и нахождения сексуального партнера, что особенно важно в возрасте опрошенных, – т.е. происходит социальная адаптация.

Здесь можно заметить, что проблема общения стоит, как известно, в центре внимания и теоретиков, и психологов-практиков, ведущих клубы и курсы психологического тренинга. Им приходится тщательно разрабатывать, испытывать, уточнять методики, упражнения и т.п. обучающие людей общению между собой, затрачивать много усилий, времени на их реализацию. Между тем на играх трудности общения преодолеваются практически сразу, зачастую человек сам не замечает, как входит в контакт "по игре", который остается действительным и после игры, "по жизни". Характерна в этом отношении фраза из популярной у играющих авторской песни: "...встретить тех, с кем можно быть понятым и понимать". Разумеется, стопроцентной раскованности достигают не все и не всегда, однако ведь и дипломированные психологи не гарантируют стойкого и полного эффекта.

Попутно играющий узнает и исторические сведения, быт, нравы отыгрываемой эпохи. Безусловно, в процессе подготовки РИ изучается историческая литература, отрабатываются приемы, манера поведения, жесты. Но, как признают многие мастера (люди, берущие на себя разработку, организацию и проведение РИ) и старые игроки, большинство "молодежи" готовится слабо, к началу игры плохо воспринимает исторический материал, на котором она построена. И это несмотря на то, что капитаны, везущие команды, пытаются их сориентировать, как правило, за несколько месяцев (а то и более) до игры. Отсюда многочисленные курьезы, вроде случась, когда на игру языческой Древней Руси приехала команда из трех шотландских кланов, а по Старой Англии всю разгуливали самураи. Однако в процессе игры происходит обучение слабо подготовленных игроков более подготовленными, не говоря уже о мастерах, которые



разрабатывают РИ на широком историческом материале и подбирают на ключевые роли людей, долго и разносторонне изучающих тему. Вполне понятно, что РИ воспринимают для себя как историческую реконструкцию, обучение истории только 5,6%, а как боевую реконструкцию – 2,8%, что, кстати, опровергает еще один неверный стереотип об участниках РИ как о любителях просто "помахать мечами". Сознательно во время игры "учатся истории и жизни" только 2,8%, т.е. обучение происходит так же ненавязчиво и спонтанно, как и общение. Естественно, за точность полученных исторических сведений ручаться трудно (хотя степень достоверности тут порою выше, чем в большинстве американских "исторических" фильмов), зато запоминаемость и усвояемость информации невероятно высока, т.к. здесь главную роль играет личный опыт. Прочно запоминаются не только хорошо отыгранные образы королей и рыцарей, торговцев, воинов и других, но также системы взаимоотношений и обряды, манеры поведения, детали быта: никто уже не спрашивает, зачем в замке требовалось большое количество слуг, зачем клинки мечей или щиты имеют такую, а не иную форму, что испытывает мирное население в осажденной крепости, когда кончаются продукты, что такое эпидемия, как тяжел труд оруженосцев и т.д.

Игра как самоцель занимает значительное место в ответах анкетированных. Осознанно, просто ради игры, в ней принимают участие только 10,2%. Однако во время РИ "играют" уже 45,4%. Интересно, что 19% из них ответили, что "Во время РИ они... живут и играют" одновременно. Т.е. "живу" и "играю" выступают как синонимы. Это перекликается с тем, как ответило на вопрос "Средневековье для меня..." 38% анкетированных – просто "интересный период истории", никак его особо не отмечая, воспринимая его, как игровой материал. Естественно, что на вопрос "Насколько реальны для вас игровые события" – "Я просто играю" – ответило 35%. По анкетам очень ясно прослеживается тип игроков-"спортсменов", многие из которых имеют за плечами до полутора десятков и больше игр. Для них важен сам процесс, а наибольшие затруднения возникают при ответах на ранжированные вопросы типа "Какую функцию вы бы хотели выполнять в игре" и "Какую роль вы бы хотели сыграть в толкиеновской игре", т.к. "спортсменам" хочется испытать все.

Вполне понятно, что составителей анкеты более всего интересовали люди, максимально погруженные в игру. Сознательно это считают 34,3% опрошенных, которые написали, что "РИ для меня... вход в другую реальность, вторая жизнь". Однако "Во время РИ я... живу" отвечает уже 49%. В этом смысле характерно высказывание некоего заботливого отца, который поехал на РИ, чтобы присмотреть за своей шестнадцатилетней дочерью: "Я разочарован. Я думал, что здесь играют, а здесь живут." Что касается Средневековья, то параллельной реальностью признает его 12%, а еще 23,2% называют эту эпоху "сказочной мечтой" и "местом, где они хотели бы жить". Для более адекватной оценки погружения в игру мы решили совместить анкеты по вышеперечисленным категориям, и получилась довольно неожиданная картина: оказалось, что хотя бы по одной из них, максимально "въезжает" 75% участников анкетирования. Мы решили удалить категорию "Во время РИ я... живу", т.к. 19% ответило одновременно "живу" и "играю" – и тогда даже отстраненно, 50% опрошенных воспринимают игровую реальность или реальность Средневековья, как живую, параллельную нашей современности. Оказывается что игра – это великая действенная сила, активно вовлекающая в свое пространство, свой мир большинство участников. Закономерно, что игровые события 21% оценивает как абсолютно реальные, а 32% как реальные и нереальные одновременно – т.е. в итоге те же 50%.

Итак, по результатам анкетирования можно заключить, что РИ являются вовсе не уходом от действительности, а мощным средством спонтанной социальной адаптации, которая ведет к самореализации через общение, диалог с "Другим", а не через эгоистическое самоутверждение. Максимальная эффективность обучения через РИ хорошо известна и уже исследовалась(3). Кроме того, ролевая игра образует живую параллельную реальность, активно втягивающую в свой мир подавляющее большинство участников, всесторонне влияющую на них, причем, как показало анкетирование,

отнюдь не в отрицательную сторону. Что представляет собой эта реальность, и почему в основном РИ построены на материале Средневековья, покажут дальнейшие исследования.

1. Science Fiction & Fantasy Cyclopedia.- TSR Inc., NY, 1991.
2. М.Бубер "Я и Ты"/М.Бубер "Два образа веры" - М. , Республика, 1995.
3. "Обучающие аспекты ролевых игр" - Казань, 1994

## ПОИСКИ ПСИХОИДНЫХ ОСНОВАНИЙ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ

«...в ранний период своего развития наука пережила долгую борьбу за освобождение от всего того, что может быть отнесено к суевериям или магическому знанию, где нелокальность явно играет ключевую роль.»

Д. Бом

Прошло уже не одно десятилетие с тех пор, как был выдвинут знаменитый мысленный эксперимент, известный как парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена (ЭПР), однако единодушия в истолковании его результатов среди ученых не существует и по сей день. Вытекающая из этого эксперимента возможность наличия нелокальных связей во Вселенной заставила многих ученых (и в том числе самого Эйнштейна) усомниться не только в адекватности квантово-механического описания процессов, происходящих в недрах субатомного мира, но и в адекватности собственного мировоззрения. По словам Гейзенберга: «Бурная реакция ученых на последние открытия современной физики легко объяснима: они сотрясают основы этой науки и она, похоже, начинает терять почву под ногами». Благодаря открытиям, сделанным в те, в общем-то уже далекие времена, стало возможным формирование нового взгляда на природу реальности, послужившего основой холистической методологии, перспективность использования которой не только в самой физике, но и в науках о человеке (life-sciences) уже неоднократно обсуждалась (1). Следует однако заметить, что холизм как объяснительная концепция в физике все еще во многом грешит латентным механицизмом, исключая из сферы дискурса феномены сознания, подменяя их введением какого-либо виртуального (т.е. физически не верифицируемого) и по сути спекулятивного термина, конденсирующего в себе всю требуемую объяснительность. Таковы «скрытые переменные», «целостность» (как заметил Набоков, в шараде о слове «шахматы» не может быть слова «шахматы»), «квантовое поле», «бустроп». Следует, однако, оговориться, что данная статья ни в коей мере не ставит своей целью критику вышеозначенных концепций, но лишь попытку наделить упомянутые термины означаемыми.

Согласно Панке и Рачардсу: «Опыт восприятия недифференцированной целостности есть отличительная черта мистического сознания» (2), вследствие чего видится перспективным в рамках методологии реляционного холизма предложить интерпретацию явлений, лежащих в основаниях современной квантовой физики, в терминах некоторых специфических феноменов психической реальности (таких как психоидные явления и, в частности, феномены синхронности). Такое рассмотрение кажется тем более оправданным, что практически все ученые, обсуждавшие в своих работах проблему нелокальности (возникающую в ЭПР-эксперименте), явно или неявно указывают на то, что корни ее следует искать не в физически-причинных, а, напротив, в имплицитивно-логических структурах, каковые, по-видимому, и лежат в основе ментальных процессов (3,4).

Прежде чем приступить к рассмотрению того, каким образом явления психической природы могут быть использованы для истолкования проблематичных феноменов квантового мира, необходимо подробнее остановиться на специфике этих явлений, известных в современной психологии как психоидные<sup>1</sup> (ранее они уже обсуждались нами применительно к вопросу об их рецепции общественным сознанием (5)). К числу упомянутых явлений принято относить синхронность, феномены экстрасенсор-



ного восприятия (ЭСВ), психокинез, а также другие парапсихические феномены.

Указанный класс феноменов был введен в научный оборот сравнительно недавно (в 60-е годы), благодаря знаменитой работе К.Г.Юнга «Синхронистичность: акаузальный связующий принцип». Примечательным является тот факт, что эта работа впервые была опубликована (в сборнике «Интерпретация природы и психе») совместно с работой одного из классиков квантовой механики В.Паули.

Анализируя символический параллелизм между физическим миром и архетипическим наполнением психе в различных проявлениях синхронии, Юнг приходит к заключению, что для их объяснения помимо причинно-следственной связи необходимо существование еще одного, непричинного типа связи, названного им термином «синхронистичность», и определяемого как «психически обусловленная относительность пространства и времени» (6). Следует заметить, что в методологическом отношении такая гипотеза представляется вполне оправданной в силу известного принципа дополнителности.

Здесь видится уместным остановиться на результатах опытов Дж. Б. Рейна (7), предложенных Юнгом в качестве экспериментального подтверждения возможности существования «смысловой связи» между событиями физического мира.

Эксперимент Рейна заключался в том, что экспериментатор одна за одной переворачивал перенумерованные карты (в числе 25 штук), на каждой из которых был изображен простой геометрический узор. Одновременно с этим «объект» исследования должен был угадать, какой именно узор изображен на переворачиваемой карте. В различных сериях экспериментов испытуемый находился в том же помещении, отделенный от экспериментатора ширмой, либо на большом удалении от экспериментатора (несколько тысяч километров). Кроме того, проводились опыты, где «объект» должен был «предсказывать» результаты еще не состоявшегося эксперимента либо угадывать результаты уже состоявшегося. Во всех опытах экспериментатор не знал, как именно располагаются карты (их тасовала специальная машина), а «объект», разумеется, не мог их видеть. Средний результат этих экспериментов оказался гораздо выше статистически ожидаемого (6,5 против 5), причем независимо от дистанции во времени или пространстве.

На основании того факта, что ни время ни расстояние не оказали заметного влияния на результаты экспериментов Рейна, возможно сделать вывод, что исследуемое явление «не может быть феноменом силы или энергии» и, следовательно, заключает Юнг, «относительно психе, пространство и время являются, так сказать, «эластичными» и явно могут быть сведены до почти незаметной точки» (6).

Последнее заключение заставляет нас заострить внимание на контексте употребления термина «относительность». Очевидно, что его применимость в научном дискурсе строго ограничивается кругом явлений, находящихся друг с другом в определенной «смысловой» взаимосвязи, т.е. характеризующихся некоторым единством. На языке физики такое единство возможно выразить в терминах размерности, а именно сопоставимыми могут быть признаны только величины, выражаемые в одних и тех же единицах измерения. Для иллюстрации этого утверждения как нельзя лучше подходит специальная теория относительности, одновременно являющаяся базовым примером удачного применения реляционной методологии. Именно для интеграции пространства-времени в единую целостную систему потребовалась «соотносимость» пространственной и временной компонент «интервала», что и было достигнуто посредством множителя «с».

Проводя аналогию с СТО, можно заключить, что эта относительность представляет собой указание на «соразмерность», а следовательно единство пространства-времени и психе. Однако, вопреки парадигмальному стандарту механицизма, согласно которому «сознание есть свойство высокоорганизованной материи» (заметим, что это определение благополучно перекочевало и в современный холизм, несмотря на то, что его предлагается укоренять в квантовых корреляциях (3)), это единство, по нашему мнению, носит фундаментальный и не редуцируемый характер, в точной аналогии с

СТО, СЯ НА ОБЪЯВЛЕНИЕ ПОСЛЕДНЕЙ ТАК И ВЕРИЛИ, И НАД НЕ ЗАБЫЛИ. ЗАБЫЛИ  
 ЛЮДИ. ЗАБЫЛИ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ ИДЕИ. ЗАБЫЛИ И ДАВНО УМЕРШЕГО МАТ  
 РЯ, И СЫНОВЬЕ ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ. ОН В ФАБРИКАХ И МАШИНОСТРОИТЕЛЬНЫХ УСТАНОВКАХ  
 ПОСЛЕДОВАТЕЛИ. ЗАБЫЛИ? ОН НЕ СМЕРЯЛ НА НИХ. ОН ДУМАЛ, ЧТО ЭТО НЕ ЗАБЫЛИ. [1].

Как же поступил Александр? Он поступил так, как поступил Андрей. Он не  
 не что иное, как это. Он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 как это поступил Андрей. Он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

Именно так поступил Александр. Он поступил так, как поступил Андрей. Он не  
 странное явление. Он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

Он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это. Он поступил так,  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

Он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это. Он поступил так,  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

— как он поступил, так поступил и Александр. Он поступил так, как поступил Андрей.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

— а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

— а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

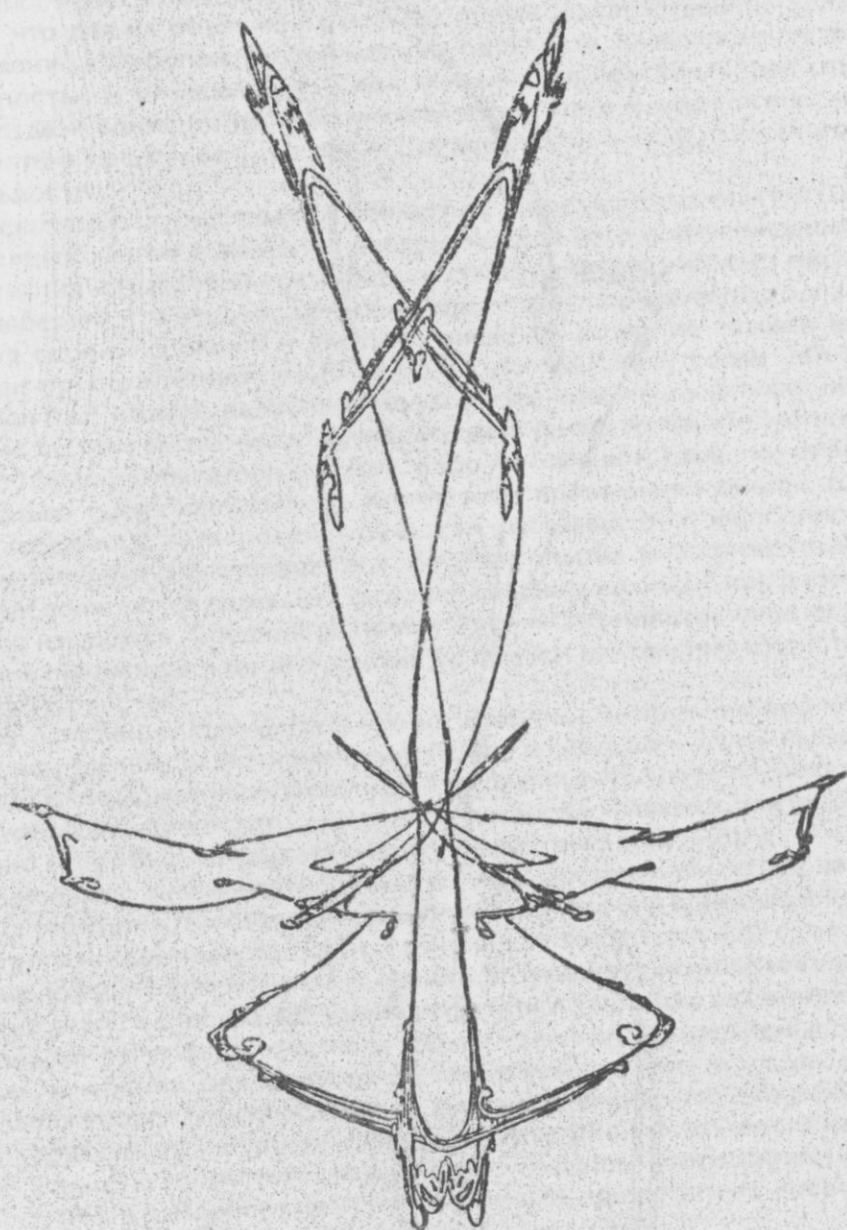
— а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

— а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.

— а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.  
 а также пожелал, чтобы он поступил так, как поступил Андрей. Он не что иное, как это.



Рис. 2





СТО, где из «объединения» пространства и времени отнюдь не следует их взаимовыводимость. Здесь вспоминается замечание, сделанное Бейтсоном в адрес Фритьофа Капры, и сыгравшее не последнюю роль в формировании мировоззренческих установок последнего: «Капра? Он же сумасшедший! Он думает, что мы - электроны» (8).

Как заметил Александров, «...пространственно-временная структура мира есть не что иное, как его причинно-следственная структура, взятая лишь в соответствующей абстракции» (9). Из зеркала дополнительности немедленно выплывает психе, как *его не-причинно-следственная* (синхронистическая) структура.

Именно гипотеза о релятивизации пространства-времени посредством содержимого психе (называемого также «коллективное бессознательное», «поле смысла» (6), «поле сознания» (10), «Космическое бессознательное» (11)) и создает контекст, в котором рецепция «синхронистичности» как «смысловой связи», существующей между событиями физического мира, не кажется слишком дерзкой и может быть проиллюстрирована простой диаграммой (рис. 1), словно бы реферирующей к словам Витгенштейна: «Смысл мира должен лежать вне его» (12).

Таким образом, синхронистичность, являющаяся своего рода туннелем, который через посредство «поля смысла» связывает различные локусы физической реальности, представляется универсальным объяснительным принципом для всего класса феноменов, характеризующихся свойством нелокальности.

Следует сразу отметить несколько позитивных методологических аспектов данного объяснения (подробное обсуждение этого вопроса выходит за рамки нашей статьи):

- само определение синхронистичности (как не физически-причинного связующего принципа) полностью снимает и поныне горячо обсуждаемый вопрос о том, не противоречит ли нелокальность постулатам теории относительности (иными словами, не оказывается ли возможной передача сигнала со скоростью, превышающей скорость света);

- отказ от необходимости существования причинно-следственной связи между физическими событиями делает безосновательной проблему поиска изначальной причины;

- экспликация «поля смысла» и расширение понятия «связь» на область не физически-причинных связей позволяет добиться самосогласованности самой реляционной методологии, ибо в этом случае понятие relation естественным образом оказывается инвариантом по отношению к изменениям «смысловых координат».

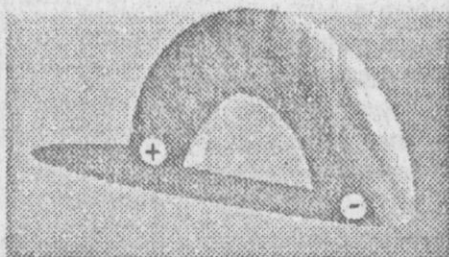
Все вышесказанное позволяет нам выдвинуть предположение, что «квантовые корреляции» по своей природе являются смысловыми (имплекативно-логическими) и принадлежат к классу психондных феноменов. Однако возникает вопрос, в каком смысле термин «психондный» может быть применим к явлениям субатомного (физического) мира?



Рис. 2.

Суть объяснения в данном случае заключается в утверждении, что поведение исследуемой системы элементарных частиц (следует особо подчеркнуть значение фактора элементарности, ведь в противном случае взаимодействие, как правило, принято считать опосредованным какими-либо более «элементарными» частицами), состоящей из двух электронов с противоположными спинами, по сути своей полностью эквивалентно поведению частей фигуры, изображенной на рис. 2. Перемещая вертикальный отрезок слева направо, мы будем одновременно уменьшать объем

Рис. 1



правой и увеличивать объем левой части фигуры, однако нельзя говорить, что между этими частями существует какое-либо (помимо смыслового или имплицитивно-логического) взаимодействие, вследствие того, что обе половинки являются частями одной фигуры.

По словам Генри Страппа, «элементарная частица не является независимо существующей и поддающейся анализу сущностью». Это утверждение подчеркивает тот факт, что в данном случае, как и в случае с электронами, граница является иллюзорным следствием нашего «символического» познания, заключающегося в бесконечном делении реальности, которая в своей целостности «... лишена мысли («смысла» — прим. авт.), потому что мысль, наше символическое составление карт, — это именно тот процесс, который налагает границы на реальность» (13).

Если подвергнуть вышесказанное интерпретации в терминах «поля смысла», то процесс «символического» познания сведется к извлечению из «поля смысла» некоторого объединяющего смыслового паттерна, обеспечивающего сохранение изначальной целостности системы посредством установления синхронистичной (смысловой) связи между ее вновь образовавшимися частями. В качестве элементарного и одновременно наиболее фундаментального смыслового паттерна, действующего и в данном случае, выступает паттерн «дуальности» или «бинарной оппозиции», проявляющийся в таких отношениях как «инь»—«янь», положительное-отрицательное, субъект-объект. Обнаруживая себя одновременно как в бессознательном, так и в природе «как «мать» и «отец» всего происходящего» (6), дуальности, обладая несомненно психондной природой, образуют *tertium comparationis* (лат. основание для сравнения) между физическим и психическим модусами реальности. Последнее как раз и является ответом на поставленный выше вопрос о психондной природе квантовых корреляций.

Таким образом, формулу, выражающую «сохранение целостности» (пожалуй, языку атомной физики было бы ближе название «дефект смысла»), можно условно записать в виде:

*holos = инь + янь + (смысловой паттерн)*

Появление этой формулы немедленно отсылает нас к словам Юджина Вигнера, согласно которому, «невозможно последовательно сформулировать законы (квантовой теории), не принимая в расчет сознание». Подробное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данной статьи, однако здесь нам хотелось бы предостеречь читателя от поспешного вывода о перспективности эксплицитного введения сознания в структуру математического формализма. Приведенная выше формула (которую за недостатком в ней «формализма» правильнее было бы назвать диаграммой или картой, в терминологии Коржибского) является всего лишь условной, и ни в коей мере не выражает логическое тождество, поскольку в ней эксплицитно присутствует «смысловой паттерн», не имеющий и не могущий обрести никакого самостоятельного формального значения (= обозначающий эту формулу в целом) и указывающий лишь на неполноту правой части. В то же время приведенная карта позволяет предложить наглядную интерпретацию терминов, указанных в начале этой статьи и играющих роль объяснительных принципов в некоторых современных теориях, претендующих на онтологический статус:

«скрытые переменные», «квантовое поле», «квантовый потенциал»

В теории Дэвида Бомы (4) возникновение этих концептов непосредственно связано с понятием «активная информация», которое по сути является эквивалентом синхронистичности, в том смысле, что оно представляет собой гипотезу существования некоторого взаимодействия («активная»), имеющего смысловую природу («информация») и играющего роль имплицитного организующего механизма. В этой связи следует заметить, что одной из особенностей Бомовской теории является понимание статистической природы квантово-механического описания как меры неполноты знания или, точнее, как меры невозможности символического (формального) описания реальности. Действительно, при всем изобилии фактов, свидетельствующих в пользу конвергенции представлений современной физики и великих мистических учений (таких как Даосизм, Буддизм Махаяны и Ваджраяны, Индуизм веданты, эзотерическое христиан-

правой и увеличивать объем левой части фигуры, однако нельзя говорить, что между этими частями существует какое-либо (помимо смыслового или имплицитивно-логического) взаимодействие, вследствие того, что обе половинки являются частями одной фигуры.

По словам Генри Страппа, «элементарная частица не является независимо существующей и поддающейся анализу сущностью». Это утверждение подчеркивает тот факт, что в данном случае, как и в случае с электронами, граница является иллюзорным следствием нашего «символического» познания, заключающегося в бесконечном делении реальности, которая в своей целостности «... лишена мысли («смысла» — прим. авт.), потому что мысль, наше символическое составление карт, — это именно тот процесс, который налагает границы на реальность» (13).

Если подвергнуть вышесказанное интерпретации в терминах «поля смысла», то процесс «символического» познания сведется к извлечению из «поля смысла» некоторого объединяющего смыслового паттерна, обеспечивающего сохранение изначальной целостности системы посредством установления синхронистичной (смысловой) связи между ее вновь образовавшимися частями. В качестве элементарного и одновременно наиболее фундаментального смыслового паттерна, действующего и в данном случае, выступает паттерн «дуальности» или «бинарной оппозиции», проявляющийся в таких отношениях как «инь»—«янь», положительное—отрицательное, субъект—объект. Обнаруживая себя одновременно как в бессознательном, так и в природе «как «мать» и «отец» всего происходящего» (6), дуальности, обладая несомненно психоидной природой, образуют *tertium comparationis* (лат. основание для сравнения) между физическим и психическим модусами реальности. Последнее как раз и является ответом на поставленный выше вопрос о психоидной природе квантовых корреляций.

Таким образом, формулу, выражающую «сохранение целостности» (пожалуй, языку атомной физики было бы ближе название «дефект смысла»), можно условно записать в виде:

*holos* = инь + янь + (смысловой паттерн)

Появление этой формулы немедленно отсылает нас к словам Юджина Вигнера, согласно которому, «невозможно последовательно сформулировать законы (квантовой теории), не принимая в расчет сознание». Подробное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данной статьи, однако здесь нам хотелось бы предостеречь читателя от поспешного вывода о перспективности эксплицитного введения сознания в структуру математического формализма. Приведенная выше формула (которую за недостатком в ней «формализма» правильнее было бы назвать диаграммой или картой, в терминологии Коржибекого) является всего лишь условной, и ни в коей мере не выражает логическое тождество, поскольку в ней эксплицитно присутствует «смысловой паттерн», не имеющий и не могущий обрести никакого самостоятельного формального значения (= обозначающий эту формулу в целом) и указывающий лишь на неполноту правой части. В то же время приведенная карта позволяет предложить наглядную интерпретацию терминов, указанных в начале этой статьи и играющих роль объяснительных принципов в некоторых современных теориях, претендующих на онтологический статус:

«скрытые переменные», «квантовое поле», «квантовый потенциал»

В теории Дэвида Бомы (4) возникновение этих концептов непосредственно связано с понятием «активная информация», которое по сути является эквивалентом синхронистичности, в том смысле, что оно представляет собой гипотезу существования некоторого взаимодействия («активная»), имеющего смысловую природу («информация») и играющего роль имплицитного организующего механизма. В этой связи следует заметить, что одной из особенностей Бомовской теории является понимание статистической природы квантово-механического описания как меры неполноты знания или, точнее, как меры невозможности символического (формального) описания реальности. Действительно, при всем изобилии фактов, свидетельствующих в пользу конвергенции представлений современной физики и великих мистических учений (таких как Даосизм, Буддизм Махаяны и Ваджраяны, Индуизм веданты, эзотерическое христиан-



ство и пр.) (13), едва ли возможно говорить о том, что статистичность играет сколько-нибудь фундаментальную роль в последних.

#### «целостность»

В терминах этой статьи «целостность» следует интерпретировать как невозможность (тавтологичность) теоретико-множественной декомпозиции «смыслового паттерна», играющего роль имплицативно-логической связи, «вплоть до отказа от применимости понятия множества там, где это понятие объективно теряет всякую осмысленную применимость» (14). Следует заметить, что герменевтика этой цитаты выявляет в ней структуру, полностью тождественную приведенной карте, а именно, записывая ее символически, получаем: целостность = множественность + смысл.

#### «бутстрап» (обратная связь)

Ключевым понятием теории бутстрапа, (первоначально выдвинутой Джеффри Чу для описания адронов) является понятие «кроссинг», заключающееся в том, что система сохраняет свою целостность благодаря обмену адронами через так называемый кросс-канал, который по своим «свойствам» видится нам эквивалентным рассматриваемой синхронистичности. Таким образом, связь, к которой реферирует название теории, представляется частично смысловой, а самосогласованность достигается введением в правую часть карты элемента, эквивалентного всей карте в целом. Отношение самого Джеффри Чу к онтологическим результатам своей концепции легко видеть из следующей цитаты: «Доведенная до своего логического завершения, гипотеза бутстрапа предусматривает, что существование сознания, наряду с существованием всех остальных аспектов природы, необходимо для самосогласованного целого» (15)

Таким образом, рассмотренное в этой статье представление о психондной природе нелокальности может служить серьезным основанием, позволяющим заключить, что квантовые корреляции должны восприниматься не как партикулярный, сложно воспроизводимый физический феномен, но как онтологическое свойство целостной реальности, *обеспечивающее согласованность (синхронистичность) ее психического и физического модусов.*

«Все попытки отделить науку от философии и метафизики, предпринимавшиеся в двадцатом веке, провалились», замечает М.Ноттурно (16), говоря об изменении статуса позитивистской науки. Однако нам видятся неоправданными сожаления по этому поводу, поскольку в результате мы можем получить науку, которая, будучи конвергентной мистическим и религиозным системам Востока и Запада, благодаря своему авторитету сделает проблему духовности достоянием современного научного дискурса и позволит приблизиться к интеграции многовекового опыта, накопленного как в научной, так и в религиозной сферах.

Изначально термин «психондный» был введен К.Г.Юнгом, для обозначения архетипов (организующих паттернов) коллективного бессознательного, представляющего собой «психе, тождественную во всех индивидах». Исследуя факторы, влияющие на проявленность феноменов синхронности, Юнг пришел к заключению, что интенсивность психо-физической связи находится в существенной зависимости от эмоционального фактора (к примеру, в опытах Рейна лучшие результаты фиксировались в первых сериях экспериментов, когда заинтересованность, энтузиазм и вера в существование ЭСВ у «объекта» были наиболее высоки). В свою очередь, эмоциональный фактор имеет как правило архетипический характер.

## Литература

1. Байтальский М.Ю., Холлизм: Преодоление пост-структуралистского кризиса научной коммуникации, //Вестник ХГУ № 389, Харьков 1997.
2. Panke W.N., Richards W.A., Implications of LSD and Experimental Misticism, //Altered state of conscousness, N.Y. 1963.
3. Концепция целостности. Харьков, 1987.
4. Bom D. & Hiley B.J., Undivided Universe, London, 1995
5. Байтальский М.Ю., Герменевтика одной синхронности //Философские перипетии, Харьков 1998.
6. Юнг К.Г., Синхронистичность, Киев, «Ваклер», 1997.
7. Rhine J.B., The Reach of Mind, 1954.
8. Капра Ф., Уроки мудрости, М. 1996.
9. Александров А.Д., Пространство и время в современной физике в свете философских идей Ленина., М., 1973.
10. Налимов В.В., Вероятностная модель языка, М. 1979.
11. Судзуки Д.Т., Наука Дзен – Ум Дзен, Киев, 1992
12. Витгнштейн Л., Логико-философский трактат, М., 1958.
13. Уилбер К. Никаких границ, М., 1998.
14. Цехмистро И.З., Реляционный подход в истолковании квантовой физики, //Современный Холлизм, Харьков, 1994
15. Chew Q. F., «Bootstrap: A Scientific Idea?», Science, Vol. 161, 1968.
16. Notturmo M., The End Of Science, CEU, Preprint, 1997.

## ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФСКО-МУЗЫКАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМЫ

**В** истории мысли были, есть и будут периоды «вынужденного ученичества», когда неудовлетворенный status quo заставляет обращаться к временам иным. Они кажутся сегодня полными терапевтической силы освобождения, плодотворных идей и составляют образ культуры прошлого. Наша эпоха есть такой период, когда необходимость искать лекарство в прошлом ощущают все больше мыслящих людей. Одним из наиболее трудных векторов в этой исторически ритмичной тенденции является видение музыки как модели мироустройства, т.е. изменение status quo предполагается с помощью такого средства, которое само по себе, как говорил К.Леви-Стросс, является «высшей тайной». Из всех видов искусства, не подвластных до конца теоретическому постижению, музыка неподвластна более всего.

Наука о музыке и о месте музыки в культуре всегда коррелировала с философией. Мне нравится мысль А.Шопенгауэра, называвшего музыку «бессознательным метафизическим упражнением души, не ведающей, что она философствует». Соответственно, изменения в понимании феномена музыки вызывали и вызывались изменениями в понимании мира, в том числе и его устройственной части. Ибо музыка имеет строгие тектонические параметры, она выстраивается из интонаций, тем или отдельных звуков, гармонических вертикалей или полифонических пластов, где творческое вдохновение вынуждено считаться с каркасом и структурой формы. Степень абстрактности музыки делает ее удобным «местом», привлекающим разного рода рассуждения по аналогии, среди которых наиболее традиционными, фундаментальными, плодотворными и неисчерпаемыми являются мирозидательные. В этой связи сразу же возникает проблема: как сделать избранный к анализу массив знаний эпистемологически приемлемым сегодня? Есть разные пути решения этой задачи.

Во-первых, музыку можно отнести к типу динамических систем, таких, как, скажем, река или развивающийся организм. Динамические системы, в том числе и музыка, всегда составляли лишь базу для преобразования посредством статических, генерализующих и идеализирующих систем, а следовательно, были лишь предпосылкой и условием последних, но не тематическим предметом исследования. Поворот, связанный с усилением идеи эволюции, превратил философию из науки о бытии в науку о становлении. Музыка в немалой степени предчувствует будущее философии, обозначившись как становление еще у ранних пифагорейцев. Начиная с XVII века, музыка осознается как творчество, связывается с возможностью выражения какого-то содержания, которое развивается, эволюционирует, «восстанавливается» в драматургии музыкального целого. В начале нашего века Э.Гуссерль в «Феноменологических исследованиях внутреннего сознания времени» впервые исследовал в философском контексте временные системы, такие как мелодия, стихотворение и т.п. и разрешил проблему текущей структуры с помощью теории изначальных импрессий (впечатлений), ретенционных и протенциональных актов, их постоянного напластования в форме протекания протенций, третенций ретенций и т.д. Если же вспомнить более позднее открытие Эдварда Н.Лоренца – феномен упорядоченного беспорядка, или упорядоченного хаоса, то эффектное парадоксальное модное слово «хаотическая система» можно прямо отнести к музыке. Именно сегодня дискутируется вопрос о возможности интерпретаций произведений искусства, в частности, музыки, по модели хаотических систем, равно как и применения последней в качестве общей структуры действительности. Это важно, так как общность структур музыки и структур действительности все более и более впечатляет.

Понятие «хаос» всегда играло важную роль в истории духа, всегда было весомым. Точный смысл его остается понятийно неопределенным. Ясно, однако, что, с



точки зрения теории познания, хаос и хаотическое поведение системы предстают как непроницаемость будущего поведения, хотя это поведение и протекает детерминистически. Но это и формула музыки: тотальность формы (композиционные схемы) плюс тотальная бесформенность звукового потока. Музыка, своей амбивалентностью, хаотической детерминистичностью, предлагает, по крайней мере, две возможные трактовки мироздания. Во-первых, то, что мы называем «тотальной бесформенностью» или «непредсказуемым поведением» системы, может указывать на неструктурированный универсум, который, хотя и обнаруживает логически детерминистскую структуру в частных областях, но в целом не структурирован. Наш ограниченный рассудок, возникший в процессе эволюции и не исключающий дальнейшего развития, познает поэтому универсум лишь частично. Доступная нашему пониманию логическая структурированность мира (а музыка фиксирует каждый раз исторически определенную меру этого понимания: от, скажем, дорических мелодий – до алеаторики) представляет лишь ограниченный отрезок всеобъемлющего неструктурированного и недоступного нам целого, из которого при случае происходят вторжения в закономерно протекающий мир, и эти вторжения предстают как иррегулярности и пертурбации. Во всяком случае, смена парадигм музыкального языка предстает каждый раз как такое вторжение, чтобы потом стать доступной слуховому пониманию и самой претерпеть новую пертурбацию, когда ресурсы этого языка будут исчерпаны.

Во-вторых, амбивалентность, т.е. тотальность форм плюс тотальная бесформенность музыки, дает повод для заключения о ее способности выступать моделью избыточной структурированности мироздания. Известен афоризм А.Энштейна «Бог не играет в кости». Это значит, что все происходит закономерно и детерминистически. То есть можно говорить о разветвленной и очень, до непрозрачности, сложной структуре, прояснить которую – дело музыки.

Итак, музыка принадлежит к базирующимся на противоречии между бесструктурностью (звуковой поток) и тотальной структурированностью (композиционная схема, все более жесткая в серийной технике) динамическим, или хаотическим, системам. Эпистемологическая компонента хаоса – непрогнозируемость – допускает два таких противоположных заключения. Мироздание может быть прочитано благодаря его музыкальной модели, во-первых, как неструктурированное, которое, конечно же, может выступать в качестве основания возможности структурирования (движение к стилям – полифоническому, затем – гомофонно-гармоническому), и, во-вторых, как тотально структурированное, непрозрачное, стремящееся стать более прозрачным (дидскафонная и серийная техника с их нацеленностью на освобождение сонорной силы звука). То, что не слишком часто выделяется подобная амбивалентная трактовка как одна из возможных, имеет серьезные мировоззренческие причины: негативное отношение к «герменевтическому процессу собирания мира» (Г.-Г.Гадамер), требование последнего обоснования, связанного с единством, целостностью и абсолютностью.

Разумеется, понятие «хаотическая система» было нелепым, скажем, для культуры Древнего Китая, где «хаос», например, на уровне индивида был коррелятом доминирующих аффектов и должен был быть ограничен «космосом» ума. То есть изначальная энтропия мира преодолевалась общекосмической мироустроительной силой. От хаоса на глобальном уровне требовалась защита с помощью музыки. Это одноосевое миропонимание нашло себя и в западной культуре. Однако оно страдало неизбежностью апоретичности. Такой вывод – достижение именно сегодняшней философской мысли. Причина неизбежности апорий в поисках последнего обоснования систематической философией заключается в том, что, с одной стороны, ищут нечто абсолютно достоверное и твердое, а с другой, – все без исключения подлежит сомнению и требует обоснования. Пока эта констелляция имеет место – и ситуация вряд ли может когда-либо измениться, мы будем иметь дело с теми же следствиями.

Систематическая философия имеет свое основание в доминировавшем вплоть до XX века статическом, инвариантном типе систем, известном из понятийных пирамид логики, систем научной теории, классификаций биологии, геологии и т.д. Музыка

«помогает» философии освободиться от «стационарной» зависимости, показывая, как можно, сохраняя принадлежность системе, овладеть хаотической действительностью, подчинять себе феноменологически воспринимаемую флуктуацию. Такова роль понятия по отношению к созерцанию. Первое несовместимо со вторым, ибо с возрастающей генерализацией понятий (соответственно – законов) возрастает их содержательное упрощение. Музыка дает нам пример постоянного ускользания от упрощения, связанного с ее изначальной амбивалентностью. Вспомним в этой связи на первый взгляд сковывающую роль серийной техники по отношению к принципам тональной системы. Однако важно, что здесь для понимания смысла музыкального произведения требуется другое, неизвестное и нетребуемое ранее, напряжение слуха и ума. Большая техническая генерализация освобождает отдельный звук как самостоятельную сонорную ценность. То есть, большая жесткость правил в музыке оборачивается большей слуховой свободой, которой нужно научиться пользоваться для восприятия музыкального целого. Помещение звукового потока в строгие композиционные берега не делает этот поток абсолютно подчиненным. Последнее касается лишь некоторых музыкальных пространств, внутри которых сохраняется достаточная степень свободы. Ладовые тяготения, тональный принцип, в конце концов, приводят к алеаторике и серийной технике, где демонстративна смена парадигм культуры – от модерна к постмодерну, и наиболее очевидна принадлежность музыки не к статическому типу систем, а к динамическому, или хаотическому, типу. Поведение музыкальной единицы, при всей определенности, непредсказуемо. Иначе мы не могли бы говорить о творческом, неалгоритмизированном процессе, результатом которого является музыкальное произведение. Музыку можно рассматривать как границу между феноменальной бесконечностью и неопределенностью (хаотичностью) и структурным единством и простотой (определенностью).

Второй путь эпистемологического усвоения мысли о музыке прошлого может быть таким. Вспомним, европейская познавательная традиция связана с опорой на зрение. Именно оно, «победив» другие формы чувственности, легло в основу созданных греческой философией оптических парадигм, борьба между которыми и составила поле философских исканий будущего. Эстетика пластических искусств закладывает для всех прочих идей мимезиса как базу. Музыка также не пренебрегает миметическим аргументом. Она есть «подражание» мировой музыке, ее законы изоморфны законам универсума. На рубеже XVIII века функция музыки как модели мироустройства оказывается окончательно разрушенной под ударом теоретического обоснования эпохи автономного художественного творчества. Более того, музыка занимает теперь далеко не первое место в системе искусств, на чем настаивают Лессинг и Кант. Что же произошло? Можно ли остановиться в поисках ответа на этот вопрос на констатации превращения музыки в «язык чувств», подчиненный «языку разума»?

Думается, что нужно искать более глубокие причины столь резкой модуляции в далекую от многовекового традиционного понимания музыки тональность. Эти поиски приводят нас к проблематичности приоритета зрения – этой судьбы западной культуры, ее небезопасного выбора, чреватого многими издержками. Одна из главных – создание образа человека как обладателя, по выражению Р.Порти, «зеркальной сущности». Вопрос о том, что как раз время «великих перемен» в музыке, когда она из модели мироустройства превращается в «язык чувств», коррелирует с поворотом в области философии, когда представления о существовавшем еще со времен Аристотеля «уме-как-разуме», где разум – и зеркало, и глаз одновременно, сменяются картезианскими представлениями об уме-как-внутреннем-пространстве. Теперь работает «внутренний глаз». Он обозревает не вещи, а их репрезентации. Отношение между человеком и миром сменяется отношением между человеком и суждением. Поиск мудрости уступает место поиску достоверности. Гносеологизм приобретает черты общекультурной доминанты, и музыка, закономерно, лишается прежнего пьетета «за несоответствие».

Поскольку Новое время, с легкой руки Декарта, превращает зрение в род мышления, первое очищается от всего, мешающего строгости, ясности, отчетливости, по-

гичности. Живопись для Декарта – своего рода техника, дающая представление о предмете через его внешность. Здесь главное – рисунок, а не цвет. Именно рисунок делает возможным представление протяженности, связанное с перспективной проекцией. Классический театр – тирания художественной регламентации. Классицистская музыка – строгие сонатно-симфонические формы в условиях приоритета гомофонно-гармонического стиля, которые, однако, остались в истории искусства непревзойденными образцами именно потому, что музыка менее всего подвержена разрушающему воздействию очищенного от других сенсорных влияний, «ощупывающему» мир по заданной схеме, Глазу.

На пороге XX века человечество начнет освобождаться от нововременных решеток и искать другие средства выразительности за порогом устаревших норм. Так, линия будет «делать видимое», «линиться», как говорил Пауль Клее, набрасывать «очерк генезиса вещей»; цвет будет выносить на поверхность более глубокие уровни вещи; музыка вырвется из-под опеки тональной системы, связанной с отношениями «консонанс – диссонанс», и освободится звук. Философия XX века аннулирует зрение как операцию мышления, глаз освобождается от старой метафизической парадигмы, начинают, по выражению Г.Г.Шпета, «видеть уши и слышать глаза». Видящий тесно включен в пространство видимого. «Отягощение» зрения другими формами чувственности немедленно вызывает к жизни новые формы художественного поведения не только в области изобразительного творчества, но и в сфере музыки. «Обнаруженная» «телесность» зрения (правда, эта новая идея относится к хорошо забытым старым, поскольку еще Демокрит и Платон утверждали, что видение осуществляется всем телом, а глаз выполняет лишь функцию скважины, отверстия, из которого выбрасывается тонкий огонь или истекает поток эйдола) инициирует интерес к возможностям и особенностям слуха. Изменение языка музыки связано с изменением слуховых ожиданий человека, которые, в свою очередь, продуцируются изменением отношения к музыкальной языковой единице: лишается приоритета интонация как отражение консонансно-диссонансных отношений, интерес вызывает отдельный звук, некая звучащая монада, ценная сама по себе.

Сведение интонации как смысловой монады к сонорным достоинствам одного звука и утверждение алсаторики, додекафонии или серийности как композиторских техник вызывает по отношению к звучащему целому коллапс герменевтических интерпретаций, провоцируя интерпретации структурно-семиотические. Вот где простор для деконструкции! Мало того, что идеи Доррида об «утешении звуком» логоцентризма могли бы быть интересно представлены в философии музыки, можно было бы предпринять и поиск независимых от субъекта «порядков» организации знаков музыкального текста в условиях жесткой упорядоченности серии. Здесь «очевидные» свободы и не менее «очевидные» несвободы не так прозрачны, как мог бы констатировать Деррида, а потому деконструкция музыкального текста могла бы стать одной из увлекательных задач исследовательских практик.

Вполне возможно, что мы присутствуем при историческом пересвороте, когда жесткие рамки техники предельно ограничивают возможности самовыражения композитора, а поэтому музыка вновь возвращается к своим онтологическим, мироустроительным, миромоделирующим берегам. Все ритмично, и если ты овладел ритмом, значит ты овладел миром, говорил Новалис.

Кстати о ритме. Это одно из интереснейших явлений мироздания и культуры. Плодотворным может быть путь выбора ряда ключевых общекультурных понятий и демонстрации их развития и генетической связи с музыкой. Во всяком случае, в размышлениях о ритме я бы предпочла обратить внимание на феномен молчания, являющийся, наряду с тишиной и пустотой, одним из трех ключевых концептов отсутствия.

Когда мы говорим о музыке как модели мироустройства и забываем поговорить о молчании, мы выдаем себя с головой как преемники пифагореизма. Это для него космос звучал и звучит не умолкая, а потому обычный человек глух к музыке сфер. С учетом новейших достижений в области акустики эта идея не так уж далека от истины,



и в этой связи нельзя не отметить роль цезур и люфтов в музыкальном целом.

В новоевропейской музыке, как полагают некоторые исследователи, до адресата доходит лишь часть реальной структуры произведения, поскольку обычный слушатель не обременен необходимыми для полноты восприятия навыками нотного чтения и исполнителя, равно как обычный говорящий-пишущий не умеет прислушиваться к неслышимому. Собственно звуковой интонационный процесс разворачивается на живом, экспрессивном, пластическом и пульсирующем поле молчания. Здесь можно говорить о фундаментальной незвучащей структуре, незвучащем континууме, незвучащей пульсирующей непрерывности музыкального процесса как о первичном феномене по отношению к паузе и цезуре. Последние же, характеризующиеся с точки зрения акустики как нулевые точки, не являются нулевыми по своему музыкальному смыслу, своей структуре и своей структурной роли в музыкальной форме. Сложность состоит в мышлении молчания как неприсутствия, поскольку всякий опыт мысли тяготеет к настоящему, актуализированному, звучащему.

Таким образом, очевидно, что постмодернистские трансформации философско-музыкальной эпистемы требуют активизации исследовательских программ и философско-культурологических проектов.