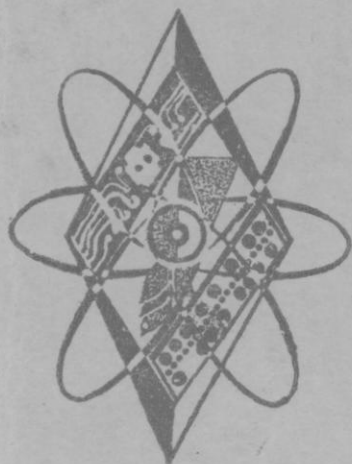


МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ ISSN 0453 8048

ВЕСТНИК



ХАРЬКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

380'93

ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРИПЕТИИ

(Философия и многообразие
социокультурных миров)

ХГУ

4-50

K-14038

П 328432

V.N. Karazin Kharkiv National University



00258404

7

Зак. 2894



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ

В Е С Т Н И К

ХАРЬКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

№ 380

ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРИПЕТИИ

(Философия и многообразие
социокультурных миров)

Основан в 1966 г.

Харьков ХГУ 1993

03120057

Представлены результаты научно-исследовательской работы преподавателей по проблемам философии. Спектр разнообразных трактовок философствования достаточно широк. Отражен общий характер изменений, определивших собой развитие европейской философской культуры XX века вообще и национальной украинской культуры, в частности. Предлагаются эвристически плодотворные ретроспекции в античную философию.

Для преподавателей, научных работников, студентов.

Подано результати науково-дослідної роботи викладачів з проблем філософії. Спектр різноманітних трактовок філософствування достатньо широк. Відображено загальний характер змін, що визначили розвиток європейської філософської культури XX століття взагалі і національної української культури зокрема. Пропонуються евристично плодотворні ретроспекції в античну філософію.

Для викладачів, наукових робітників, студентів.

Редакційна колегія: д-р філос.наук проф. О.О.Мамалуй /відп.ред./, канд.філос.наук доц.О.К.Бурова /відп. секр./, д-р філос.наук проф.О.М.Кривуля, канд.філос.наук доц. В.П.Педан, канд. філос.наук доц.І.В.Карпенко, канд.філос.наук доц. Л.М.Дениско, канд.філос.наук доц. Н.С.Корабльова.

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

В 0301020000-019 Замовне
93 К-14038

© Харьковский государственный
университет, 1993

Центральна наукова бібліотека
Харківського національного
університету імені В.Н.Каразіна
ПЗ 28432

А.А.Мамалуй

КОНЦЫ БЕЗ КОНЦА,
ИЛИ СИТУАЦИЯ "ПОСТ(НЕДО)МОДЕРНА"

Мы можем прийти, коснуться и уйти, со всеми нашими атомами и "если", но более чем верно мы предназначены не сводить концы с концами по причине отсутствия концов.

(Д.Джойс)

Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения.

(М.М.Бахтин)

Было время, когда люди жили какой-никакой, но своей жизнью. Теперь, похоже, не так. Возможно, истории понадобилась пауза, которую, по-видимому, заполнит некая "не та" жизнь. В ситуации всеобщего кризиса человеческой идентичности все, всё и вся вынуждены жить не так, как маркируют себя, а маркировать себя не так, как живут. Приходится, скорее, не быть, а казаться, т.е. казаться не тем, чем есть, а тем, чем не есть, и быть не тем, чем казаться, а тем, чем не казаться. Но как бы ни перебирали люди различные маски: "не-", "анти-", "нео-", "нон-", "пост-", "постне-", "ре-", "де-", "декон-" (только к примеру: "некапиталистический путь", "антикоммунизм", "неолиберализм", "нонконформизм", "постхристианство", "постнеклассическая наука", "ремифологизация", "децентрация", "деконструкция"), им все равно не ускользнуть от чертовщины жизни вопреки состоявшейся смерти. Смерти чего? – вот вопрос, который стоит труда быть обдуманным.

Чему же, сдаётся, наступает конец, конца чему, казалось бы, и быть не может? Чему же забрезжил конец, зароняющий робкую надежду на конец всем "концам без конца"? Чтобы обсудить этот ныне "вопрос всех вопросов", надо для начала в упомянутом "без конца" разграничить два момента.

Во-первых, имеется в виду "без конца" в том отношении, что не видно конца перечислению самих "кандидатов на конец", как то: миф, божество, природа, материя, бытие, время, пространство, небытие, субстанция, сущность, тело, душа, дух, сознание, разум, истина, добро, зло, свобода, любовь, красота, дружба, вера, совесть, надежда, ценность, смысл, идеал, культ, варварство, образование, культура, цивилизация, труд, семья, религия, мораль, искусство, философия, идеология, утопия, наука, школа, традиция, инновация, университет, живопись, театр, опера, литература, роман, логика, вдохновение, интуиция, игра, агон, спорт, конкуренция, насилие, господство, частная собственность, государство, власть, монополия, иерархия, авторитет, антагонизм, эксплуатация, угнетение, отчуждение, товарно-денежный фетишизм, капитализм, социализм, коммунизм, нации, классы и классовая борьба, равенство, неравенство, справедливость, производ, стихийность, планомерность, бессознательное, секс, пол, индивидуализм, коллективизм, патриотизм, интернационализм, субъективность, субъект, личность, лицо, автор, рациональность, система, основание, онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, метафизика, диалектика, снятие, развитие, прогресс, история, человек, мир...

Первым этот перечень, иначе он грозит заполнить все пространство статьи. Ведь разве осталось еще что-нибудь, чему бы уже не успели напророчить или относительно чего бы публично не поспешили провозгласить, а может быть, тихо, "про себя" наворочить конец? Да и было ли когда-нибудь нечто, подлинность или правомерность существования которого не ставилась бы никем под вопрос? И можно ли назвать хоть что-нибудь, я уже не говорю житейское, обыденное, повседневное, но даже святое, прекрасное и высокое, у чего не нашлось бы своей мало-мальски заметной червоточинки или изнанки, вполне достаточных, чтобы "подпольному человеку" в каждом из нас настаивать на своем капризе: "Свету ли провалиться, или вот мне чай не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить" [6, с.543]. В общем, не на всякое ли "нечто" есть свое "ничто", или, как позволил себе изречь великий, не достойно ли гибели все то, что существует?

Во-вторых, потому всё это концы именно без конца, что, как водится, слухи обо всех и о каждом из них, к счастью, равно как и наоборот, к несчастью, в общем-то не подтвердились, оказавшись во всех без исключения случаях либо преждевременными, либо преуве-

личными. Ни одна из предполагаемых кончин так до сих пор и не состоялась, из чего, правда, нельзя заключить, что вряд ли уже когда-нибудь состоится. Не берусь судить, можно ли быть чуточку, т.е. не до конца, беременной (читатель помнит, как совсем недавно эта тема лихо обыгрывалась нашими публицистами, ретиво взявшись похоронить план и на его свежеврытой могиле насадить рынок), но не до конца за- или о-кончившимся может быть, наверное, всё.

Так что же, в самый раз объявить конец концу? Вот именно, непременно, да, но, пожалуй, тоже ... без конца, или не совсем до конца. Здесь важно не горячиться и поймать себя на том, что само по себе упование на окончание этого кошмара — уж не знаешь, как и сказать: то ли "кошмара конца", то ли "кошмара без конца" — изначально скроено по мерке все той же логики конца, конца которой и домогаешься, что, очевидно, должно указать на вкравшуюся некорректность в определении задачи. В этом смысле, наверное, Ж.Деррида и говорит: "И кто бы ни дошел до того, чтобы довести все до предела и провозгласить нечто самое изысканное, а именно: конец конца..., то и он, хочет он того или нет, включается в общий концерт" (Цит. по ст.: [2, с.30]).

Кто-то, быть может, в этом (уже подмывает сказать "пресловутым") "конце конца" найдет типичный образец диалектики отрицания отрицания (более близкий нашему случаю вариант: исчезание исчезания) и отошлет к Гегелю, кто-то — чисто логический парадокс из разряда тех, к которым принадлежат знаменитые "Лжец" и "Деревенский брдобрей", — отошлет к В.Расселу или еще подальше — к софистам. Эти отсылки в какой-то связи правомерны. И нельзя сказать, что они уведат от темы. Но последовать за ними (в интересующем нас плане) станет уместным лишь тогда, когда окажется более или менее проясненным наш "вопрос всех вопросов". А в таковой он вырастает потому, что заключает в себе не что иное как вопрошание о судьбе западного проекта рационального устройства мира, — проекта, именуемого Модерном, поскольку именно он определил характер, существо и границы современности.

В своей прямо-таки обреченной на шумный успех статье "Конец истории?" Ф.Фукуяма усмотрел "конец истории как таковой" [10, с.134] в "триумфе Запада, западной идеи" [10, с.142]: поскольку марксизм-ленинизм мертв и уже заколачивается последний гвоздь в крышку его гроба, то "у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив" [10, с.147]. Не будем чересчур придирчивы к

словам, заведомо рассчитанным на уши тех, кто давно жаждет их услышать. Не станем уточнять, насколько сама тональность заявления в духе "кто кого закопает", соответствует понятию либерализма. В конце концов всегда можно отступить и поправиться: "Совершенно ясно, что никто на Западе не принимает либерализма, особенно экономического, в чистом виде. Все высказываются за некоторое перераспределение дохода, попытку социального уравнивания, за использование в этих целях государства" [9, с.234], так и не заметив, что "нечистота" такого либерализма явно социалистического происхождения. Но вот парадокс "триумф Запада, западной идеи" - "конец истории как таковой" действительно примечателен.

Между тем до недавнего времени более привычными были другой тон и иные оценки. Как само собою разумеющееся воспринимались утверждения о кризисе западной цивилизации, о "закате Европы", о провале идеала Просвещения, о вине Рационализма за репрессивную тоталитаризацию живого человеческого бытия, об ответственности западной культуры за глобализацию проблем (прежде всего экологических), представляющих опаснейшую угрозу самому существованию человечества, о несостоятельности европоцентризма, о непомерной цене вестернизации, о катастрофичности западной стратегии прогресса. По сути подсудным, причем без больших шансов на оправдательный приговор, предстал сам западно-европейский способ отношения человека к миру, состоящий в его последовательном освоении и преобразовании.

Э.Гуссерль, который, как известно, в поздний период творчества предпринял героическую попытку отстоять универсальность западного жизненного проекта, пожалуй, наиболее последовательно выразил его центральное, сущностное ядро. Оно ему виделось в ориентации на свободу человека в главном - в возможности разумного преобразования себя и окружающего мира, благодаря чему человек конституируется в субъект свободы. Духовный *télos*. Европы издавна устремлен к прорыву в новую эпоху, когда человечество сможет жить по истине, "свободно строя свое существование, свою историческую жизнь согласно идеям разума, бесконечным задачам" [4, с.104].

Место рождения европейской духовности находится в Древней Греции, где впервые сформировалась новая установка индивида по отношению к миру, которую греки называли философией. Античность породила "философскую" форму существования в стремлении людей сделать себя и свою жизнь свободными, исходя из теоретического разума

философии. Но лишь в Новое время рациональное постижение мира и человека, не обремененное мифом, традициями и предрассудками, приблизило философию к форме всеохватывающей науки о тотальности сущего, единой и единственной системы окончательных аподиктических истин, научно достоверного всезнания. Человеческая жизнь в мире становится идеально ориентированной, а философия, высвечивающая свободной теоретической рефлексией "универсум всех норм" [4, с.110], берет на себя функцию "архонта всего человечества" (там же). Понятно, какое воодушевляющее значение имело чувство обладания всеобщей истиной бытия, поскольку оно делало жизнь всецело рациональной, наделяя высоким вдохновенным смыслом как историю человечества, так и существование отдельного человека.

Живая действительность, не пожелавшая покориться идеалу Просвещения, жестоко посмеялась над непомерной гордыней нововременного *ratio*, чуть ли не по всем пунктам выставив напротив его позитивов свои негативы. С тех пор вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, истории и человеку, рухнула. Вместе с ней пошатнулась и вера в свободу, "понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия" [3, с.142]. Однако Э.Гуссерль убежден, что кризис европейского существования означает лишь "кажущееся крушение рационализма" [4, с.115]. Причина затруднений рациональной культуры кроется не в рациональности как таковой, а в ее овнешнении, в извращении ее столь же наивным, сколь и надменным объективизмом, проявляющимся в различных формах натурализации духа. Но если вместе с заблуждениями Просвещения отбросить рациональный жизненный смысл "общечеловеческого завета Запада", то впадение в самое разнузданное варварство неминуемо.

Предотвратить "закат Европы", встать на путь ее нового возрождения еще не поздно. Однако это возможно лишь благодаря "героизму разума", способного на тотальную переориентацию сообразно с масштабом своей бесконечной цели. В открытом горизонте интенциональных бесконечностей обретается подлинный духовный *tétra* европейского человечества. Но только личным усилием, совершив тернистый путь сначала через радикальную феноменологическую редукцию, призванную исключить всякое бытийное полагание и предварительную заданность другого, а затем — посредством расширения трансцендентальной субъективности в интересубъективно-трансцендентальную социальность, в горизонте которой "личности уже не "вне" друг друга

и не "возле", но пронизаны друг-для-друга и друг-в-друге-бытием" [4, с.115], повторяю, только в результате самостоятельного личного прохождения этого пути приоткрывается возможность придать новое звучание дельфийскому изречению "познай самого себя" и совершить универсальное самоистолкование как судьбы своего отдельного Я, так и смысла истории (см. [5, с.29]).

Освобождающая от наивностей объективизма и расслабляющих гарантированностей провиденциализма, новая внутренняя целеориентация разума основывается не на познании объективных тенденций истории, предвосхищающем будущее, которое мы вправе ожидать, а на самоидентификации субъекта посредством рефлексивной деятельности по "удержанию" в живом настоящем интенциональных бесконечностей, к которым мы не вправе не стремиться (см.: [8, с.399], а также [II, с.73]). Синтез научно-теоретической универсальности и универсально ориентированной, самоответственной практики под знаком бесконечности означает "революционизирование всего культуросотворяющего способа существования человечества" [4, с.105], а также "революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач" (Там же).

Наше обращение к Гуссерлю нельзя расценивать как желание скрасить траги-фарсо-комические зловключения западной нововременной парадигмы, вынужденно оставленные в этой статье "за кадром" из-за ее малых размеров. Оно понадобилось нам, чтобы оттенить один из тех ключевых моментов "революционизирования историчности", различные aberrации которого дают повод время от времени возобновлять разговоры о "конце истории". В действительности же вовсе не "конец истории как таковой", а лишь "конец истории конца", да и то, как следует из предыдущего, далеко не окончательный, не полный, а именно "без конца" или "не до конца", на чем я всячески настаиваю, — выражает самое суть дела.

Нововременный просвещенческий историзм универсализирует в истории ряд оппозиций: "рождение" — "смерть", "начало" — "конец", "новое" — "старое", "истина" — "заблуждение", "разум" — "неразумие", "свобода" — "рабство", "высшее" — "низшее", "прогресс" — "регресс". При этом предполагается, что правые элементы оппозиций временно укоренены в истории, являясь источником ее блужданий, перипетий, конфликтов. Левые же элементы получают в истории некое предварительное, вводное, пропедевтическое существование, довольно обезо-

браженное своими визави. И лишь в будущем, в конце истории на-
ступает торжество подлинного возрождения, действительного начала,
аутентично нового, настоящей истины, универсального разума, всеоб-
щей свободы, неограниченного прогресса. Новый мир светлого буду-
щего становится единственной абсолютно высшей инстанцией, выпол-
няющей функцию идеального критерия для оценки прошлого и настояще-
го. Но поскольку он не обладает достоинством наличного, действи-
тельно существующего, постольку все в истории релятивизируется.
Ничто сущее не признается подлинным, настоящим. Все, напротив,
конечно, временно, преходяще. Все действительное, будь-то в про-
шлом или в настоящем, существенно не само по себе, не как тако-
вое, а лишь как почва, строительный материал, подготовительный
этап, необходимая предпосылка будущего.

Диалектическое снятие в этом отношении не преодолевает подоб-
ной релятивизации истории, а придает ей телео-логически оправдан-
ный, легитимный характер. Хотя в результате отрицания отрицания
низшее уже больше не исчезает бесследно, не отбрасывается как ис-
пользованные строительные леса высшим, а снимается и, значит, в
определенной степени удерживается и воспроизводится, но либо как
подчиненный, лишенный самостоятельности момент иного целого, либо
как нивелирующая, лишаящая самостоятельности все остальные момен-
ты тотализация первоначальной определенности целого. Реальная ис-
тория оказывается предисторией, в муках подготавливающей подлин-
ную историю, которая таким образом выступает в качестве пост-исто-
рии. Живая же практика революционной борьбы нового со старым, не
учитывая, конечно, диалектику по Гегелю, диалектическому снятию
склонна предпочесть авангардистскую отмену прошлого, его искоре-
нение, выкорчевывание и созидание на чистом месте чего-то абсолют-
но нового, небывалого, невиданного. Вот почему с известной долей
условности можно сказать, что революции более близок проект Модер-
на в его первоизданном варианте европейского Просвещения, нежели в
диалектически-гегелевской (не говоря уже о марксовской) редакции.
В этом смысле трагический финал последней практической попытки ре-
волюционизирования всемирной истории, превращения ее из предисто-
рии в подлинную историю, по всей видимости, правомерно признать
"завершением незавершенности" проекта Модерна.

Теперь после "конца" Модерна постмодерн во всех уже появивших-
ся и появляющихся (в особенности у нас) изданиях стоит перед ис-
пытанием великим соблазном — воспользоваться открывшимся шансом

2-1894

занять освободившееся место, выйти из своей культурной ниши и стать Культурой как особым способом жизни или жизненной установкой. Но не будет ли это означать, что постмодерн изменит самому себе и превратится в очередной вариант все того же Модерна?

Помилуйте, однако, — вознегодует трезвомыслящий читатель, — давайте опустимся на нашу грешную, многострадальную землю. До постмодерна ли нам сегодня, если, по правде говоря, нам и не до модерна? Какая уж там стратегия постмодерна, когда мы страдаем во многом от того, что по ряду параметров продолжаем пребывать в патриархальной девственности не-модерна и уж во всяком случае в полной мере не доросли, не дозрели до модерна? Пока бы нам просто выжить, не взорвав и не порушив ни себя, ни других!

Да, что ни говори, наша нынешняя ситуация в значительной мере остается ситуацией не- и до-модерна. Но не в меньшей, а то и в большей мере это ситуация "недомодерна" в том, особенно важном отношении, что именно у нас состоялся "конец" Модерна. И потому беспрестанно умножающиеся попытки продвинуть какой-либо его обновленный проект в противовес всем другим как безнадежно устаревшим, не оправдавшим себя и до конца дискредитированным только усугубляет ту "патовую позицию", в которой все соперничающие "не на жизнь, а на смерть" силы ослеплены желанием реванша за свое унижительное поражение в (далеком или совсем недавнем) прошлом.

Ну, а если постмодерн — это не супер- и не гипер-, как и, напротив, не анти- и даже не транс- Модерн? Если он вовсе и не претендует на эксклюзивность Модерна с большой буквы, которому — воспользуясь оборотом, примененным по другому, но близкому поводу, — никто не дает красной строки, но зато и не норовит выбросить из текста, а окружает обычными запятыми (см. [7, с.380])? Если постмодерн — это осознанно культивируемая инклюзивная плюралистичность, не допускающая никакой абсолютизации чего бы то ни было, не взыскающая смерти-конца чего-либо сущего, не превращающая самодостаточное существование в снимаемую предпосылку или эпифеномен высшего, а поощряющая наращивание разнообразия, различности, диверсивности, полиморфности, гетерогенности, новых сопряжений, дифференций, интерференций и констелляций (см. [1])? Тогда — масса небывало сложных проблем, среди которых первоочередные: возможен ли так ориентированный постмодерн не только в культуре, но и в жизни? Каковы его границы? Как избежать скатывания в дурную

эклетицизм, безграмотную мешанину, безвкусное попури, неразборчивую индифферентность и преступную вседозволенность? Но, пожалуй, пробным камнем послужит с нашей, отечественной точки зрения, наиболее болезненное: не станет ли постмодерн удобной формой эксплуатации нынешнего состояния "пост(недо)модерна"?

Список литературы: 1. В е л ь ш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. - 1992. - № 1. - С.109-136. 2. Г р о й с Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопр. философии. - 1993. - № 3. - С.28-35. 3. Г у с с е р ь Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию // Там же. - 1992. - № 7. - С.136-176. 4. Г у с с е р ь Э. Кризис европейского человечества и философия // Там же. - 1986. - № 3. - С.101-116. 5. Г у с с е р ь Э. Парижские доклады // Логос. - 1991. - № 2. - С.6-30. 6. Д о с т о е в с к и й Ф.М. Записки из подполья // Собр.соч.: В 15 т. - Т.4. - М., 1989. - С.452-550. 7. П а р а м о н о в В.М. Пантеон. Демократия как религиозная проблема // Социологос. - М., 1991. - С.361-381. 8. С о л о в ь е в Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). - М., 1991. - 432 с. 9. Ф у к у я м а Ф., М и г р а н я н А. Диалог о "конце истории" // Путь. - 1992. - № 1. - С.234-241. 10. Ф у к у я м а Ф. Конец истории? // Вопр. философии. - 1990. - № 3. - С.134-148. 11. Х е с т а н о в З.Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. - 1991. - № 1. - С.67-75.

Н.А.Бусова

ИДЕОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЙ МИФ

Судьба слова "идеология" довольно причудлива. В буквальном значении - "учение об идеях" - оно использовалось только при своем появлении во Франции в конце XVIII века. Последующие века дали столько разных толкований этого слова, что оно уже почти утратило свою определенность. Сейчас его используют как синоним понятий мировоззрение или философия, а также для обозначения системы ценностей или общественно-политических представлений, суммы идей или господствующей в обществе идеи. При этом его применяют для характеристики мыслителей и культур всех исторических эпох.

2 *

кажется, включая и первобытную. Но наряду с таким расширительным толкованием "идеологии" в научной литературе существует вполне определенное восприятие этого слова в общественном сознании, когда оно связывается с властью, политикой и манипулированием массами.

Я буду исходить из такого определения: идеология — идеи, служащие борьбе за политическую власть или ее сохранению, удержанию. Такое определение следует традиции, восходящей к К. Мангейму, с тем отличием, что здесь снята ценностная оппозиция "идеология"/"утопия", противопоставлявшая консервативную идеологию утопии с ее бескорыстной устремленностью в будущее. По существу "утопия" не отличается от "идеологии" — и то, и другое представляет собой идеи, обслуживающие политическую борьбу, борьбу за власть.

На мой взгляд, идеология как феномен появилась достаточно поздно, не намного раньше самого слова "идеология". Появление идеологии связано с изменением типа легитимности в Новое время, с постепенным переходом Европы от традиционной власти к рациональной. Макс Вебер, выделивший три типа легитимной власти — традиционная, рациональная и харизматическая, — настойчиво подчеркивал, что специфическим и главным средством власти (а значит и политики, представляющей собой стремление к участию во власти) является физическое насилие (см. [1]). Более того, государство претендует на монополию применения физического насилия, объявляя себя единственным источником "права" на насилие (см. [1, с. 645]). В то же время он отмечал, что насилие отнюдь не является нормальным или единственным средством государства. В условиях стабильности данного государственного строя подчинение людей власти обеспечивается без открытого применения силы. Физическое принуждение — основное средство власти, однако в условиях ее нормального функционирования это средство лишь подразумеваемое, а может быть даже и не всегда осознаваемое со стороны управляемых. Насилие становится явным в условиях кризиса власти, когда она теряет легитимность, законность. Легитимность означает доверие к власти со стороны управляемых, когда подчинение осознается как подчинение авторитету носителей власти, а не как капитуляция перед физическим принуждением. Основанием легитимности может быть либо авторитет традиций (традиционная власть), либо авторитет необычных личных достоинств руководителя (харизматическая власть), либо авторитет системы законов, в условиях которой пришли к власти лица, осуществляющие управление (рациональная власть) (см. [1, с. 646-647]).

Новое время положило начало переходу Европы от монархии к республике. Монархическая власть в основном принадлежит к традиционному типу власти. Доверие к ней со стороны управляемых основано на традиции. Существующий издавна порядок воспринимается не только как законный, но даже как священный. Монархическая власть не просто опирается на традиции, но и религиозно освящена.

И.А.Ильин, приводя многочисленные исторические свидетельства, подчеркивает: "Религиозное восприятие монархической власти отмечается историей на протяжении тысячелетий и притом во всех странах света" [2, с.135]. На протяжении веков монарх воспринимался "субстанционально-божественным" (И.А.Ильин), хотя обоснование причастности монарха божественному началу изменялось от представлений о сотворении царя из частиц божеств (Законы Ману древней Индии) до идеи сообщения царю особой благодати в акте помазания на царство.

Такая власть не нуждается в постоянных усилиях по ее идеологическому обоснованию. Более того, представление об особой связи между монархом и божеством, которой нет между простым человеком и богом, проводит резкую грань между властелином и управляемым им народом. Они различаются субстанционально. Властные полномочия монарха – божественного происхождения, народ может быть только объектом управления. Попытки неподчинения власти пресекаются применением прямого физического принуждения. Общий принцип "Власть опирается на насилие" в случае неподчинения власти традиционного типа выступает в обнаженном виде именно в силу представления о принципиально различной природе властелина и управляемых. Не случайно только в XIX веке в Европе происходит постепенный отказ от телесных наказаний и меняется отношение к смертной казни, когда сужается сфера ее применения, отменяются наиболее жестокие формы. Такая эволюция наказаний означает не отказ власти от насилия, а смену его форм. Основная ставка делается не на физическое, а на идеологическое принуждение, насилие над умом сменяет насилие над телом. Ослабление физического насилия происходит с развитием либеральной демократии, отрицающей принципиальное различие природы носителя высшей власти – избранного правителя – и управляемого народа.

Французская революция, ознаменовавшая начало "не календарного – настоящего" XIX века, проявила и утвердила новый тип мышления. Становится господствующей идея о том, что не традиции, а принципы разума должны быть основанием общественной жизни. Суще-

ствование людей может и должно быть преобразовано на разумных началах. Отказ от опоры на традицию и апелляция к критической силе разума перестали быть достоянием только философской мысли, широко распространяются в общественном сознании. И другая излюбленная мысль философов Нового времени превращается в общепринятое убеждение — мысль о том, что источником власти является народ. Отношение к власти в обществе меняется коренным образом. Властные полномочия правителя даны ему не богом и не традицией, а самим народом. Лица, стоящие у кормила правления, — обычные люди, избранные народом из числа его представителей и ответственные перед ним. Народ перестает быть простым объектом управления. Теперь управлять им можно только с его согласия. Так появляется необходимость в идеологии.

Политики, стремящиеся к власти или старающиеся ее удержать, должны формировать и поддерживать убеждение в том, что именно они с наибольшей эффективностью смогут выполнять функции государственного управления, как их понимает большинство населения. Власть нуждается в средствах убеждения. "Проводником нынешней политики среди масс общественности все чаще становится умело сказанное или написанное слово" [I, с.666]. Слово должно быть убедительным. Что может обеспечить ему эту убедительность? "Разбожествление мира" в Новое время, появление культа науки в XIX веке не ликвидировали ссылку на авторитет как способ убеждения. Идея апелляции к критической силе разума обернулась практикой ссылки на авторитет — но уже не священного писания, а науки. Имитация научной фразеологии, использование тех или иных научных данных придают идеологической речи видимость рациональности. Но это лишь видимость рациональности — дань авторитету науки, а главное — идея, ставшей всеобщим убеждением, что народ управляет собою сам, т.е. обретает субъективность. Атрибутом субъекта является разум. Апелляция к субъекту означает обращение к его разуму. Однако задача манипулирования людьми (что и составляет суть деятельности политика) решается гораздо легче на пути воздействия на эмоции, а не обращения к разуму. Разум, обеспечивая самоконтроль поведения человека, сопротивляется попыткам установления внешнего контроля. Убедить или переубедить кого-либо рациональными средствами — задача нелегкая и не всегда выполнимая. Воздействовать на поведение человека гораздо легче, идя в обход системы самоконтроля, обращаясь непосредственно к его эмоциям. "...Чтобы привести массы в движение, работа в куда боль-

шей мере ведется чисто эмоционально, при помощи средств, применяемых и Армией Спасения" [1, с.680]. Идеологическая речь по видимости обращена к субъекту — поэтому она внешне рациональна. В действительности она является средством манипулирования объектом, эксплуатирует эмоциональность масс и по сути своей иррациональна.

Кроме того, идеологическая речь адресована не отдельному человеку, а большинству населения — ведь именно оно санкционирует властные полномочия в условиях демократии. Когда ставка делается на большинство — это значит, что ставка делается на среднего человека, точнее, усредненного. Может быть, каждый из тех, кто образует большинство, является самобытной личностью. Однако, когда человек рассматривается как представитель большинства, учитываются не черты, делающие его своеобразной индивидуальностью, а свойства, общие для массы. Собственно, отдельный человек и не рассматривается, учитывается общественное мнение — некое усредненное мнение всех. Взор политика обращен не на личность, а на массу. Масса противоположна индивидууму не только количественно, но и качественно, ибо масса — это не просто множество людей, но множество средних людей, усредненных. Человек-масса — "это человек постольку, поскольку он не отличается от других, поскольку он повторяет себя в видовом типе людей" [3, с.42].

Идеологическая речь обращена не к личности, а к представителю видового типа людей. Идеологическая речь обеспечивает управление массой, поддерживая иллюзию, что правит она сама. "Масса хочет быть ведомой, но так, чтобы ей казалось, будто ведет она. Она не хочет быть свободной, но хочет таковой считаться" [4, с.314]. Следовательно, идеологическая речь должна быть простой и понятной, должна усваиваться без малейших интеллектуальных усилий и в принципе быть повторением изблюбленных идей самой массы. Если масса — источник власти, то к ней нельзя подходить с позиции требовательного учителя, заставляя ее овладевать какими-то сложными теоретическими конструкциями. "Работающей" идеологией (т.е. успешно выполняющей свою функцию средства манипулирования массами) не может быть теоретическое построение, трудное для усвоения и неизбежно несущее отпечаток личности автора. Идеология — это коллективная, анонимная мысль, спонтанно порожденная и выраженная не в теоретических абстракциях, а в живой, образной форме, несущей сильный эмоциональный заряд. Другими словами, идеология — это со-

циальная мифология. Близость идеологии к мифологии отмечалась неоднократно. Конечно, в применении понятия мифологии для характеристики явлений современной культуры есть известный анахронизм, подобно тому, как модернизацией является употребление понятия идеология применительно к эпохам, предшествовавшим Новому времени. Современная мифология бесспорно не тождественна традиционной, и в то же время они имеют много сходных черт. Это отмечается как исследователями традиционной мифологии, т.е. мифологии в собственном смысле слова, так и авторами работ, посвященных идеологии. К. Леви-Строс отмечал: "Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую" [5, с. 186]. Р. Барт, уделявший много внимания критическому анализу языка, воплощающего власть, считал, что современное общество является привилегированной сферой мифических значений (см. [6, с. III]).

Строго говоря, идеологию нельзя полностью сводить к социальной мифологии. "Идеология" обозначает не только определенные идеи, но и целенаправленную деятельность политических организаций по обработке общественного сознания, т.е. речь идет как о деятельности, так и о средствах, используемых в этой деятельности. Социальная мифология — это содержательная сторона идеологии или средства идеологической деятельности.

Определение идеологии как социальной мифологии — отнюдь не метафора и имеет под собой достаточно серьезные основания. Нередко, говоря об идеологических мифах, имеют в виду прежде всего их иллюзорность, ложность. Но характеристика мифа как искаженного отражения действительности — это первый, поверхностный план рассмотрения мифологии, как современной, так и традиционной. Социальный миф¹, как и традиционный, — не фантастический вымысел и не сознательная ложь. Миф не является результатом сознательного конструирования, это стихийный продукт коллективной мысли. Для носителя мифического сознания миф гораздо более реален и жизнен, чем теоретические построения для ученого или философа, которые, не счи-

¹ Употребляя определение "социальный миф", я имею в виду не противопоставление коллективного мифа индивидуальному, проводившееся К. Леви-Стросом, а отличие современного мифа от традиционного. Традиционный миф глобален, он охватывает социальную, культурную и космическую сферы. Современный миф ограничивается только социальной сферой.

тая свои построения искажением действительности, тем не менее не отождествляют их с самой действительностью. Для мифического сознания, как подчеркивал А.Ф.Лосев, "миф всегда и обязательно есть реальность, конкретность, жизненность и для мысли - полная и абсолютная необходимость, нефантастичность, нефиктивность" [7, с.397]. Другая противоположность мифа науке и философии, отмеченная А.Ф.Лосевым, состоит в том, что миф "абсолютно непосредствен и наивен и не требует никакой специальной работы мысли, тем более - научной или научно-метафизической. Мысль работает в мифе отнюдь не больше того, сколько требуется мыслить для взаимообобщения с обыкновенными вещами и людьми" [7, с.420]. В отличие от науки и философии миф связан с жизнью непосредственно и представляет ее не в абстрактных конструкциях, а в наглядных чувственно-конкретных формах. Миф есть непосредственная реакция на мир, а не интеллектуальное построение. Как отмечает Э.Кассирер, "мир мифа - драматический мир: мир действий, усилий, борющихся сил. Схватка этих сил усматривается во всех явлениях природы" [8, с.102]. Мир мифа - мир борьбы в буквальном смысле слова. Это не взаимодействие неких абстрактных факторов, а схватка персонифицированных, олицетворенных сил. Поэтому миф в высшей степени эмоционально окрашен. "Мифологическое восприятие всегда наполнено этими эмоциональными качествами. Все, что бы ни находилось в поле зрения или чувства, окутано этой атмосферой радости или горя, муки, волнения, ликования или уныния" [8, с.102].

Основатель французской социологической школы Э.Дюркгейм вскрыл фундаментально социальный характер традиционного мифа. Значительная часть традиционных мифов, в отличие от современных, посвящена происхождению мира, вселенной, объяснению тех или иных природных процессов. Однако образ природы в мифе представляет собой проекцию социальной жизни человека, отражает ее организацию и строение. Так, в мифах часто моделируется фундаментальная для социальной жизни оппозиция свой/чужой, но не в форме противостояния социальных группировок, а в виде отношений различных животных, реже - противостояния человека и животного.

В социальных мифах эта оппозиция свой/чужой воспроизводится непосредственно в форме противостояния социальных групп. Существует великое множество социальных мифов. Возьму на себя смелость утверждать, что большая часть из них воспроизводит именно это деление

3-2894

своей/чужой¹. В основе таких мифов лежит простейший универсальный объяснительный принцип: все наши несчастья — результат действия злой целенаправленной воли определенной группы лиц. Это простейшая форма детерминационной связи: враг —> наши несчастья. Обе позиции — "враг" и "наши несчастья" наполняются конкретным содержанием в зависимости от обстоятельств, что и дает многообразие мифов, так как миф — это не сама структура, а воплощение ее в чувственно-конкретных образах. "Враг" — представители другой национальности, "иноверцы", представители какого-либо класса, сословия, партии, профессии, возрастной группы, другого пола. "Несчастья" — нищета, поражение в войне, экономическая нестабильность, неуверенность в завтрашнем дне, ощущение социальной неполноценности и т.п. Социальный миф — порождение некоей ментальной структуры коллективного бессознательного. Эта структура весьма близка к тому, что К.Юнг называл архетипами. По мнению К.Юнга, архетипы в практическом опыте проявляются в спонтанно возникающих образах, эмоционально заряженных, — символах мифологии, искусства, религии, сновидениях, галлюцинациях (см. [9]). Социальные мифы также воплощены в образах, спонтанно возникают и отличаются сильным эмоциональным зарядом. Различие в том, что архетипические образы (образы, порожденные архетипами) символизируют предметы или состояния, а социальный миф выражает отношения между лицами и событиями, почему я не совсем удачно и говорю об объяснительном принципе, лежащем в основе социального мифа. Словосочетание "объяснительный принцип" скорее характеризует рациональное мышление, а речь идет о некоей бессознательной структуре.

Социальный миф привлекателен для массового сознания простотой и универсальностью объяснения. Массовое сознание всегда тяготеет к универсальным принципам и средствам. (Вспомним, например, регулярно вспыхивающие увлечения очередным чудо-лекарством — панацеей от всех болезней). Социальный миф дает простое, ясное объяснение всех социальных проблем, беспокоящих человека. Ясность эта эйфорическая, но удовлетворяет важнейшую потребность человека, который испытывает нужду как в таинственном, непостижимом, так и в абсолютной ясности и понятности мира. Р.Барт считал, что

¹ Р.Барт, анализируя современную мифологию, отмечал: "Инакость — понятие, к которому "здоровый смысл" испытывает более всего неприязни. Любой миф с неизбежностью тяготеет к суженному антропоморфизму и хуже того — к антропоморфизму, который можно было бы назвать классовым" [6, с.69].

"к принципу удовольствия фрейдовского человека можно добавить принцип ясности мифологического человечества" [6, с. II2]. Социальный миф дает человеку возможность не только понять беспокоящие его события, но и эмоционально отреагировать на них, что, может быть, даже важнее. Ведь эти события непосредственно затрагивают человека, причиняют ему страдания. И задача справиться эмоционально с тревожной ситуацией, пережить ее, изжить - важнее задачи понять. Миф дает человеку символы, помогающие эмоционально справиться с ситуацией - эту задачу не может решить научный язык с его абстрактными понятиями. Термины "факторы", "каузальные связи", "корреляции" и прочие блокируют эмоциональное отреагирование.

В то же время социальный миф очень удобен для политического манипулирования массами. Миф, актуализируя в общественном сознании древнейшее деление "мы/чужие", поддерживает социальную гетерогенность, которой живет политика. Не зря издавна принципом политиков считается изречение "Разделяй и властвуй". Именно разделение общества на противостоящие группировки порождает необходимость политического регулирования социальных отношений - когда речь идет о разделении на своих и чужих внутри общества. Что касается врага внешнего (когда противопоставление свой/чужой - противопоставление двух государств), то его вездесущность и редкая удачливость в осуществлении злонамеренных планов требуют от масс сплоченности, организованности и готовности на определенные жертвы, для того чтобы справиться со столь могущественным противником. И хотя такое убеждение в почти сверхъестественном могуществе врага - лишь результат универсальности мифологического объяснительного принципа, оно весьма успешно эксплуатируется политиками, в том числе и для оправдания неэффективности собственных действий.

Идеология как целенаправленная деятельность политических организаций (партий, правительств и т.п.) по формированию общественного сознания заключается не в создании социальных мифов (они возникают стихийно), а в отборе и тиражировании тех из них, которые наиболее соответствуют определенной политике. Манипулирование стихийно возникающими социальными мифами - основное средство целенаправленной идеологической обработки массового сознания. Они легко, без сопротивления и усилий воспринимаются, прекрасно воплощаются в чувственно-наглядные формы - карикатуры, плакаты, символику. Образность и эмоциональная окрашенность мифа позволяют без затруднений передавать его средствами искусства. Традиционный миф

тесно связан с действием — ритуалом. Социальный миф также тяготеет к "языку" действий — митингов, шествий, демонстраций и т.д. Всех этих достоинств нет у научнообразных тяжеловесных интеллектуальных построений, которые по преимуществу принято считать идеологией, называя их теоретизированным выражением интересов определенных социальных групп. А кто, собственно говоря, руководствуется этим теоретизированным выражением? Политики, подлинные субъекты политической деятельности, движимые стремлением к власти, руководствуются чутьем, интуицией. В тех редких случаях, когда успешно действующий политик является и автором таких теоретических построений, он всегда готов пожертвовать ими ради успешности своей политической деятельности. А массы просто не владеют этими сложными теоретизированными построениями, усвоение которых требует определенной профессиональной подготовки. На практике эти интеллектуальные конструкции служат средством придания академической респектабельности реально работающим социальным мифам, для чего используются отдельные положения (без сложной системы доказательств и опосредований), фразеслогия, авторитет имени создателя учения.

Я начала с утверждения, что появление феномена идеологии связано с отживанием традиционного типа власти, легитимность которой основана на доверии к традициям и вере в божественность властных полномочий монарха. Отказ от обязательной опоры на традиции и утверждение в общественном сознании убеждения, что источником власти является народ, делают необходимой для политиков деятельность по постоянному обоснованию своих притязаний на власть или своего пребывания у власти. Будучи по видимости рациональной, идеология по существу обращена не к коллективному разуму, а к коллективному бессознательному, является средством эксплуатации эмоциональности масс. Средство это далеко не безопасное, поскольку связано с актуализацией в общественном сознании архаического деления мира на своих и чужих. В том случае, когда эта эксплуатация эмоциональности масс становится единственным средством продвижения к власти, это ведет к установлению крайне агрессивных режимов, основанных на господстве идеологии и голом насилии. Однако в механизме социальной саморегуляции существует система, ограничивающая деструктивную эксплуатацию коллективного бессознательного, — система права. Право — система рациональная и кумулирует в себе длительное развитие культуры. Общественная жизнь должна регулироваться юридическими нормами, а сами эти нормы — вырабатываться профессионалами.

Для этого необходимо, чтобы в обществе существовало прочное доверие к юридическому закону — это позволяет в условиях представительной демократии формировать высшие органы законодательной власти в основном из профессиональных юристов, а не политических демагогов.

Список литературы: И. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произведения. — М., 1990. 2. Ильин И.А. О монархии и республике // Вopr. философии. — 1991. — № 4. 3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. "Дегуманизация искусства" и другие работы. — М., 1991. 4. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. 5. Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М., 1983. 6. Барт Р. Мифологии // Избр. работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1989. 7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из речных произведений. — М., 1990. 8. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Филос. науки. — 1991. — № 7. 9. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. — М., 1991.

Е.Н.Юркевич

О "РОДНОЙ" КУЛЬТУРЕ НА "ЧУЖОМ" ЯЗЫКЕ

"Мысль — значит существую", — писал Р.Декарт. Окидывая взором жизненный опыт человечества, мы можем уверенно сказать вслед за великим философом: "Как мыслим, так и существуем". А как мыслим? В "зеркале" нашего существования отражаются неприглядные оттиски алогизмов и софизмов — логического беззакония. В хаосе идей, т.е. безыдейности, предан забвению долг мышления: под угрозой теперь наше существование. А как существуем? Неуравновешенная мысль психика либо рвется в беспредел агрессивности, либо застывает в меланхолическом унынии. Под угрозой теперь и наше мышление; оно не способно к позитивному творчеству ни в условиях агрессии, ни в условиях экзистенциального затухания. Так что отстоявшаяся в веках мудрость, утверждающая гармонию *ratio* и *existentia*, сегодня становится мерилom жизненного благо-получия. Получить благо от жизни можно лишь в "жизни блаженной", которая не трансформируется

в бесконтрольную блажь. Уроки мудрости не иссякнут в этом мире, и мы с удивлением будем находить в них "хорошо забытое старое".

Таким "старым" и "забытым" предстает перед нами Дух отечественной истории и культуры, который когда-то был материализован в писанные и неписанные законы, летописи, обряды и песни Украины. Этот Дух национального единства, гордости и свободы в движении исторического времени то превращался в дым, рассеивавшийся над пепелищем, то вновь возрождался как Феникс и будоражил агрессивнo-апатичное общество идеей со-общества - соборности. Сегодня мы с горечью констатируем, что украинская культура является идеологической, тесретической и практической проблемой, и эта проблематичность проистекает из ее исторической "заброшенности". Собственно, историческая "заброшенность" украинской культуры порождает расплывчатость содержания, нечеткость формы, т.е. такую степень неопределенности сущностных черт, которые не позволяют "славному прошлому" стать настоящим. Этот некогда вольный Дух превратился сегодня в "дым отечества", который, хотя и "сладок и приятен", но неуловим. Летописи оставляют нам некое инобытие этого Духа, постэкзистенциальную реальность, где сущностное "прячется" в онтологический слой подразумеваемых переживаний национального самосознания. Когда, например, мы читаем труд профессора Ивана Огиенко "Українська культура" (см.[3]), где выдерживается выверенная историей дистанция между русским и украинским, возвращение к современности разрушает все это с такой легкостью и быстротой, которая оборачивается затем мучительной тяжестью тоски по "утраченному Раю" и медлительностью, тягучестью предчувствия бесперспективности дальнейших попыток решения этих проблем. Существование этого Духа, таким образом, остается за семью печатями: экзистенциальная неуловимость и историческая "заброшенность" выводят нас за рамки диалога. Поэтому, переживая кризис утраченной гармонии с *existentia*, *ratio* либо мечется, либо молчит. Увы, наша мысль становится безжизненной, если она лишается эмоционального богатства. Она, конечно, может строить фантастические прожекты будущего, стимулируя себя романтикой безнаказанности футурологии, либо приспосабливаться к "социальному заказу" властей, но оба эти варианта безнравственны уже постольку, поскольку они экзистенциально пусты. На наш взгляд, сущность проблемы украинской культуры, т.е. проблемы реальности этой культуры, сопряжена в первую очередь с обсуждением вопроса о ее экзистенциальных импульсах в истории.

Историко-культурная ретроспектива вырисовывает перед нами картину постепенного угасания и обесцвечивания национального своеобразия Украины от книгопечатания, церковных обрядов, языка, песен, учительства до способов ведения домашнего хозяйства и моды. Запас открытости, откровенности и покровительствующей мудрости этой культуры подчас уступает сегодня место консерватизму, ложной самонадеянности и кокетливому властолюбию. Мы обнаруживаем, что культурные архетипы Украины, созданные Г.Сковородой, Т.Шевченко, Н.Лысенко и многими другими видными деятелями, уже слабо распознаваемы в силу их диффузного состояния при перенесении на почву современности. Сегодня уже трудно различимы границы внутриславянских культур, хотя мы и отдаем себе отчет в том, что это состояние было вызвано во многом и причинами искусственного характера (например, воплощением идеи интернационализма и последствиями так называемой культурной революции).

Но факт остается фактом: мы не понимаем собственной истории, хотя уже получили доступ к знанию о ней. Образовавшийся зазор между знанием и пониманием, информацией и ее усвоением порождает глубокую национальную драму, с одной стороны, и внутренний конфликт метафизического плана — с другой. Драматизм ситуации нашего соотечественника-украинца ассоциативно можно представить в образе человека, смотрящегося в зеркало и внушающего себе: "Я — украинец, я — украинец". Но в силу того, что рядом находится дюжина наблюдателей, он никак не может быть убедительным ни для себя, ни для других. Он не верит в то, что говорит. Кстати сказать, для понимания жизненно необходима вера. А то, что духовная импотентность нашего общества вызвана атеизмом, является такжеотягощающим моментом. Непонимание связано с неверием, а неверие стимулируется тем же непониманием. Так что неверие в единого Бога и соборность как социальное воплощение этой веры оборачиваются в реальности неверием в себя, непониманием собственной истории и культуры, т.е. духовным декадансом, который мы и переживаем. А политическая идея возрождения украинской государственности выглядит скорее терновым венцом на голове измученного неопределенностью безбожного человека, нежели "манной небесной". Внутренний конфликт метафизики является зеркальным отражением этой драмы. В нем рефлексивная установка на достоверность историко-культурного анализа теряет почву жизненного опыта. Это конфликт рационального и иррационального, гносеологического и онтологического, рефлексии

и чувства, порождающий феномен "разорванного" сознания. Думается, что мировоззренческая апатия, постигшая наше общество, вызвана потерей внутренней целостности, и в этих условиях чрезвычайно сложно рассуждать о духовном единстве нации. Но рассуждать нужно, ибо, как сказано в Святом Писании: "Кто стучится - тому откроется".

Какого же открытия мы жаждем? Не аскетически рассудочного категорического императива, но одушевленности былой веры в себя, в своих близких, во благо собственного труда и еще во многое другое. А пока Дух отечественной культуры остается одиноким в истории, уступая дорогу Знанию, которое, будучи ослепленным собственными успехами, все еще не стало Истиной, ибо настоящая Истина не может быть бездуховной. Одиноким Дух, отнюдь не являющийся духом Одиночества, а несущий в историческом времени идею соборности и единения в вере, сейчас испытывается атеистической волей к жизни и власти, экономической всеядностью и политическим "людоедством". Этот Дух надежно охраняется и религиозной традицией, и бессмертными памятниками культуры и искусства, и летописной памятью. Эта "уединенность" дана историей в качестве неуничтожимого генсфонда для национального возрождения; наша же задача - найти в нем перспективы духовности. Для этого нам необходимо "всего лишь" разобратся с границами собственного непонимания, поскольку эти же границы очерчивают понимание грядущего.

Погружаясь в непонимание и продолжая выдавать желаемое за действительное, мы провозглашаем в качестве методического принципа гуманитарного познания идею понимания, меняя при этом местами причину и следствие. Вместе с тем опыт философствования учит нас относительности притязаний познающей личности как на абсолютное знание, так и на абсолютное его понимание. При этом сам релятивный тон задается в познании конструкциями субъективности. Нам же остается допустить мысль о том, что заданные современностью параметры субъективности создают тот внутренних предел, который не позволяет нам сегодня в полной мере осуществить свои национальные духовные потенции. Кризис духовности есть переконструирование субъективной реальности, эпоха перемен во внутренней жизни личности. Кризис духовности есть кризис понимания Духа отечественной истории и культуры, ставшего в этой истории одиноким.

Наше непонимание колеблется сегодня в амплитуде двух его информационных полюсов - полного и локального непонимания. При этом

степень его зависит еще от многих причин — социальных, интеллектуальных и, в особенности, духовных. Непонимание культурного феномена нации — это не просто интеллектуальная безграмотность, но, скорее, духовная пустота, признаться в которой вслух часто не под силу. Изогранный в логической ясности, наш рассудок неизменно продолжает отталкивать от себя все "темное", мистическое. Религиозное он успешно переделывает либо в мифологическое, либо, в лучшем случае, в метафорическое. Духовность он объявляет творческой активностью деятельности Разума, любовь — "человеческим, слишком человеческим...", искусство — специфической сферой познания и т.д. В целом же, подобный рассудочный взгляд на вещи только отдаляет нас от цели, т.е. отодвигает границы понимания. Для исторического Духа — архетипа нашей культуры — религиозная вера была универсальной детерминантой и философии, и искусства, и всего образа жизни. Без нее становится невозможным постижение бытийного слоя, экзистенциального импульса культуры. Чтобы понять верующего, нужно верить самому, иначе мы ограничим себя рассудочным знанием о верующем, чем и подтвердим установившийся "предел" конфликтом знания и понимания и, естественно, не прорвемся в одиночество Духа.

Кроме указанной выше амплитуды информативных полюсов, непонимание являет собой и двоякую социально-историческую акцию. С одной стороны, оно выступает в непреднамеренно-естественной форме, а с другой — в преднамеренно-софистической, искусственной. Естественность непонимания оправдывается темпоральной детерминантой — временной удаленностью от "колыбели" культуры — Киевской Руси. А искусственность его, обусловленная социальной инертностью, боязнью или нежеланием преодолеть это время, под давлением стереотипов незримо направлена против культуры, а значит — против самих себя. Задача заключается, следовательно, в снятии искусственно отработанных "рефлексов" социального консерватизма.

Диалектичность экзистенциальной национальной культуры заключается в том, что кризис понимания является отражением кризиса непонимания. Подобные периоды в истории — рубежи веков, культур, формаций — есть стягивание возможностей исторического времени в единое, исторический коллапс, в котором временное ничто переживает как нечто. Поднятая и обсуждаемая проблема непонимания — это уже факт его осознания и попытка рефлексивного снятия. Гамлетовское вопрошание "быть или не быть?" содержит здесь философское

"быть" вопреки строгой логической дихотомии. Философские смыслы, рожденные на границе жизни и смерти, в акте вопрошания уже оптимистичны. Если человек, сводящий счеты с жизнью, задает себе этот вопрос, он тем самым уже решил его в пользу жизни: он "увидел свет". Действующий же "во тьме" уже не способен к вопрошанию. Для нас, стоящих на границе понимания и непонимания, "света и тьмы", и то и другое обладают равной возможностью. А, значит, наше непонимание это только пьедестал для творческой работы духа. В непонимании происходит активный поиск собственного Я, его новых "превращенных" форм. И в этом элемент оптимистичности современного непонимания.

"Снятие" исторического времени означает для нас короткую передышку в конструировании объективных картин мира, и мы имеем, по всей вероятности, счастливую возможность остановиться и посмотреть в глубины своей субъективности. Этот исторический миг — миг самооценки, исповеди и покаяния перед Богом, людьми и историей. Этот "Великий Пост" в научности дает нам шанс духовного очищения, которым грех не воспользоваться. И уже сам акт исповеди будет актом забытой духовности, обращением к одинокому Духу, прорывом к нему в предвкушении "праздника". Кризис непонимания — это уже установка на понимание, безвестное врачевание философии "сердца", попытка заставить биться "сердце" истории и культуры в нас самих. Поистине дон-кихотовское благородство.

Затронутые здесь метафизические проблемы прямо отражены в практике и, в частности, в практике преподавания институциональных курсов. Среди философских, культурологических курсов наиболее проблематичным является сегодня именно курс украинской истории и культуры, но не столько в информационном, теоретическом, методологическом, сколько в экзистенциальном смысле. Преподавание объявленных новых курсов есть либо пустое схоластическое теоретизирование, либо отчужденное идеологическое действо. Преподаватель, следовательно, испытывает трудности, аналогичные описанным в монографии В. Франкла "Человек в поисках смысла" (см. [5]): онтологический разрыв во времени обращен в потерю смысла преподавания. Таким образом, мы снова можем незаметно приступить к "вращению терминологической машины" (М. Мамардашвили). Но причиной этого будет уже не тоталитаризм, а свобода парения в экзистенциальном вакууме.

Преподаватель находится сегодня в парадоксальной позиции непонимания, несопереживания, недиалогичности с собственной куль-

турой при обилии информации о ней. И это является существенным препятствием для интерпретационной авторской работы. Настоящая творческая интерпретация уступает место описанию, комментированию, объяснению и аналогичным им познавательным операциям, не способствующим эволюции, т.е. "жизни" смыслов. В этом случае мы не способны ни к адекватности интерпретирования, ни к развитию философии.

Кроме того, этим внутренним рефлексивным неудачам сопутствует общефилософская деструкция, в которой текст погибает, не успевая быть дописанным (досказанным). Любой принцип, критерий, постулат исчерпывает себя уже в границах текста, тогда как в классической философии самоисчерпание идеи выносилось как бы за его границы. В речевой же форме подобные деструктивные мотивы проявляются в виде заключительного сомнения автора (преподавателя) в том, о чем он говорил на протяжении всей лекции. Слушателями же это воспринимается как неискренность, хотя сам момент снятия предыдущего содержания как раз и является непредвиденной для самого автора искренностью. Только в прагматически понятой деструкции мы можем выдать свои экзистенциальные импульсы, можем быть философами, хотя для всякого здраво мыслящего и научно сориентированного человека такое открытие будет неудовлетворительным. Этот деструктивный эпизод является единственным на сегодняшний день актом понимания, точнее, понимания своего непонимания — герменевтическим вариантом сократовского "я знаю, что ничего не знаю". Поэтому нам, по-видимому, ничего не остается, кроме откровенного мудрого саморазоблачения, в котором, возможно, кроме экзистенциального мотива появится и рациональное "зерно". Если же мы самонадеянно или со страха попытаемся избавиться от трагикомического и вместе с тем ответственного бытийного шага, то преждевременная "смерть текста" грозит обернуться "смертью личности" автора.

Истинное творчество интерпретатора часто имело своим исходным пунктом нигилицию, а в данном случае — самонигилицию. Навязчивое стремление нашего современника к "очищению" собственного сознания от методологических стереотипов и социальных норм приводит в конечном счете к ощущению вневременности и внепространственности. Краткий век текста (преждевременная его завершенность) — это миг времени в безвременьи, а резкое сужение масштабов философствования (посткритический пессимизм деструкции) — это выход в "пустое" пространство. Здесь и состоится встреча сознания с самим собой, чистое

ничто, в котором потенциально содержится все. Пожалуй, последнее и будет наиболее точной характеристикой той ситуации, которая сложилась в преподавании истории и культуры Украины; это чистое "ничто" в настоящем и возможное "все" в будущем. А пока — "я понимаю, что ничего не понимаю".

Список литературы: 1. Замалеев А.Ф., Зоп В.А. Мыслители Киевской Руси. — Изд. 2-е, доп. — Киев, 1987. 2. Культура України: Історія і сучасність // Тези доповідей респ.науково-теор.конференції. — Харків, 1992. 3. Огієнко І. Українська культура: Коротка Історія культурного життя українського народу. — Київ, 1992. 4. Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / Сост.М.Назаров. — М., 1991. 5. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990.

Н.С.Кораблева

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ И НАЦИОНАЛЬНАЯ "ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ"

Любое бытие может стать для философа предметом критической или некритической рефлексии. Философская форма может возникнуть из экономической, политической, социокультурной реальности, при этом соответствие между философской теорией и коллективным сознанием, отраженным в ней, зависит от целого ряда причин не только личного духовного опыта, но и общественной и культурной эпохи, породившей и автора, и тип философствования.

Ситуация сегодня не из легких. Наше время — это период экста-тического предчувствия и невероятных фантазий по поводу будущего общественного состояния: от безоглядной веры уже в другое "свет-лое будущее" до гимнов "торгашескому духу", безмерному стяжатель-ству и накопительству. Они сливаются в общий хор, в котором трудно, почти невозможно различать партии отдельных исполнителей: от фило-софов-романтиков до утилитарных прагматиков с их программами "Как нам обустроить..." Чрезвычайная подвижность формы, полная философская раскрепощенность исподволь начали вступать в конфликт с повторяемостью тем, малоподвижностью мысли, условно-философским разрешением многих жестоких жизненных проблем. Попытка честного самоанализа сопровождалась мучительной операцией над собственным

философским сознанием в судорожном поиске своего подлинного лица, попытке отыскать утраченные корни и почву, создать национальную философию, а заодно отыскать дорогу в европейскую философию. Но не приведет ли возвращение к "истокам" к опасной философской самоизоляции? Может, дело не только в накатанной логике мысли, но и в непреодоленной привычной риторике? Можно ли вообще сыграть авторство в атмосфере условного интерьера, условно-правильных слов, где декоративность одерживает победу над живой жизнью?

Это объясняется тем, что философ еще находится в прежнем состоянии, когда он любовно тасовал не только жизнь (называя эти проблемы онтологическими), но и предельные состояния: страсти и душевные недуги, взлеты духа и провалы совести. Нет дистанции, отстраненности, нет свободы от собственной творческой манеры. Сегодня в философию приходит новое поколение, несущее с собой новое качество авторства: человеческую индивидуальность, правда, оно содержит больше черт генетического родства, чем это могло показаться на первый взгляд. Стиль его философствования уходит в наши общие корни, общую традицию, которую пытаются сегодня соединить с национальной идеей, чтобы создать национальную философию. Это возможно только тогда, когда философия отражает свою социальную форму жизни и мироосмысления, произрастая на собственной основе, и одна из ее основных задач — идея нравственной состоятельности именно такого способа существования и своих национальных ценностей.

Философские задачи, которые отважно решают молодые философы, не сводятся к поискам нового философского языка (хотя это преобладает), за этими поисками стоит резко вспыхнувший интерес к новому кругу тем и идей, стремление разобраться как бы заново и по существу в извечных философских проблемах, обнаружить невыявленные возможности философского осмысления мира и человека. Ищут форму самовыражения, язык, стиль. И тут преобладает эссеизм — стиль более или менее произвольных ассоциаций, а не та "аналитически-расчленяющая мощь" (Гегель) и воля прочертить закономерные упорядочивающие линии в этом море проблем.

Беда и в том, что существует разрыв между гуманитарной культурой и нашей философией, которая так долго занималась "философскими проблемами естествознания", техническими дисциплинами, что оторвалась от своего общекультурного фундамента. Возникла не менее опасная тенденция (работает стереотип) поглощения философии гуманитарными дисциплинами (лингвистикой, литературоведением, искус-

ствознанием и т.д.). Вчерашние сторонники сциентизации философии сегодня превращают ее в род интеллектуальной романистики, философствование — в способность к философскому дискурсу, что само по себе является фактором положительным, если не подавляет остальные стили философствования. Давно замечено, что всякий шаг вперед сопровождается возвратом к "началу" и к его переосмыслению. Приходится возвращаться к дальним истокам и корням, пытаться извлечь из нравственного, эстетического, философского наследия национальное мироощущение и мироосмысление, но это конъюнктура-спекуляция на национальной теме, как когда-то спекулировали на марксизме-ленинизме, выискивая "истоки". Возрождая национальную культуру, мы не должны забывать, что она — часть общечеловеческой культуры, без интеграции с которой нам не прожить. Даже прошлое мы прочитываем современно, мы живем в современном контексте, где глобализация жизни и культуры, их взаимопроникновение и синтез — требование времени, в котором надо выжить, и это можно сделать сообща.

Что же представляет собой сегодняшняя "философия жизни" как основание нашей национальной культуры? С одной стороны, ситуация знакома, так как она отражена в западной культуре, с другой — перенести ее на нашу почву практически невозможно, можно лишь использовать. Если мы считаем, что уходим в почву европейской культуры корнями, то это "техническая", стало быть, "буржуазная" культура, которая, преодолевая кризис, выкорчевывала сами корни "технического разума" со всеми его духовными образованиями: религией, философией, этикой, наукой. Тот тип цивилизации, который нарекли "обществом потребления", граница которого все более четко обозначается нынешним экономическим и энергетическим кризисом, все больше углубляется на наших глазах, сочетается с универсализацией принципа "формальной рациональности", с активной стимуляцией потребления, принимающего там, где оно становится "безмерным", освобожденным от природной меры, однако еще не обретшим меру нравственную, иррациональное содержание (см. [1, с.17-21]). По всей вероятности социалистическая идея, отошедшая на задний план, заявит о себе, и этому есть много причин (одна из них — "бегство от свободы", которое дает много преимуществ, что и показал Э.Фромм, а также ментальная приверженность этой идее, культивирующаяся в генотипе нации на протяжении многих десятков лет). Сегодня слышнуда как водна социализма, так и его критика под давлением националистических идей и умонастроений, отражавших надежды широких слоев населения

приобщиться к западной цивилизации путем бесконфликтной прогрессивной эволюции страны.

Но подобное было в западных странах, где национальный романтизм в конце концов превратился в "философию жизни", пессимизм с его идеей "гибели богов". Свое логическое завершение он нашел у Фридриха Ницше, в его развенчивании всякой культуры во имя примитивно-физиологически толкуемой "жизни". Эти проблемы преобладают в культурологии, они несут на себе "печать вечности", ибо последнее десятилетие показало себя настолько радикальным в культурно-философском смысле, в смысле восхождения к корням каждого из подвергающихся обсуждению духовных явлений, что, всплывая на поверхность общественного сознания, становясь прозрачным, многое из того, что было коллективным бессознательным, функционирует в национальном сознании, формируя ценности и установки определенного образа.

Аналогии уместны еще и потому, что мы остаемся в кругу тех же самых сюжетов, которые разворачивались в русле критики культуры и цивилизации на западе (Э.Дюркгейм как социолог культуры и автор "социальной физиологии", Леви-Брюль с его "социологическим релятивизмом", О.Шпенглер — теоретик кризиса современной западной культуры, Макс Шелер с "относительной автономией" духовной реальности, М.Вебер с его идеальными типами, К.Ясперс с его гуманизмом и верой в разум и интеллект). Эта критика культуры происходила с использованием национальных идей в прошлые времена, — в некоторых отношениях мы неожиданно оказались даже ближе к тому, что составляет социальный и национальный "подтекст" этих сюжетов.

Одной из бросающихся в глаза является религиозная ориентация в попытке "одуховления" (возрождения духовности) нации. Идеинные устремления сторонников этой идеи понятны, они на пользу определенным кругам, пытающимся черпать свои принципы, идеалы и ценности из христианства и сделать его орудием конкретно-исторической модели общества и концепции человека. Налицо попытка использовать тягу масс к духовному возрождению, "подсовывая" под эти интенции "модель" религиозного возрождения как наиболее адекватное их выражение.

Но такие попытки ставят традиционную проблему о цели и смысле исторического пути нации, ее месте в мировой истории, требуют построения "модели" оптимального человеческого типа, имеющего какие-то преимущества перед другими. Сегодня этот тип, если судить по

материалам публицистики, — поклонник чистогана, стяжатель и накопитель, стремящийся к благам и удовольствиям, он склонен акцентировать внимание скорее на утратах, чем приобретениях, его гложет ностальгия по прошлому, это не раскаявшийся человек, конец социализма и распад Союза воспринимается им как проблема жизни и смерти.

Провозглашаемая идея свободы вступает в конфликт с "восстанием масс" (Ницше), возникает проблема человеческой индивидуальности, автономии субъекта, свободы личности и самотворчества жизни. Возникает конфликт такой индивидуальности с "массовым человеком", с типом, у которого "инстинкт" не выделяется в качестве носителя индивидуальных особенностей, он предпочитает оставаться анонимным носителем коллективного духа, нет уважения к частной жизни и прав на нее. Это то противоречие, которое невозможно разрешить, так как отдельные индивидуальности реализуются за счет массы. Ницше довел эту логику до завершения: "воля к власти" выступает в качестве высшей человеческой способности.

Но наша ситуация отличается поразительной нравственной деградацией духовной жизни, отсутствием нравственного чувства: никакого нравственного негодования, создается впечатление, что ничто не смущает, не тяготит совесть людей, ибо они не ведают, что творят; творят, собственно, не они, а веками отлаженный механизм закона общины, государства, ведающего за них. И в этой истерзанной социальными и политическими неурядицами душе пробуждается индивидуальное отношение к происходящему. Это первый акт драмы человека, обрывающего пуповину, связывавшую его с прошлым общественным состоянием, с корпоративным сознанием, с тем единым и цельным организмом, частью которого он привык себя сознавать.

Распадаются не только ранее устойчивые социальные связи, но и корпоративная мораль как самооценность. Нет больше круговой поруки в добре и зле. Есть лишь никем не подстрахованный, ничем не защищенный индивид перед лицом мира, в котором он должен или погибнуть или выжить, выжить духовно, нравственно, профессионально. Стоит человеку вырваться из-под власти безличного закона общины, коллектива, государства, надежно охранявшего его статус, совесть, интерес, как он начинает сомневаться, из сомнения, как известно, может родиться свободная мысль, а из свободной мысли — вопрос выбора: или человек вообще откажется различать добро и зло — и тогда "все позволено", или он уже сознательно примет для

себя определенную линию поведения на будущее, выработает свой взгляд на жизнь, перетряхнет свой старый багаж. Так из драмы разрыва с прошлым, с корпоративным сознанием может родиться индивидуальность.

Но возможен и другой путь, преобладающий до сих пор, когда общество одних делает изгоями, а для других создает безграничные условия для самореализации. Кажется, проблема неразрешима, но это далеко не так, современная философия нашла ответ на этот вопрос. Это нравственный выбор, ответственность за него, это то подлинное, что присуще и "человеку массы", и лидеру. Общество должно реализовать себя посредством создания условий для реализации своим согражданам, и чем большее количество людей реализует себя, тем лучше, это истина, к которой пришел XX век. Реализовать себя, но не за счет других, а только там, где личность действительно свободна (внутренний мир), идет ли речь о материальном или о духовном производстве (производстве культуры), но в своем ролевом бытии, при разворачивании "вовне" личность должна идти на самоограничение. Возможно, это и приведет к снижению уровня культуры в "век масс" и массофикации всей жизни. Но существуют средства психологического давления на личность с помощью средств информации, даже в акте ее нравственного выбора. Это новый духовный феномен, который разрушает личностное начало в человеке. А смерть личностного начала и есть смерть человека, а от него — к разрушению культуры Запада, все более и более глубокой деструкции идеалов и ценностей, лежащих в ее основании. Культура превращается в антикультуру с ее языческим натурализмом. Это антиномии и парадоксы культур философского порядка, констатирующие смерть человека как линии в западной культуре XX века: в сюрреализме "конца человека" как линии культуры А.Бретона, театра жестокости А.Арто, в неофрейдизме Ж.Лакана, постструктурализме М.Фуко.

Не тот ли путь мы пытаемся проделать в своих намерениях создать принципиально иное? Ликвидируем сегодняшнее, чтобы вернуться к вчерашнему, уничтожаем вчерашнее, чтобы добраться до позавчерашнего и т.д. Данный путь ведет к разрушению культуры, на какой бы национальной почве она ни произрастала. Это тем опаснее, что культура сегодня стала не менее динамична, чем политика, в ней доминирует идея новаций, но если в политической жизни новшества сдерживаются существующими институциональными структурами и традициями, собственно в культурной сфере экспрессивных сим-

5-2894

волов и формотворчества новшества не встречают преград, даже если трудны для массового усвоения, там всегда присутствует порыв к новому и оригинальному, ведутся поиски восприятий и форм, обращенных к будущему, так что идея перемен и новизны может затмевать масштабы реальных изменений. Общество создает рынок, жадно поглощая новаторские произведения, они в цене. Став ценностью в глазах большинства, новое чувственное восприятие и связанные с ним стили поведения быстро распространяются, трансформируя мышление и поступки значительных масс людей.

Одновременно с преимущественным вниманием к новизне современный художник сознательно усваивает идеологию, согласно которой искусство служит авангардом, "штурмовым отрядом" общественного развития, а не отражением жизни. Авангардизма сегодня нет, поскольку вся культура становится авангардистской, он устраняет противостояние эпатирующего искусства и эпатируемого общества. Охваченное идеей новшества, готовое к переменам общество институционализировало авангард и препоручило ему, "к его собственному смятению" демонстрацию и пропаганду новинок. Таким образом, идея культурно-художественного авангарда, будучи узаконенной, "служит институционализации примата культуры в сфере обычаев, нравов и в конечном счете политики" [2, с.18]. Контркультура есть уже революция не в искусстве, но в самом стиле жизни. Она осыпает экстатический импульс, безграничную фантазию, поиски полиморфных наслаждений во имя освобождения от репрессивного состояния сознания. Мы имеем ситуацию, о которой Д.Белл сказал, что контркультура продолжает две тенденции: с одной стороны, культурного модернизма, а с другой — возникшего около 60 лет тому назад капиталистического рыночного гедонизма. Она стремится внести credo личной свободы, предельного опыта и сексуального экспериментирования в те сферы, куда либеральная культура, способная на подобные идеи в области искусства и воображения, идти не согласна (см. [1, с.40]).

Как свидетельствует поток соответствующей литературы в Западной Европе и США, произошел общий поворот современной философии и социологии к проблематике, еще недавно бывшей собственностью философии культуры, это некое социально-философское измерение культуры, вернее, ее кризиса, вплетение ее в сложный комплекс социально-экономических и политических проблем. А культурологические понятия перестают быть равными себе: соприкасаясь с други-

ми областями, они обнаруживают известное тяготение к превращению в культурно-исторические и культурфилософские категории. Такая попытка была предпринята Д. Беллом. Он говорит о модернизме и постмодернизме, акцентируя внимание на "пост" как отражении ситуации "общества потребления", как орудии окончательного освобождения буржуазного индивида от остатков этики — и не только протестантской. Постмодернистский переход от "оправдания жизни" в качестве "эстетического феномена" к ее оправданию на уровне инстинктов; от проигрывания этой установки в области воображения и фантазии к "действенному самовыражению" авангардистски ориентированного индивида в самой реальности — не на сцене и полотнах художников, а на улицах и площадях, в сфере межличностных отношений; от "эзотеризма" авангардистских "оргийных обрядов", призванных "раскрепостить" от всех и всяких социальных ограничений, к превращению их в "демократическое достояние масс"; попытка внедрить в "сознание масс" "богемные стили жизни", пользуясь "гигантским экраном средств массовой коммуникации", "искоренить привычные модели поведения" во имя "свободы инстинктов" (см. [1, с. 16-40]).

Именно такую культуру представляют нам как культуру современного общества, как составную часть "философии жизни", ее анализ необходим в эпоху огромных социальных и духовно-идеологических сдвигов, напряженных поисков путей развития нации, альтернатив и колебаний. Попытки "прочитать судьбу культуры в ней самой" [2, с. 45], предпринятые Шпенглером, Зиммелем, Вебером, Тойнби, Ясперсом и другими, наводят на мысль, что ценности культуры не могут рассматриваться изолированно от конкретно-исторической реальности, от социальной среды, в которой они функционируют. Реальный человек может воспользоваться ценностями, созданными в другие эпохи и другими народами, но они должны быть интегрированы системой.

Мы же усвоили преимущественно эпическую, героико-романтическую струю из национального культурного наследия, но то, что некогда было живым, утратило первоначальное страстное содержание, стало бутафорией. Преемственность, как известно, не означает прямого следования традиции, иногда это и борьба с ней, преодоление. Пусть это и не очень последовательный, но нужный шаг в развитии национальной философской мысли. Это лучше, нежели слагать притчи о своем народе по законам мифологического мышления, носить маску-символ "романтического национализма" и чувствовать в ней себя неуютно, словно участвуешь в возвышенном обмане и попутно преда-

ешь себя. И не в том одном мука для философа, что трудно перевести сиюминутный сырой материал жизни на язык философии, придать ему философскую форму и образ, а в том, как включить его без потерь в единую философскую систему, в общий круговорот бытия, чтобы прозвучала национальная философия как живая нота во все-ленской многоголосой философии.

Впустить в себя современную мировую философию, омутить родственную связь с ней. Настала пора расстаться с целым кругом идей, преодолеть "каноны", стереотипы застывшей мысли, то ли архаически национальной, то ли модернистски "всемирной", и найти великую философскую категорию-меру.

Список литературы: 1. *Bell D. The cultural contradictions of capitalism. - In: Capitalism today. N.Y., 1971.*

2. Человек и культура: борьба идей / Под ред. акад. К.И. Г у л и а н а. - М., 1972.

О.М.Кривуля

Г.СКОВОРОДА: ФІЛОСОФІЯ ЯК ЖИТТЯ І ГРА

В історії будь-якого народу наявність філософії завжди була показником його духовної зрілості, здатності до рефлексії, само-усвідомлення. Видатний національний філософ, який зріс на культурному підґрунті власного народу, втілює в собі його вершинні досягнення і в той же час стає в певній мірі ознакою причетності народу до загальнолюдських духовних досягнень. Безумовно такою фігурою для української духовності є Г.С.Сковорода. Двілейні роки, з одного боку, а також своєчасність проблем національного відродження, з іншого боку, дають нагоду ще раз звернутися до питання щодо значення Сковороди в духовному опануванні світом. Тема Сковороди, мабуть, ніколи не може бути вичерпаною, оскільки плінний час, зміна поколінь дають нові прочитання багато в чому метафоричних, символічно закодovаних текстів і листів філософа. До того ж треба додати й асоціативність особистого сприйняття того, хто читає ці тексти і намагається скласти своє враження від них. Тому на цих сторінках хотів би викласти лише деякі нотатки зі своїх вражень від читання Сковороди.

Творча спадщина Сковороди багатомірна, зберігає актуальність значна частина тих питань, які спонукали його до роздумів. І з

цього приводу, звичайно, можна вибрати найрізноманітніші напрямки розмови про Сковороду: наголошувати на витоках його філософської позиції, на античних чи більш пізніших паралелях, або запозиченнях, на його відношенні до того чи іншого питання сучасних йому знань, на його впливі на подальший розвиток філософської думки в Україні і Росії. Можна нарешті викласти сучасною мовою все, про що писав Сковорода, супроводжуючи це фундаментальним академічним коментарем. Але буває й так, що видатний мислитель привабляє нас не стільки й не лише конкретним змістом своїх творів, скільки, й головним чином, цілісністю своєї постаті. Стало саме так, що у пам'яті покоління зберігся цілісний образ /образ-символ/ філософа як оригінального явища в житті народу. Для Слобожанщини, та й для всієї України, життєдіяльність Сковороди – явище значної сили. Мужність і послідовність у дотриманні обраної життєвої позиції, надзвичайно високий рівень вимог до себе та оточення, самовідданість у справі інтелектуального та етико-естетичного пошуку – визивали цікавість, подив, народжували різні питання. "Многие говорят, что ли делает в жизни Сковорода? Чем занимается?" – так він сам переказує громадську цікавість до своєї особи [1, т. I, с. 295]. Та і сам часом ставив перед собою ті ж питання: "Не орю же, не сею, не куплю делая, не воинствую, отвергаю же всякую житейскую печаль. Что же делаю?" [1, т. 2, с. 64]. Услід за Сковородою можемо й ми запитати: насправді, чим він займався? Загальна відповідь відома – Сковорода був філософом. І ось саме тут нас чекають парадокси. Що ж таке філософія для Сковороди, чим є філософія у суспільному вимірі, яке місце посідає філософ у певну епоху певного людського середовища, яке його призначення? Гострота цих питань періодично зростає, а відповіді, якими епоха виправдовує філософію та її право на існування, відкривають нові аспекти соціокультурного покликання старовинного виду діяльності. Саме ці питання сьогодні надзвичайно актуалізуються, і саме тут Сковорода нам цікавий.

Як не дивно, але Сковорода менш за все вважав себе за філософа, уникав навіть зайвого вживання самого терміну "філософія". "Что есть философия? Ответ: пребывать с самим собой, с собой уметь разговаривать", – відоме визначення, що наводить Сковорода, стосується, мабуть, не лише філософії, а взагалі здатності людей до рефлексії [1, т. 2, с. 198]. Якщо філософію зводити до прагнення до самотності, то це риса видатних мудреців, та Сковорода не залучав себе до них: "А я такой человек, который никогда не может насытиться болтовней с друзьями", або "для меня нет ничего сла-

достнее, как болтать с другом" [I, т.2, с.199, 200]. Звичайно, цим фрагментом не вичерпується позиція Сковороди щодо суті філософії. Достатньо звернути увагу на теми його роздумів та діалогів. Вони традиційні для філософії. Це рішення проблем щастя людини, що в свою чергу викликає потребу пізнати себе, своє призначення у світі й визначити свої взаємини зі світом; це пошук шляхів досягнення блаженного життя, повсякденне читання книги "видимого и злого сего мира".

Для Сковороди філософія була способом життєдіяльності, способом перебування у світі. Бути філософом – це не одна з професій у їх сьогоденному розумінні. У теперішньому масовому прояві професійне заняття філософією не поглинає всього життя, а зміст життя не тотожний філософії. Сковорода під філософією розуміє таке заняття, котре поглинає всю людину. Притаманне воно не кожному, хто просто цікавиться філософією, а лише тому, чия "натура" адекватна такому "сродному делу": "Если кто чего хочет научиться, к сему подобает ему родиться" [I, т.2, с.114]. Крім нахилу до занять "метафизическими предметами", тобто філософськими, потрібна ще й особиста свобода, а також певна мужність для утвердження свого вибору серед нетипового оточення. Тому так важливо знайти споріднені душі, людей певного гатунку.

У той же час Сковорода не розглядає філософію наче якусь виняткову справу людей вищої породи, не протиставляє її іншим людським заняттям. Це просто сфера спілкування людей однакової життєспрямованості, і інші справи не менш значні й почесні: "Сто сродностей, сто званий, а все почтенные как законные" [I, т.2, с.422].

На що ж спрямоване філософське життя, як воно може бути повсякденно організоване? Перебування у стані філософського життя не в'окремлює мету від шляху до мети. Мета філософії реалізована у кожній миті життя. "Жизнь наша есть ведь путь непрерывный", "жизнь состоит в движении", – каже Сковорода [I, т.2, с.130, 272]. Безперервність життєвого шляху забезпечується повсякчасною розумовою працею, зосередженістю на самопізнанні як себе, так і свого відношення до світу. "Філософія-життя"/так можна скорочено виразити філософію як життя й життя як філософію/ не громадське, не обцинне, а монадне й тому самодостатнє. Філософія не призначена для публічного вжитку, як і власне життя не розчиняється у масі. Самоорганізоване філософське життя починається з того моменту і у того, хто так усвідомив собі своє призначення: "Узнать себя полно, познаться и задружить с собой сей есть неотъемлемый

мир, истинное счастье и мудрость совершенная" [I, т. I, с. 368]. Зовні це виглядає як "деятельное бездействие". Проте з внутрішнього боку філософське проживання людського буття є змістовним провадженням часу, коли не настає "ни омерзения, ни сытости" від постійної напруженої розумової роботи: "Наш ум никогда не остается праздным; он всегда любит чем-нибудь заниматься", любов же до занять "даже в бездействии исследует и размышляет" [I, т. 2, с. 243, 130]. Людина, яка знаходиться у стані повсякденного пошуку, завжди дуже чутлива до часу, стурбована йогоплинністю. У Сковороди проблема часу є постійним фоном його творів і листів: "Из всех потерь потеря времени наитягчайшая", "Как и теперь, я не умею пользоваться временем" [I, т. 2, с. 222, 236].

Сприйняття філософії як способу життя органічно пов'язано з оцінкою її як своєрідної гри. Сковорода знаходить терміну "гра" грецький еквівалент "діатріба" і старослов'янський – "глум". Таким чином, філософія є одночасно глум, діатріба, або забава. Це радісна гра особистих розумових сил, яка дає повне задоволення й насолоду. Ясна річ, що результати "забав" доводиться не натовпу на площі, не широкому загалу, а найближчим друзям. Сковорода ніколи не писав своїх творів безпосередньо у розрахунок на друк, розуміючи, що спілкування через думку може бути лише особистим, між певними персонами. Тим самим він повертає філософію у лоно її первинних витоків, коли філософія перебувала у мікперсональному, діалогічному просторі. Твори Сковороди – це або діалог, або особисте послання з обов'язковим присвяченням для прочитання товаришем, однодумцем. Його діалоги мають свій специфічний характер: це обмін думками рівних за рангом партнерів, навіть друзів. Їх думки зливаються у гармонійний багатоголосий спів з однією мелодійною ідейною канвою. Мабуть художня натура Сковороди, його колишнє перебування у імператорській хоровій капелі вплинули на певне партитурне оформлення діалогів та полілогів. Тому читання й сприйняття сквородинівських текстів не завжди підкоряються правилу звичного лінійного письма. Ораторію не можна просто читати, вона повинна звучати величним хоралом, даючи безпосередній резонанс і відгук у спорідненій душі. Сучасний філософський текст орієнтується на абстрактного, будь-якого читача, здебільшого з раціоналістичним складом мислення. Такий читач має право бути незадоволеним стилем викладання матеріалу, аргументацією, послідовністю думок. Сковорода ж не був заклопотаним проблемами середньостатистичного /від раціоналізму/ читача, у нього є свій, завжди конк-

ретний співпереживач, заздалегідь готовий до піднесеного переживання дарованого йому тексту. У діалогах нема поділу на вчителів і недозрілих учнів, нема ян того, хто вкінці заплутав у протиріччях життя, так і того, хто опонує йому як кормчий /тут би до речі було згадати протилежний принцип платонівських діалогів/.

В зв'язку з аспектом філософії як гри не можу не нагадати знамениту епітафію Сковороди "Мир ловил мене, но не поймал", що викарбувана на могильному кімені українського мислителя. Не радив би трактувати її як стоїчне, напружене протистояння особи спокусам світу. Нема у Сковороди й трагічного сприймання земного буття. Світ немов грається з людиною, бавиться, але бавиться з ним і людина, і ця гра – діатріба, "прохождение времени", забава. "Мир" шукає у людині початок, щоб ухопитись і перевернути її, і не знаходить. Та й філософ шукає у світі "начало", ловить і не може спіймати його. Саме про це йдеться у притчі про пустельника і птицю. Пустельник "лабопытно взирал на чудные свойства оной птицы, веселился, ловил и тем нечувствительно проводил время"; "Я птицу всегда ловлю, – каже він, – но никогда не могу ее поймать. Я имею шелковых тысячу и один фигурных узлов. Ищу в них начала и никогда развязать не могу" [I, т.2, с.13].

Про який, власне, "мир" ідеться? А про всі "мири". Ось перший – людина. У неї "два сердца: ангельское и сатанинское, борющиеся между собой. Сии два царства в каждом человеке ведут вечную борьбу" [I, т.2, с.65]. Інший світ – світ людей. "Взгляни на род человеческий, – радить Сковорода, – он ведь есть книга, книга же черная, содержащая беды всякого рода. Читай ее всегда и поучайся, вместе же будто из высокой гавани и беснующийся океан взирай и забавляйся" /підкреслено мною – О.К./ [I, т.2, с.137]. Ще один світ – символічний, до якого надходить не лише Біблія, а і міфологія та народна мудрість. Що стосується Біблії, то "в самом рае слова божиего скрыты находятся дьявольские сети... Кратко сказать, вся Библия преисполнена пропастей и соблазнов" [I, т.2, с.38]. "Мир" слова також може ловити читача. Таким чином, всі "мири" ловлять людину. Людина може чинити опір світу як рівний партнер, що перемагає у грі.

Тут було б слушно сказати дещо про соціокультурне національне підґрунтя і про деякі західноєвропейські паралелі. Гра в житті слобожанського українського люду була притаманна самій його суті. Ось яку загальну характеристику жителів можна прочитати в

"Опису Харківського намісництва", складеному за життя Сковороди у 1786 році: "Дух европейской людскости, отчужденный азиатской дикости, питает внутреннія чувства каким-то услажденьем; дух любо-честия, превратясь в наследное качество жителей, предупреждает рабскія низриновенія и поползновенія; послушен гласу властей самопреклонно без рабства. Дух общаго соревнования препинает сте-зи деспотизма и монополіи... Главная забава вообще всех родов жи-телей украинских состоит в игралищных орудіях. Самой скудной чело-век без скрипиц свадьбы не играет. Украинцы наигрывают свои песни и на других разных простолюдинских инструментах" [2, с.36-37]. Тому ігрові сюжети не випадкові у творчості Сковороди: вони є у байках; діалогах, листах.

Духовне середовище, в якому перебував Сковорода, також мало відповідний рівень. На той час освіченість на Слобожанщині була досить високою. У чотирьох полках у 1731 році була одна школа на 2,5 тисячі мешканців. До речі, сьогодні у Харківській області при-падає одна школа на 3 тисячі жителів. Харківський колегіум був започаткований ще у 1726 році, а в 1731 році грамотою імператриці Анни був затверджений Харківський училищний. Покровський монастир з слов'яно-греко-латинськими школами, де викладались піїтика, рито-рика, філософія, грецька, латинська мова /трохи пізніше французька й німецька/, математика, географія, історія та ін. Число учнів доходило до 500, деяких з них посилали за кордон для подальшого навчання. Серед вихованців були письменник Гнідич, історик Каченов-ський, клініцист Базілевич.

Усім цим я хочу сказати, що за рівнем освіченості крає Сковородинівська діяльність як філософа сприймалась ще в той час як природна річ. А що стосується багаторічного мандрівного життя фі-лософа, то й це не було дивним для населення, бо ще з XVII ст. в Україні значну культуртрегерську роль відігравали численні манд-рівні вчителі, лірники, кобзарі. Проте Сковорода має суттєво новий момент у сприйнятті філософії: вона не стороннє вчення, а повсякденна життєдіяльність, що проникнута пафосом пошуку щастя, сенсу життя.

Фактично визначивши філософію як осяяне мудрістю знання й зробивши її способом життя, Сковорода здійснив перший історичний крок — він повернув їй її природну суть. Філософське знання — знання особливого гатунку. Це софійне знання, підсумок і мета яко-го — життя, духом карбована мудрість. Вважаю, що істотним у

6-2894

всьому спектрі оцінок Сковороди є те, що він зберіг саме "софії-ність" філософії, зробив її самим способом життя, створивши своєрідний синтез Східної і Західної традицій філософствування. Саме з цього боку досвід Сковороди вартий особливої уваги й вивчення. В його творах ми знайдемо достатньо й суто наукових знань, однак епістемне, природниче знання не є самоціль для Сковороди. Значення наукових фактів філософ вбачає в тому, щоб, спираючись на них, людина краще пізнавала саму себе.

Визначивши ж філософію як "радісну діатрібу", як гру, Сковорода зробив і інший історичний крок – повернув її до ряду таких занять, які найбільш відповідають природі вільної людини у вільному суспільстві. Звичайно, історія філософії має своїх великих мучеників. У періоди тотальної політизації всього суспільного життя сфера філософської агони ставала полем антагонізму з кривавими наслідками. Проте не філософія в тому винна. Видатний голандський дослідник забавного елемента у культурі народів Й.Хейзінга, відзначивши початкову потребу людей поділитись у спірках на протилежні сторони, що взагалі невід'ємне від розвитку культури, пише: "Наука, включаючи філософію, полемічна за самою своєю природою, а полемічне невіддільне від агонального" [3, с.178]. Агональне – так, але без переростання в антагоністичне в усіх "мирах". Здається, що Сковороді вдалося знайти той баланс, коли його філософія залишилась сама собою, тобто радісною грою. Якщо Хейзінга наш сучасник, то у Сковороди був свій голандець, великий Еразм Роттердамський, у якого він міг мати підтримку як у однодумця. "Сократ, – писав Еразм, – спустив філософію з неба на землю. Я ж звів її навіть до гри, до бесід і бенкетів. Бо навіть і забави християн повинні мати присмак філософії"⁶. Посиларчись на свого попередника, Сковорода завжди тепло назива його "наш Еразм". Назва одного з творів Сковороди "Ікона Алківіадська" мабуть також пов'язана з впливом Еразма, у філософії якого поняття гри поєднане з улюбленим ним образом "Алківіадівських силенів". Та чи не викликають асоціації з Еразмовою "Зброєю християнського воїна" такі слова Сковороди в одному з листів до М.Ковалінського: "Наша християнская жизнь есть военная служба"? [1, т.2, с.261].

Викладачі тут думки відносно розуміння Сковородою філософії мають у чомусь, звичайно, пунктирний характер і можуть бути допов-

⁶ Цит. за: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высш. шк., 1980. – С.126-127.

нені з різних сторін. Як з боку додаткового фактичного матеріалу, бо тексти вітчизняного філософа містять значно більше переконливих аргументів, ніж це наведено мною, так і з боку подальшої розробки ідей щодо філософії як життєдіяльності й гри. Але для презентації принципових положень вважаю викладене достатнім.

Список літератури: 1. Сковорода Г. Сочинения: В 2 т. - М., 1973. 2. Описи Харківського намісництва кінця ХІІІ ст. - Київ; Наук.думка, 1991. 3. Хейзинга Й. В тени завтрашнього дня. - М.: Прогресс, 1992.

И.В.Карпенко

О МАРГИНАЛЬНОСТИ И МАГИСТРАЛЬНОСТИ В КУЛЬТУРЕ, ИЛИ О СУДЬБЕ ОДНОЙ ИДЕИ

Если считать метод частотного анализа достаточным для каких-либо серьезных заключений, то можно сказать, что проблематика периферийных (маргинальных) областей культуры, а вместе с ней философия, исследующая эту проблематику, начинают преобладать в отечественных философских публикациях. Вопрос, во всяком случае для меня, остается пока открытым: то ли это связано с изменением значимости в культуре самих периферийных областей, то ли с активностью их исследователей, то ли первое вытекает из второго, то ли второе есть следствие первого. Но факт остается - понятия "периферийность", "маргинальность" прочно обосновываются в нашем философском лексиконе.

И вполне естественно возникает желание определиться в своем отношении к ним. Базовым при этом будет свой собственный уровень философской культуры, который, естественно, узок и ограничен. Последнее замечание для того, чтобы придать модальность вероятности последующим суждениям.

Начнем с того, что, называя какую-либо сферу культуры периферийной, мы тем самым конституируем наличие в ней ее противоположности, которая не может не быть, в таком случае, магистралью. Есть магистральное движение культуры, а в ней - нечто, находящееся на периферии. От чего зависит отнесение той или иной области культуры к магистрали или периферии? Ответов может быть много, но наиболее вероятный, по моему мнению, следующий: от точки

отсчета, которой является та или иная идея, организующая ту или иную культуру.

Но развитие культуры это также развитие идей, следовательно, к ним применимо подобное деление, т.е. в каждый период истории имеются такого рода идеи, которые "выпадают" из магистрального движения интеллектуальной мысли данной эпохи, т.е. находятся на периферии, на окраине ее. Таким образом, идея, которая организует культуру, задавая ей магистральное направление и тем самым формируя периферию, сама еще должна вычлениваться как магистральная идея, вытеснив рядоположенные идеи на обочину интеллектуального движения.

Иллюстрируя этот тезис, остановим свое внимание на одной идее, которая возникла давно, в противоборстве с другими, но до сих пор стремится удерживать свои позиции магистральной и во многом организует современную культуру, во всяком случае в области ее нравственного развития, но и не только. Речь идет об идее субстанциальности добра, о ее взаимоотношениях с идеей субстанциальности зла. Опустим исторические подробности, коими так богата драма борьбы этих идей. Рассмотрим логику и общий итог этого процесса.

Первоначально, в первобытной культуре, зло субстанциализировалось и персонифицировалось (см. [3]). Представления о "табу", "чужаке", "колдуне", "злом духе" хоть и не выстраиваются в единый хронологически последовательный ряд, тем не менее являются собой образцы именно такого подхода к проблеме. Зло может быть постоянным или временным присутствием материальной субстанции в некоторых вещах, делающих их губительными для человека и потому требующих осторожного обращения (табу). Мифологическое сознание персонифицирует зло в "чужаках", "колдунах", превращая их в носителей зла. Этому сознанию доступен и более отвлеченный способ олицетворения зла — в виде особых духов и демонов. В них источник зла переносится вовне и превращается в самостоятельную сущность¹. Субстанциализируясь, зло приобретает свойство неуничтожимости. Самое большее, что с ним можно сделать в этом случае,

¹ Митрополит Илларион, характеризуя украинскую мифологию, отмечает, что специального бога Зла в древности у нас не было, но вместе с тем: "Кидається в вічі, що серед Вищих Сил у нас в давнину було створено багато персоніфікованих шкідливих осіб, як Біда, Голод, Мара, Мороз, Посуха та ін. Вони скрізь підстерігали людину й шкодили їй" [2, с.92].

это переместить его в пространстве, отдалить от себя. Человек всегда должен находиться в состоянии повышенной бдительности перед злом, ибо оно (как злой дух) может вселиться в человека и действовать изнутри, как бы от его имени.

Из общераспространенной мифологической традиции персонифицировать зло в дальнейшем выкристаллизовываются учения, субстанциализирующие зло: зороастризм, гностицизм, манихейство, учение мандеев и др. Но теперь они уже лишены возможности олицетворять единую и единственную точку зрения на проблему происхождения добра и зла. Появляется мощная оппозиция в лице возникшего христианства. Последнее, ассимилируя в себе предшествующие учения, вырабатывает идею субстанциальности только добра. Зло лишается субстанциального начала, онтологического статуса. Оно — отрицание, лишение, испорченность вещи. Оно — меньшая степень добра, блага, которое отождествляется с сущим. Культура в своем развитии отдала предпочтение этой идее, она подошла к осознанию целостности человечества, решала задачу объединения различных народов. И хотя отзвуки субстанциализации зла вполне отчетливо обнаруживаются в христианском мировоззрении (учение Тертулиана о "лагере дьявола" и "лагере бога", учение Августина о "граде божьем" и "граде земном", христианская демонология), тем не менее полного "снятия" нет, как нет и того, что тенденция субстанциализировать зло вообще прекратила свое существование. Она была вытеснена на периферию, где существовала в виде идейных течений, оппозиционных по отношению к установившемуся магистральному течению (еретические движения богомилов, катаров, павликан и др.).

Существенно заметить, что и магистральная и периферийные идеи облекаются в определенные институциональные формы и дальнейшее взаимодействие между ними дополняется уже взаимодействием этих институций. Заведомо в более привилегированном положении оказывается магистральная идея, она начинает жить жизнью официальной идеологии. За ее спиной стоят мощные силы, начиная с институтов власти и заканчивая силой общественного мнения. Периферийная идея в такой ситуации может соперничать с магистральной только при условии такой же институализации. Этим и обуславливается ее воплощение в том числе и в еретические движения в самом широком смысле как не совпадающие с официальной идеологией

и властью. Именно с их помощью она стремится выйти на магистраль¹.

Привилегированное существование играет с магистральной идеей злую шутку. Являясь адекватным "ответом на вызов" (А. Тойнби) исторической ситуации, с течением времени она, адаптируясь к культуре, адаптирует ее к себе и тем самым снижает ее (культуры) творческие потенции в поиске "ответов" на все новые и новые "вызовы".

Другое дело периферийная идея. Она находится в состоянии постоянного поиска, постоянного стремления доказать свою пригодность к жизни, быть "ответом" на "вызов". Тем более, что еретические учения создают более свободную интеллектуальную атмосферу, благоприятную для появления новых идей и новых философских учений.

С этой точки зрения, ставшая периферийной идея субстанциализации зла не утратила навсегда возможность быть востребованной культурой. Отрицательно оценивая диффузию добра и зла, этот подход добивается исключительной чистоты в системе ценностей человека. Перед лицом вездесущего зла человек не может позволить себе ни малейшей расслабленности, что формирует фанатичное отношение к жизни. Мировоззрение, основанное на этой идее, ориентирует на самопознание, самопросветление, стремление не допустить зло в свое непосредственное окружение. Этот подход преодолевает недостаток христианского монизма, который, отождествляя сущее с благом, смещает акцент в человеческом поведении с творчества на консервацию.

Невозможно не увидеть некоторых элементов "ответа" на "вызов" современной ситуации в интеллектуальном потенциале этой идеи. В этой связи обращение к идее субстанциализации зла не просто попытка инвентаризации на "складе" идей. Кто знает, не сможет ли эта идея (хотя бы на время) стать системообразующей (магистральной) идеей культуры, вытеснив на периферию изживавший себя христианский проект переустройства морали?!

Другими словами, взаимодействие периферийных и магистральных идей в культуре, метафорически выражаясь, осуществляется по принципу "согревания пингвинов". Как известно, последние в поисках тепла сбиваются в кучу. Самые сильные забираются в сере-

¹ Вероятно, не случайно периферийная в современной культуре идея поларизуется в одежды вполне реального, набирающего силу общественного движения феминизма.

дину. Согреваясь, они засыпают и выталкиваются наружу своими более активными (замерзшими и стремящимися к теплу) сородичами с периферии, которых, по истечении времени, ожидает та же участь.

Гипотетический общий вывод может быть следующим. Рассуждения о магистральном пути культуры и ее периферии должны быть очень и очень осторожными, с многими оговорками, не позволяющими проявиться некоторому научному шовинизму в культуре. Точнее было бы говорить о развитии культуры как о порождении культурного многообразия, богатой палитры красок культуры вне оценок, вне иерархии. Ведь многие "периферийные" идеи обнажают какие-то скрытые смыслы в "магистральном" течении культуры, в них проявляется зачастую то, что порой еще стыдливо скрывается в самом магистральном движении культуры (см. [1, с.330-335]). Понятия же "периферия" и "магистраль" (низшее и высшее) вольно или невольно ставят препятствия для продуктивной творческой игры между этими пластами культуры, между различными ее идеями.

И если уж подобные идеи в своем реальном, институализированном бытии обречены на жесткое столкновение и борьбу за место под солнцем (т.е. в магистральной культуре), пусть не распространяются законы такой борьбы на мыслителей, связавших свою жизнь с этими идеями. И особенно бережным должно быть отношение к периферийным идеям — преследователей их более чем достаточно.

Список литературы: 1. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Отв.ред.и сост.И.Т.К а с а в и н. — М.,1990. 2. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. — Київ, 1991. 3. С к р и п н и к А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. — М., 1992.

А.А.Фисун

ПРОБЛЕМА "КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ" В АНТИЧНОЙ МЫСЛИ: ПОИСК ЕВРИПИДА

Постановка проблемы "культура и цивилизация" в европейской теоретической мысли происходит в русле критического осмысления коллизий развития индустриально-рыночного мира. Концептуальное разведение и противопоставление этих понятий становится эвристически-мощным орудием критики "Проекта Просвещения", наиболее ин-

тенсивно осуществляемой в немецкой философско-культурологической мысли.

В античном обществе аналогичный социокультурный контекст для постановки схожих проблем возникает в результате интеллектуальной революции софистов, знаменующей начало эпохи античного Просвещения (см.: [1, с.7,95-96; 5, с.13]). Софистика отвергла существование абсолютной этической нормы, воплощенной в универсальном божественном законе, подчинение или состнесение с которой было альфой и омегой традиционной модели поведения. Отныне сам индивид, руководствующийся принципами выгоды и пользы, становится творцом и источником нравственно-этических норм.

Теоретическая мысль античного Просвещения пытается осмыслить вычленение человека из системы традиционных связей и отношений с помощью категорий "фюсиса" (природы) и "номоса" (закона), а также близкого по смыслу противопоставления "созданного по природе" и "созданного по установлению" (т.е., "фюсису" и "тетису"). При этом под "фюсисом" понимается прежде всего непосредственная естественность человеческой природы, а под "номосом" - искусственно созданные "правила поведения", лицемерные общественные нормы. Последние оказываются для человеческого "фюсиса" оковами, препятствующими неограниченной реализации его желаний, "нормирующими" процесс удовлетворения его потребностей.

Софистическое (Гиппия, Антифонта, Калликла) противопоставление "фюсиса" и "номоса" имеет в виду, по сути, противостояние и конфликт двух "природ" - внутренней человеческой и объективной внешней, той, которая существует внутри нас, и той, которая дана в качестве "исторического априори" (М.Фуко) нашего существования. Решение данной дилеммы в пользу безусловного примата первого элемента превращает общественный "номос"-закон в рудиментарный "номос"-обычай, ничего не значащий реликт древнего божественного "установления" надчеловеческого космоса.

Эта дихотомия намечает и специфически-античную вариацию разворачивания конфликта культуры и цивилизации как столкновения традиционных ценностей космического "номоса" и субъективных установок человеческого "фюсиса". Глобальная претензия последнего "разбить и страхнуть все оковы" ("втоптать в грязь" все традиционные ценности и все противные его "фюсису" законы) и есть основной лейтмотив и внутренний нерв любого "Проекта Просвещения" (см. [6, с.523]).

Одна из самых значимых в античности попыток осмысления коллизий культуры и цивилизации принадлежит величайшему драматургу Еврипиду. В многогранном наследии этого, по признанию современников, "философа на сцене" следует выделить два ключевых произведения - "Медея" и "Ипполит". В них драматург осуществляет моделирование двух "альтернативных реальностей": "мира цивилизации" и "мира культуры"; делает попытку осмысления перспектив каждого из них.

В драме "Медея" (431 г. до н.э.) раскрывается "механика" человеческого существования в "мире цивилизации". Логика поступков героев этого произведения определяется ключевыми принципами софистической этики: положение о человеке как мере всех вещей имеет своим следствием признание примата интересов личности над всеми другими интересами, рассмотрение борьбы за удовлетворение этого интереса "перводвигателем" любого человеческого поведения. Эгоизм и себялюбие становятся главным императивом поведения людей "просвещенческого общества":

В природе смертных это. Человек
всегда себя сильнее, чем друга, любит [3, с.236].

Герои "Медеи" рассматривают друг друга лишь в качестве средств для достижения своих целей. Энергичный авантюрист Ясон прибегает к помощи Медеи в борьбе за восхождение на политический Олимп, когда же она становится ему не нужна, он без колебаний намечает новый брак с дочерью коринфского царя Креонта. Медея, просвещенная и образованная женщина "нового типа" (характерны в этой связи ее "шокирующие" рассуждения о неправомерности сущности традиционных браков), считает, что, оказав услуги своему мужу, она вправе требовать и от него вечной верности - ее любовь "оплачена" сполна:

И все тебя я выручала, - этим
От нас ты не побрезговал, а в награду
Мне изменил. Детей моих отец,
Ты брак затеял новый [3, с.251].

Но раз нет универсальных ценностей, раз человеку "все позволено" и нет объективного критерия истины, то Ясону нетрудно разбить доводы Медеи, доказать, что "давно уплачен долг // И с лихвою" [3, с.252]. Более того, нетрудно аргументировать и мысль о том, что новый брак Ясона выгоден и Медеи и ее детям.

7 294

Основная идея Еврипида состоит в том, что полисный социум не может строиться на законах софистического "образования" и этики, эгоистического примата индивидуального Я ("фюсиса") личности. Символом тупиковости развития "мира цивилизации" становится убийство Медеей своих детей: отсутствие всеобщего этического норматива вкупе с софистической препарацией индивидуального "фюсиса" ставит весь социум на грань пропасти. Несдерживаемая действием высшего объективного "номоса", Медея не знает пределов и в любви и в ненависти: клокочущее внутри нее чувство мести за свои несбывшиеся надежды превышает чувство любви к детям. Последнее чувство Еврипид связывает скорее с действием ценностей универсального "номоса" объективной природы, дискредитация которого ("можно все") делает возможным трагический финал: дети оказываются всего лишь орудием мести, средством наказания Ясона.

В драме "Ипполит" (428 г. до н.э.). Еврипид создает иную модель "реальной действительности" — "мир культуры", — построенную на примате абсолютных норм и ценностей. Если в "Медее" драматург пытается показать губительность и бесперспективность развития общества, в котором во главу угла поставлены требования и притязания индивидуального "фюсиса", то в следующем произведении он моделирует мир, построенный на безусловной вере в истины абсолютной добродетели, надчеловеческий императив "номоса".

Главный герой произведения — чистый и добродетельный юноша Ипполит, презиравший чувственно-материальную сторону жизни. От соблазнов последней он отгородился жизнью на лоне природы — символично-идеальной противоположности урбанистического социума Просвещения. Покровительница любви (и радостей цивилизации) Афродита навлекает на матею Ипполита Федру преступную любовь к пасынку. Федра — женщина с благородным характером и высокими нравственными принципами: для нее это чувство бесстыдно и она сопротивляется ему всеми силами своей души.

Основная идея Еврипида состоит в том, что "мир культуры" так же трагически-негармоничен и несовершенен, как и "мир цивилизации". Внутренняя природа человека, страстное природное любовное чувство прорываются, сметают общепризнанные условности и нормы: "фюсис" побеждает "номос". Единственный выход, единственное решение проблемы Федры видит в самоубийстве: она не может перенести то, что о "позорном чувстве" узнал (отвергший ее) Ипполит, что о нем (теперь) обязательно узнает муж. Более того, ценой

клеветы на юношу (обвинив его в посягательстве на свою честь) Федра и после смерти хочет остаться в глазах всех с "незапятнанной репутацией".

Еврипид пытается показать, что перекройка социума на основе "номоса" в качестве абсолютной добродетели так же губительна, как и нравственная аномия "Проекта Просвещения". Подавление чувственно-материальных требований человеческой природы ("фюсиса") во имя любых обычаев и добродетелей также ставит социум на грань краха. Ипполитовский аскетизм и вера в собственную непогрешимость так же опасны, как и "суперменство" младшей софистики: разница между ними лишь в том, что первый исходит из непогрешимости космически-природного "номоса", а вторые — собственного "фюсиса". Идея "возврата к природе", гипертрофированный традиционализм (агрессивный у Ипполита, наивный у Федры) разрушают социум так же, как и принцип "все могу" в "Проекте Просвещения".

Таковы итоги моделирования Еврипидом двух противостоящих миров, с идеальной чистотой пытающихся реализовать тот или иной принцип организации жизни. И "мир цивилизации" (в "Медее") и "мир культуры" (в "Ипполите") содержат в себе преступно-трагический потенциал: ни природа, ни человек не могут быть взяты сами по себе в качестве безусловного принципа (меры) существования социума — таковы главные выводы конструирования "параллельных действительностей" Еврипидом.

Намечается ли им какой-нибудь выход? Сделаем предположение, что определенный его контур содержится в практически последнем произведении драматурга — драме "Вакханки", — поставленной же после его смерти в 405 г. до н.э. Судя по всему, здесь делается попытка достаточно явной апологии дионисийского культа умирающей и воскресающей природы (о нем см. [2, с. 73-78]).

Почему? Потому что дионисийство в качестве "народной религии" было определенной оппозицией олимпийской космократии? Или потому, что оргиастически-мистерические праздники дионисийства опирались и использовали чувственно-эмоциональный аспект природы ("фюсиса") человека?

Поэтому, но не только: дионисийский культ нес в себе перспективу снятия противоположности "номоса" и "фюсиса", культуры и цивилизации, ибо содержал в себе иной — этический — потенциал религии "нового", постязыческого типа — религии как духовно ориентированной "идеологии". И прежде всего за счет мощного сoterио-

7 *

логического подтекста – "идеи спасения" души и/или тела. Дионис своей смертью берет на себя и искупает грехи людей, а его воскрешение – символ искупительного очищения человечества. Возникает потенциальная возможность принципиально иного обоснования идеи "номоса": не через индивидуально-личностный или объективно-космический "фюсис", а в качестве особого вне- и над"фюсисного" идеального, духовного начала, этического "архе" неприродного генезиса. Неслучайно, конечно, культы умирающей и воскресающей природы, в том числе и дионисийство, развивая этический аспект своих учений, стали одним из концептуальных истоков духовной революции христианства (см.: [1, с.88-98; 4; 7, с.35-43]. В этом смысле "Вакханки" – духовный концепт-завешание "философа на сцене", где он обозначил направление поиска всей последующей эпохе (эллинизма). Формальные предпосылки успешного поиска возникают двумя годами раньше – в 407 г. до н.э. происходит знакомство Платона с Сократом – встреча, "изменившая мир".

Список литературы: 1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990; 2. Грейвс Р. Мифы древней Греции. – М., 1992. 3. Еврипид. Медея // Античная драма. – М., 1970; 4. Косидовский И.Зенон. Истоки христианства // Наука и религия. – 1984. – № 10; 5. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969; 6. Платон. Горгий // Собр. соч.: В 4 т. Т.1. – М., 1990. 7. Свенцинская И.С. Раннее христианство. Страницы истории. – М., 1988.

О.К.Бурова

ДЕМИУРГИЙНАЯ ПАРАДИГМА АНТИЧНОСТИ.

ВЕЩЬ И ТЕЛО

Мы желаем быть создателями в собственной заштатной сфере, взыскуем творчества для себя, взыскуем творческого восторга, одним словом, жаждем демиургии.
(Бруно Шульц. "Кориичные лавки")

Настоящее дело настоящей философии – *petitio principii* (домогательство исходного начала). Трансгрессивный (Ж.Батай) опыт современности ищет прояснения в целомудренной и космически

прохладной античности. Лучшие страницы философской мысли XX века находят там свои духовные истоки.

Вопрос о том, почему ремесленник стал героем объяснения мира античности, а культурная парадигма оказалась прочно связанной с демиургией, относится не только к прошлому: в нем скрыты многие тайны настоящего и будущего философской судьбы вешности. Уже древнейший греческий миф противопоставил мудрости Эпиметея — "помыслу" мудрость Прометея — "промысел". Ум демиурга заполнен образами его будущих созданий. Это состояние греки называли *technē*. Лишь по недоразумению *technē* пытаются толковать как нечто практическое. Данное слово обозначало один из способов ведения, внятности, которая дает возможность осуществиться *αἰθέρεια*, т.е. раскрытию сущего или вхождению в нескрытость бытия. *Technē* жестко связано с выдвиганием сущего из своего образа (ведения, вида, эйдоса, идеи) в свое пребывание. Это выдвигание пронизано созиданием, потому альтернативой *technē* выступает *physis* как самобытно растущее сущее.

Уже в сократовских беседах звон наковален и стук топоров, гул гонимого круга перемежаются вопросами о том, что есть "столярность" или что есть "чашность" — естественный путь философии к вожденной абстракции. Сталкиваясь с умственной ленью собеседников, платоновский Сократ призывал на помощь сословие обслуживающих афинский народ ремесленников — демиургов, зачастую бесправных жителей задворок полисной демократии. Демиург взирает на неизменно сущий эйдос и пользуется им как образцом при созидании любой вещи. Пафос демиургии — в умении лоплотить эйдос в веществе, выдвинуть сущее из мира идеального в реальность, в пребывание, и при этом как можно точнее воплотить в любой вещи соответствующий ее назначению облик и приспособленность — здесь залог рождения прекрасного как абсолютного условия античности. Термин *εὐτελής* (благолепие) очень точно выражает собой основную сущность всякой красоты, требующей от вещи прежде всего соответствия своему назначению.

Демиургийный характер видения мира, способа его объяснения в античности связан с единственным, на что может рассчитывать эллин при реализации своих идеальных продуктов, — воплощением их в веществе. Способность к абстрагированию была таковой, что человек созерцал идеи в виде вещей-эйдосов; абсолютный отрыв духа от материального был невозможен. Греки созерцали материю

в меру ее идеальности, а идею — в меру ее материальности. Особенности отношений материи и духа, где нет чистого духа, как нет и абсолютной вещественности, порождает идеал скульптурности. Поскольку в акте созидания совершается соединение идеи и материи, эйдоса и вещества, следует учитывать, что отягощенная и обезличенная связью с аморфным веществом, идея ни на что другое не способна, кроме как пластически организовать, внешне оформить материю, превратить хаотическую стихийность исключительно и только в скульптуру. При отсутствии личностного начала исключается преобразование стихии изнутри, ее высветление; становится невыразимым проникновение в ее апофатические глубины. Идея, опустошенная веществом, представляет последнему лишь свои формально-пластические "деса".

Как возникает эйдос? Какая познавательная ситуация может привести к его появлению? Пластическая изваянность эйдоса связана с определенностью знания. Открытие Платона состояло в формулировке того, что именно следует сделать человеку, чтобы его знание стало определенным. Поскольку путь к умению долг, а жизнь коротка, нужно суметь достичь этой определенности через перевод многого в немногое, а в одном видеть образец, "аретэ", как бы единую общую форму для множества прошлых, настоящих и будущих копий, отливок, повторений. Правила связи с миром продуцировали формальные структуры, сродни математическим, когда мир не изучается, а организуется определенным образом при эмпирическом исследовании. Характеристики акта восприятия — неизменность, абсолютное единство, обособленность от всего остального — "накладывались" на реальный мир и создавали тип единиц, на которые расчленялось его содержание. Различительное зрение схватывает индивидуальный облик помимо логоса, созерцание эйдоса не требует отчета, дискурсии. Эйдос каждой вещи — это ее неделимое единое существо. Для Сократа (в отличие, например, от Демокрита) эйдос был не столько отличительным видом, сколько добротным образцом. Любопытно, что именно Сократ впервые предложил техноморфную модель толкования мира. Целесообразная деятельность мастера — основной объясняющий образ в сократовских беседах. В этом образе есть все, что составит арсенал его метода: сознательность, идеальная схема, пассивный материал, творческая активность, целенаправленность, подражание образцу, личная заинтересованность в результате, смысл, придавший цельность отдельным актам. Эйдос-

дик устанавливал отношения сходства и различия между вещами, эйдос-образец поднимал вопрос о соотношении между ликом и вещью, образцом и копией, а отношение — это логос. Эйдос не имеет логоса, но имеет имя. Оно служит представителем эйдоса внутри рассуждения. Сократ открыл философскому языку область аналогий и метафор, которой последний пользуется и которую он не исчерпал и по сей день. До Сократа область аналогий были природные, родовые или политические связи, теперь сюда вошла и творческая деятельность человека. Не только иной мир аналогий, но и новая постановка вопросов пришли в философию благодаря демиургам. Они учат уже не о прародителях, началах и распорядках, а об исходном материале и предвзятом образце. Их забота — иерархия целей; они обладают даром предвидения. Зная цену четкости замысла и совершенству работы, они не мыслят достоинство окружающего мира вне искусства творца. Философия заговорила языком мастерских, потому что те вопросы, которые она теперь ставила и решала, вели свое происхождение, в конечном счете, именно оттуда. Из обихода мастерских в философские беседы переключиваются слова материя, форма, образец, тип, добротность, творение. Платонову космологии венчает образ демиурга, творца мироздания, явно имеющего своим дальним родственником демиурга-ремесленника.

Попытка прояснения существа вещи через изготовление приоткрывает завесу над ее тайной. Античность — такой фрагмент в истории культуры, где вещь как изделие, сделанность поднимается до уровня объясняющего принципа мироздания. "Техне" есть вид "истинствования" [4, с.50]. И если сегодня классический принцип понимания мира через понимание изготовленного, сделанного подвергается существенному изменению, связанному с использованием сделанности в качестве вещи-констатации, вещи-распаковки смыслов мира, это происходит не без влияния духа античности. Когда Платон внушает недоверчивому Диогену, что для видения стола и чашки нужны глаза, а для видения столынности и чашности нужен разум (см. [1, с.251]), речь идет о том, что идея, эйдос вещи есть ее смысловая сущность, постижение которой означает приобщение к истинному бытию. Демиургийная парадигма, утилитарная ориентация и, наконец, агональный характер (Я.Буркхардт) грека требовали от вещи максимального соответствия эйдосу, ибо ее бесконечное приближение к этой неприступной всеобщности являлось способом приведения в изменчивое небытие требуемых в античности постоян-

ства и целомудрия. Благодаря эйдетически-вещественной иерархии как иерархии господства-подчинения, мир истин и ценностей распадался для грека посредством вещей, а последние оказывались способными поведать о некоей высшей духовной реальности лишь благодаря *technē* ремесленника. Он остановился посредником, и часто в глазах своих современников изготовитель хорошей вещи обладал статусом более высоким, чем его реальное сословное положение, не говоря уже о мифологической связи ремесленников с богами. Таким образом, в античности вещь давала пребывать бытию, впускала сокровенное в несокровенность. "Наличие и готовность... характеризуют присутствие чего-либо присутствующего" [4, с.48]. По Хайдеггеру, характер сущего в античном мировосприятии состоял в "пребывании", "присутствии". Осмысленный эйдос вещи давал ей "право голоса" в человеческом мире, и столь высокий статус вещи позволял требовать от человека абсолютной адекватности ее достоинству.

Можно предположить, что современный неклассический тип рациональности имеет в античности глубинные истоки. Сегодня мы понимаем мир и видим мир вещами. Мы понимаем сделанным, а не сделанное, ибо сами стали событием мира. Он присутствует, приближается посредством вещи, его проясняющей. Для этого необходимо настраивание собирания, сбережения, особой деликатности по отношению к вещи, ее принципиальной нетронутости. Интерес к проблеме вещи как способу прояснения мира имеет в античности и современности различную драматургию. И связано это не только с внушительным временным слоем, отделяющим нас от древности, но и с осуществившимся ныне превращением вещи в факт, деталь, явление, что "привело к господству недалекого. Из-за того, что близость нам не дается, вещь в названном смысле — как вещь — уничтожена."

Когда и каким образом придут вещи как вещи? Они придут не посредством человеческих манипуляций. Но они придут и не без бодрствования смертных. Первый шаг к такому бодрствованию — шаг назад из всего лишь представляющей, то есть объясняющей мысли, в памятливую мысль" [3, с.280]. Для М.Хайдеггера веществование вещи как вещи (а не как предмета представления или, в метафизическом смысле, как чего-то каким-либо образом существующего) — это само присутствие мира; он здесь не смысловая перспектива, а собственное существо вещи. Войти в последнее — весьма сложная задача. Надежда на ее решение связана с кардинальным изменением "установки на вещь" с аналитически-агрессивной на целомудренно-отрешенную.

Античный мир демиургов и современный "технизированный мир" (М.Хайдеггер) понимают под вещью определенную сделанность, сработанность. Созидание технических монстров, вероятно, неизбежная ступень в развитии человечества. В мире техники, смысл которого скрыт от нас, велика опасность утверждения в качестве единственного действительного рассчитывающего, калькулирующего, вычисляющего мышления. Однако последнее имеет лишь частный характер. Оно не способно к постижению господствующего во всем, что есть, смысла. Несмотря на это, было бы верхом неразумия нападать на мир техники; напротив, нужно научиться особым образом его ценить — не раболепствуя. "Мы впустим технические приспособления в нашу повседневную жизнь и в то же время оставим их снаружи, т.е. оставим их как вещи, "которые не абсолютны, но зависят от чего-то внешнего... Это отношение позволяет увидеть вещи не только технически, оно дает нам прозреть то, что производство и использование машин требует от нас другого отношения к вещам, которое не бессмысленно" [5, с.109-110]. М.Хайдеггер призывает сказать "да" пользованию техническими приспособлениями как внешней опорой, но он настаивает на резком "нет" откровенной и все более изощренной претензии мира техники на нашу сущность (см.там же).

Утилитарная ориентация греков, нацеленная на полезность ради утверждения ясной рациональности и гармонии бытия, есть лишь далекий чарующий мир, где в основе всего лежит пластика человеческого тела. Радикальная революция мировоззрения, произошедшая в философии Нового времени, ввергла человека в новое положение в мире и по отношению к миру. Античный утилитаризм с его прекрасной младенческой улыбкой заслонен техническим чудовищем, вырывающим человека из почвы. "Утрата укорененности исходит из самого духа века, в котором мы рождены" [5, с.107]. С тех пор как Ф.Бэкон выдвинул идею власти над природой в качестве цели новой науки и в XVIII веке в Европе техническое отношение человека к миру возобладало, вещь окончательно ушла в тень, уступив место явлению. Последнее означает только то, что не есть само по себе. Забвение вещи происходило благодаря ориентации на размах открытой мысли и опиралось на то, что греки называли "фантазией".

Последняя — не "фантазия" в новоевропейском смысле. "Фантазия" — совершенно пассивное отражение чувственной вещи, без ее включенности в смысл человеческого бытия, ибо лишь при такой пассивности (не следует путать с актом созерцания), не имеющей оце-

ночного момента, вещь становится оскопленным явлением, неким устройством, *instzumentum*-ом, лишенным самости, которым манипулируют как средством в достижении вождельного господства над природой. Зброшенная, пребывающая в забвении вещь начинает мстить человеку, направляя свой инструментальный скальпель на его собственную сущность. Спасение человека в этой "войне миров" кроется в способности думать, в равнодушии к размышлению. Оно же — залог адекватного отношения к технике, ибо неподготовленность к столь резкому изменению окружения чревата растерянностью и серьезными последствиями для сохранения самой жизни. А между тем мир техники — это мир про-из-ведений. Все зависит от нашего умения продумать про-из-ведение во всей его широте, притом в гр-ческом смысле, — утверждает М.Хайдеггер, — ведь техника — вид раскрытия потаенного (см. [4, с.49-50]). Рамки данной статьи не позволяют развивать эти идеи, однако заметим, что нет столь уж большого и принципиального различия между демиургийной и технизированной парадигмами, и многое может проясниться, если "беспредпосылочно" и размышляюще отнестись к тому, что называет техническим монстром и что, по сути, для человека таковым сегодня и является. Техника-произведение просто (хотя это совсем не просто) требует адекватности разума и достоинства, которой так же требовала вещь-произведение, ведь-пой-эсис от античного человека. Проблема состоит в нашей неготовности к такому партнерству, причем, более всего, неготовности моральной. Поиск сущности техники связан со стремлением к истине, невзирая на преграды правильного. А это путь нравственный. Античный мир дарит нам удивительные подсказки для прояснения настоящего и взаимодействия с ним.

История культуры осуществила переход от вещи как пластически организованного пространства к вещи-персоне. Философские страсти разгорелись вокруг включения "персоны" в общий вещный ряд: "человек — это не вещь, не статичное состояние, а событие, состоящее из совокупности событий" [2, с.5]. Обращение эмпирического человека, личности в вещь разрушало саму способность постижения последней. Подобный опыт уже существовал (и на эмпирическом, и на теоретическом уровнях), когда в античности отождествлялись вещь и тело. Идеально, в основе античного сознания лежит человеческое тело, но не эмпирическое, а как своего рода фокус, где переплетаются все нити духовных устремлений человека. В условиях рабства существует понимание человека как чисто физической силы, одушевленного безы-

инициативного орудия, которым можно пользоваться. Раб есть живое существо сродни природному или космическому. Он считался одушевленным телом, лишенным ума. И как античная судьба не может выйти за пределы телесной ограниченности Космоса со всеми его богами, демонами или героями, точно так же рабовладелец обречен организовывать лишь то, на что способна физическая природа раба. Здесь кроются истоки телесности мироощущения античного человека, отягощенности социального вешественным.

Общеантичный инстинкт подпадения под насильственное начало способствовал возникновению оппозиции телесность — вешность. Несмотря на традиционность точки зрения, констатирующей отождествление человека античности с вещью из-за отсутствия дифференцированного опыта личности, когда абсолютизируются вневещные и безличностные стороны бытия, нам представляется, что телесность и вешность как составляющие греческого созерцательного идеала имеют принципиальное различие. Быть вещью означает для античного человека подчиняться, не иметь своего содержания. Поскольку рабовладельческим налетом отличается все миропонимание древних греков, возникает тип утилитаристской ориентации, связанной с особым отношением к функциональной полезности. Функциональность — прерогатива вещи, но не тела. В утилитаристски сориентированном античном мире телесность — это "сад иных возможностей". Здесь вешное как практически, т.е. телесно, использованное угасает.

Представление об идеальном пластическом совершенстве человеческой телесности, принятие этого совершенства как меры должного и необходимого вообще — альтернатива превращения телесности человека в живую вешность (рабство). Именно телесность, а не вешность как таковая составляет внутренний принцип организации и построения всего искусства античной классики. Тело-средство, тело-орудие (конкретное физическое тело) или преходящая функция-вещь не могли быть самоцелью для чувственного восприятия античного человека. Таким было лишь тело, идеально, пластически совершенное, способное вступить в своеобразную оппозицию к проявлению всякого тела как вещи и к проявлению всякой вещи безотносительной самостоятельности, т.е. абсолютной бесполезности для тела. Ведь вещь в представлении античного человека есть "как бы неодушевленный раб" (Аристотель), а потому произведения античной пластики более уместно располагать в рамках телесности, а не вешности.

Индивидуально-скульптурная Греция предлагает великолепные примеры "сплошного взаимобезразличия" (А.Ф. Лосев) идеи и материи.

Идея обезличивается, схематизируется материей; отсюда — все античное печально-беспорывно, здесь нет интимных глубин личности. В этом смысле в скульптуре мрамор и медь остаются по своему материалу тем же камнем и металлом, но иначе оформленными. Однако в отличие от сделанной вещи, где материал выполняет исключительно подчиненную роль и должен быть "незаметным слугой" функции, вещественность скульптуры, сохраняя все физические свойства материала, "открывает" его для созерцания, как бы намеренно демонстрируя его пластические возможности и внешние достоинства. Итак, телесность определяла подход к любой вещи, к искусству. "Канон" Поликлета оказал несомненное воздействие на архитектуру, словесное и музыкальное искусства. Принцип мимесиса Аристотеля основан на телесном подражании. Уравновешенность и гармоничность человека достигаются целым рядом средств, которые полезны для телесности, в том числе и утилитарно понимаемым искусством. Так, например, переживание катарсиса было необходимым элементом гармонизации души и тела, а музыкальные искусства, в частности, музыка, написанная в определенных ладах, способствовали воспитанию вполне определенных же черт характера. Известно, что музыка, гимнастика и философия способствовали излечению душевных и телесных недугов и т.д.

В отличие от любой другой вещи, несущей на себе отблеск демиурга от начала выбора материала до завершения работы, телесность связана с *physis* и имеет свою программу развития, свою природную потребность в максимальном раскрытии "восходящего". Отдельное человеческое тело — тождество естественной вещественности и рациональной оформленности. Живое тело есть особым образом определенная стихия. Как "восходящее" оно есть распахнутый мир, сродни поднимающимся восходам, распускающимся почкам, раскрывающимся взорам. Тело есть пойнсис, но в высшем смысле, ибо несет начало про-из-ведения в себе самом, в отличие от демиургийной зависимости вещи.

Античный культ тела, которое выступило жертвой в библейских легендах, которое оказалось жертвой аскетизма в средневековом мировоззрении, превратился сегодня в культ функции. Неограниченность технических средств манипуляции с телом сделал его малозначимым объектом. Сегодня мы оказались в мире телесных автоматов, телесных катаклизмов, телесной мутации. Лишившись своего физического пространства, тело начинает завоевывать пространство экзистен-

циальное, претендует на статус феномена-совокупности уникальных образований, неразложимых целостностей, чувственно-смысловых ядер, одухотворяющих мир. Лишь благодаря феноменальному телу и его диалогу с миром, мы входим в мир культуры. Разумеется, за этими отношениями стоит констатация "собственного тела", но не она составляет фокус смыслополагания. В философии XX века возникает понятие "телесность", фиксирующее введение в аппарат философствования феноменов (аффект, болезнь, смерть), долгое время оставшихся уделом маргинальной мысли (С.Кьеркегор, Ф.Ницше, А.Арто, Ф.Кафка, М.Мерло-Понти, М.Фуко, Ж.Делез и др.). Ностальгия по пространству, аннулированному трансцендентальным Я, вводит телесность в структуру мышления. Она наделяет местом свободные от власти субъекта состояния (страх, шок, эйфория и пр.), показывая тем самым всеприсутствие чувственности, невозможность "чистого" акта мысли, интеллигибельности сознания. Телесность мысли — это ее фигура, ее ткань, ее порождающая структура, облекающая эфемерность духа, обнаженную логическую идею в плоть. Телесность может неявно присутствовать под другими именами ("ландшафт", "поверхность"). Во всяком случае концепция феноменологического тела (М.Мерло-Понти), в какие бы терминологические одежды она ни рядилась, полностью опрокидывает столь долго властвующую в европейской культуре оппозицию "духа" и "тела" и предлагает новое, экзистенциальное пластическое единство, вхом которого звучат и проясняют которое помогают идеально-вещественные античные эйдосы.

Список литературы: 1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. 2. Мамардашвили М.К. О философии // Вopr. философии. — 1991. — № 5. 3. Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник, 89. — М., 1989. 4. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. — М., 1986. — 5. Хайдеггер М. Отрешенность // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.

О.К.Бурова

ПЛАСТИЧЕСКИЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ЭЙДОС ВЕЩИ.

ОПЫТ АНАЛИЗА

Всегда следует помнить, что современная философия — наследница прошлого в своих понятиях, проблемах и методах. Самоуверен-

ное отрешение от достигнутого, пренебрежение к "анахронизмам" и "архаике", модное увлечение тем, что можно назвать "суммой технологий" (С.Лем), где наличие самой философии выглядит весьма проблематичным, не приводят к плодотворным результатам в решении фундаментальных вопросов. Их новый абрис, критически очерчивающий результаты ближайшего прошлого, стимулирует погружение в глубины истории, которое оказывается плодотворным для современной мысли. Возникает образ ритмической организации философской работы человечества, иерархии ее дворца с неочевидными арками и переходами, осветить которые — дело исследователя. Вполне возможно, что меньшая изощренность анализа и иное терминологическое одевание сделали неузнаваемым сегодня то, что в силу исторических прихотей не смог увидеть и оценить прямой взгляд ближайших преемников. Появились экраны новых стилей, традиционно переосмысливающих философские понятия, включающих последние в свои концепции и структуры, лишая того изначального опыта, смыслового фундамента, на котором они возникли. "...Все созданное человеком претерпевает свою судьбу, включая и философские понятия. Но, тем не менее, хотя эта судьба может их от нас отчуждать и делать философию чужой и непонятной, мы-то в познании продолжаем говорить на языке..., который когда-то возник на основе абстракций и допущений. Он возник в эфире определенных мысленных актов... И иногда возникают ситуации, когда мы должны, чтобы двигаться дальше, восстановить эти скрытые, ушедшие на дно культуры условия или жизненный эфир понятий..." (3, с.18).

Философия XX века переживает интерес к проблеме вещи. Живя в индустриальном мире, где, казалось бы, успешно преодолеваются многие тайны, где "все, что есть, вытрянуто из своего бывшего существования" (5, с.270), мы констатируем, что мир парадоксальным образом не приближен к человеку. Тайна этого скрыта "в способе, каким все присутствует" (там же). То, что присутствует, мы обычно называем вещами, то, как присутствующее присутствует, как правило, выглядит противостоением, предстоением, предлежанием, в конце концов — представлением. Но "вещественность вещи... не покоится в ее представляемой предметности, и вообще определяется совсем не предметностью предмета" (там же).

В философском отношении к вещи как вещи, в почтении к торжеству ее места явно выделяются два периода — античная классика и XX век, которые каждый по-своему и в соответствии с различными

мотивами выдвигают на авансцену вещь. Когда мы говорим, что античность возникает из чувства глубины пластического сознания, вырастает из материальной, вещной, скульптурной интуиции, а у Гуссерля и Хайдеггера, Марселя и Сублири наблюдаем радикальную обращенность к вешности, о какой бы области исследований ни шла речь, возникает мысль о некоторых возможных совпадениях, об определенной общности, во-первых, философских интуиций и тенденций и, во-вторых, парадигм культуры: демиургическая парадигма античности и "технизированный мир" (М.Хайдеггер) современности вызывают обертоны подобия и в философской мысли.

Для аргументации общности тенденций философствования попытаемся наметить принципиальные параллели в творчестве редко упоминаемых в паре философов — Платона и Гуссерля. Несмотря на подчеркнутое философское общение с Декартом и Кантом, Гуссерль вполне мог бы найти общий язык и с Платоном. В их творчестве есть поразительные сходства, хотя давно уже стало общим местом называть античность прародительницей всего и вся. Тому, что влияние Декарта особо отмечается Гуссерлем, есть понятные причины: именно Декарт вводит абстракцию "операционального сознания" (М.Мамардашвили), которой допускается законность и обоснованность обработки данных сознания, их репродуцирование в виде контролируемых образований. Введение такого способа обращения с сознанием нейтрализовало мифологические напластования с платоновской идеей истинного бытия, но вместе с тем и смазало, затемнило вневременную эвристичность последней. Рационалистские строгие достижения вызвали чувство уверенности, позволившее Декарту трактовать платонову идею и новые понятия и проблемы в качестве априорных возможностей нашего собственного мышления. Это импонировало Гуссерлю, но сам Декарт опирался в своем философствовании на первую (по М.Мамардашвили) фундаментальную абстракцию — абстракцию "рациональной структуры вещи", честь открытия которой принадлежит Платону. Он впервые поставил проблему сознания. Для этого необходимо было совершить акт трансцендирования в другую, внеэмпирическую реальность, в некое духовное измерение. Поскольку оно не воспринималось обычными средствами, а трансцендирование предполагает трансцендентное, необходимо было сосредоточение на своем сознании, создание рефлексивной конструкции, дублирующей акт восприятия. Трансцендирование может быть схвачено актом сознания (через деятельность "вспоминания", по Платону) и рефлексивно высказано. Это тот

первый уровень рефлексии, от которого оттолкнется Гуссерль в поисках "чистоты" содержаний сознания. Феноменология, по замыслу ее автора, сориентирована на выявление смысла предмета (т.е. вещи, вступившей в определенные отношения, пред-ставшей), а не его скрытой сущности. Знание о том, как формируется смысловая данность предметов, может быть получено лишь на основе рефлексии. Как и у Платона, здесь не имеет значения факт существования вещи как средоточия случайного ("неистинного", "становящегося" — у Платона). Вещь превращается в предмет-смысл, видимый сознанием.

Платон исходил не из слов и значений, анализ которых использовался в беседах его учителя. Его цель — непосредственное усмотрение идей, прямое схватывание сущности. (Идея вещи есть смысловая сущность вещи). Феноменологический переход от анализа понятий "к самим вещам" сродни античным метаморфозам. Знаменитый призыв Гуссерля "Назад к вещам!" был вызван антисциентистским настроением. Уничтожение так называемых эмпирических вещей их формализованными идеальными образами заставляет Гуссерля "открыться" вещам, хотя и с очень определенной целью. Вещь служит философу трамплином для постижения "чистого сознания", его сущностных структур. Установление некоей идентичности, присущей каждой из модификаций восприятия вполне конкретной вещи, означает для Гуссерля вычленение постоянной структуры эйдоса восприятия, объединяющего все идеальные возможности синтезирующей способности сознания. В противоположность метафизической оппозиции сущность — явление, в феноменологии сущность не связана ни с какой фактической обусловленностью, она первична в логическом смысле. Сущностные структуры организуют мыслительную деятельность. Их глубокое исследование составляет, по Гуссерлю, грандиозную задачу феноменологии. "Преимущество" сущности перед существованием — важнейшая идея его философии. Логический характер этого преимущества входил, по Гуссерлю, в противоречие с раскритикованным им уже в "Логических исследованиях" платоновым вариантом "метафизического гипостазирования всеобщего". Однако представляется важным заметить, что античный вариант размышления имеет заслугу уже в самой постановке вопроса (несмотря на мифопоэтическую форму и космологизированную иерархию). Без платоновой "рациональной структуры вещи", ее эфирного эйдоса, без альтернативы бытия, равного предмету мышления, и самой мысли, без его интуиций и гениальных предвосхищений иначе был бы прочерчен сам путь философии. Платон — та основа, от которой отталкивались

столь любезные Гуссерлю Декарт и Кант, и эта основа, как уже упоминалось, при ближайшем рассмотрении просвечивает сквозь их оригинальные системы и концепции.

В силу известных причин построение первых рефлексивных структур Платона было мифологизировано. Появилось представление об особой сверхчувственной реальности, стоящей над эмпирической, о существовании в ней идеальных предметов. Введенное столь большими усилиями, так сложно, стало истолковываться буквально. Идеальные объекты превратились в метафору "истинной" реальности, вожденной для человека.

Утверждая наличие особой логической реальности, свободной от психологических переживаний, рассматривая "чтойность", родовую сущность, смысл вещи в контексте вечности, Гуссерль тем не менее не только стремился вернуть утраченное единство онтологии и гносеологии, но имел намерения соединить последнюю с аксиологией, раскрыть связь между истиной, ценностями и оценкой. Эйдос-смысл и платонов эйдос-образец не противоречат друг другу. Интересно, что, представляя жизнь сознания потоком, не имеющим "фиксированных" элементов, Гуссерль называет, по крайней мере, два всеобщих типа работы сознания — восприятие и воспоминание, где налицо двусмысленность пересечения трансцендентального и психологического планов феноменологического описания. Когда Платон пишет, что душа, познавая, вспоминает свои бывшие встречи с богом и строит на этом свою "теорию воспоминания", а вспомнить можно лишь то, что было воспринято (или понято), становится ясным, что совсем не случайно Гуссерль увидел в своем потоке сознания хорошо выраженную типичку. Во всяком случае очевидно, что для Платона и для Гуссерля одинаково важна проблема созерцания, хотя у каждого она и получает специфическое преломление.

Человек, вставший в позицию "созерцания", особым образом структурирует мир. Созерцательная установка фиксирует некоторые инварианты человеческого познания, не меняющиеся с течением времени. Они связаны с жестким ограничением субъектом своих познавательных способностей. Роль призмы, через которую рассматривается мир, играет акт восприятия, т.е. пассивное, недеятельное состояние. Созерцательная позиция не только высвечивает "кусочек" реальности, но и предопределяет "форму", в которой последняя предстанет перед субъектом. Разные позиции дадут разные проекции одного и того же. Для человека, занявшего созерцательную позицию, понять

9-2894

что-либо — значит сделать это ясным для себя как для субъекта восприятия. Ограничение познавательных способностей формой восприятия создает вешную онтологию.

Познание изменчивого и многообразного требует выделения частей и их взаимосвязи. При запрете активных познавательных действий субъект "схватывает" содержание в одномоментных актах восприятия. Связующая деятельность исключается условиями познавательного отношения, и потому результаты этих одномоментных актов предстают как нечто неизменное. Акт одного восприятия схватывает такое единство, которое не имеет внутреннего членения. Схваченное многое предстает в неартикулированной, нечеткой форме. Многообразие не может быть результатом одного восприятия. Принцип единичного схватывания вещи, дающего основания для перехода к новому наблюдению, используется в феноменологии. Феноменолог фиксируется на данных в чувственном опыте модификациях восприятия. В феноменологическом восприятии схватывается единство изменчивой являемости событий, объединяются различные перспективы. Гуссерль определяет основания единства восприятия во времени. Синтезирующая способность сознания объединяет реально разделенные явления, создавая смысловые образования. "Для восприятия существенно, — пишет Гуссерль, — чтобы оно было схватыванием, полагающим предмет, а не адекватным его созерцанием" [2, с. 296]. Конституирование материальной вещи предполагает схватывание "чувственной схемы", т.е. взаимосвязи данных в чувственном опыте всех проявлений вещи.

Эйдос Платона также имеет структурно-смысловой характер. Отрицание этого факта означает игнорирование материально-телесной сущности всего античного мировоззрения. Однако последнее еще и континуально. Обычно философы (от Винкельмана до Шпенглера) констатируют раздельность вещей и даже находят в этом основу для скульптурного понимания античности. И все же телесно, вечно мыслящий философ не может отрицать всеобщую текучесть вещей. Она проникла и в платонов идеальный мир. Нестановящиеся идеи — не только условие возможности самого становления, но и его направление и его метод. Существует принцип становления (аналог "чистых сущностных структур" у Гуссерля). Он есть заданность и причина становления (аналог "конституирования материальной вещи" у Гуссерля), его закон и его метод. Вещь в античности имеет другое, по сравнению с современностью, культурное измерение, другие смысловые горизонты, не обремененные аналитическими традициями науки.

Поэтому смысловая заряженность вещи, ее эйдетическая изваянность связаны у Платона с пространственными характеристиками, с телесностью разных степеней тонкости. Древний грек плохо различает факт бытия и смысл бытия. И для того, и для другого он употребляет термин "усия" (факт, факт бытия, смысл, сущность, значение). Платон, используя термины "эйдос" или "идея", указывает лишь на то, что видно. И в чувственном, и в мыслимом видимость на первом плане — этим отличается античное понятие идеи от идеи как абстрактно-логической категории в немецком идеализме. В античности идея восходит к космосу. Платон не может представить свою идею вне вещи, пусть даже в ее эфирном, но чувственно или умственно видимом варианте.

Термин "умосозерцание" используется Платоном для обозначения области достижения истины. Последняя теснейшим образом связана со сферой сознания. Под истиной обычно понимают нечто познанное, выражаемое суждением; но истинным может быть и нечто существующее. Гуссерль один из первых в философии XX века обратил внимание на то, что само сознание, взятое в его наиболее фундаментальной основе, обладает всеми признаками бытия: оно вечно, беспредпосылочно, несотворимо, самодостаточно, является высшей реальностью для субъекта самосознания. Однако еще Платон, требовавший от души приобщения, посредством созерцания идей, к подлинной сути бытия, недвусмысленно указывал, что созерцание есть взаимодействие двух реальностей. Для любого акта созерцания необходимо, чтобы созерцающий обладал бытием; бытие души — предпосылка осуществления акта созерцания, а не результат этого акта. Способ объяснения, характерный для античности, предполагает установление подобия между объясняемым явлением и некоторой абсолютной самотождественной определенностью. Подобие указывает на то, к чему следует стремиться. Именно принцип тождества определяет стиль античного мышления. Но почему этот стиль был для античности столь же естественным принципом мышления, каким для Нового времени являлся принцип отношения? Для Платона всякая идея изначально бытийна. Мысль мыслит бытие, в отличие от чувств, погруженных в стихию небытия (становления). Умосозерцание ведет к бытию, лишь с его помощью последнее достижимо. Платон последовательно реализует принцип тождества бытия и мышления, впервые провозглашенный Парменидом, — "мыслить и быть одно и то же". Каждая мысль (понятие, идея) имеет значение, т.е. направлена на некоторый идеальный предмет. Платон,

вслед за Парменидом, фиксирует особую реальность — предметное мышление, т.е. "мышление о", неделимое от того, что мыслится. Здесь очевидны прообразы будущей интенциональности, заключенной в тезисе Гуссерля: "Любое сознание есть сознание о чем-либо". В учении об интенциональности понимаемый объект и понимающее его сознание не существуют одно без другого. Состояние "сознания о" Гуссерль относит к "чистому сознанию". "Понимаемое" как таковое есть *intentionum*, интенциональный коррелят этого "о". Он не сводим к реальности фактов, это смысл, являющийся чистым эйдосом. По Гуссерлю, сознание есть акт, давший смысл. Феноменология не говорит о том, чем является нечто, она лишь раскрывает характер сознания, в котором оно дано.

Для Платона субъект подлинного знания тождествен мысли, а объект — предмету мысли. Отсюда возникает задача: выволить мысль из темницы тела, отречься от чувственных склонностей, "философски умереть". Освобождаясь от тирании чувственности, человек, по существу, выходит из состояния обособленности на тот уровень сознания, где есть изначальная соотнесенность с тем, что не есть он сам, и где он не встречает никакого сопротивления со стороны объекта — мир объектов для него совершенно прозрачен. На языке феноменологии это означает, что субъективность предстает как "абсолютная реальность", первичная основа смыслов человеческой активности, бытийное условие познания, которое само стать объектом познания не может. Платоновое освобождение мысли от бремени чувственного прозвучит у Гуссерля как "снятие", "заключение в скобки" всех "натуралистических слоев" "субъективной реальности" или "чистой субъективности" ("чистого сознания"). Гуссерль требует осуществления процедуры феноменологической редукции, шаг за шагом снимающей все психофизические определения человека, его социальные, культурные и прочие детерминации и оставляющей в одиночестве трансцендентальное. Я. Гуссерль рассматривает последнее как онтологическое понятие, фиксирующее бытие субъективности.

Рамки данной статьи не позволяют более детально рассмотреть общность принципов античного и современного философствования о вещи. Вне ее остался также сравнительный анализ "демиургической" и "технической" парадигм культуры. Однако, мы надеемся, что хотя бы в малой степени удалось показать удивительное глубинное, зачастую совсем неявное, родство столь далеких, разобщенных во времени типов философского мышления, а вместе с тем провести художе-

ственную параллель в подобных реминисценциях, напоминающих тему с вариациями или фугу, которая, обрстая в исторической перспективе новыми голосами или оставляя, подчас, в полном одиночестве заданную тему "вещь", никогда не теряла единства полифонического принципа.

Список литературы: 1. Г у с с е р л ь Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию // Вопр. философии. - 1992. - № 7. 2. Г у с с е р л ь Э. Логические исследования. Т.2, ч.1 // Проблемы онтологии современной буржуазной философии. - Рига, 1988. 3. М а м а р д а ш в и л и М.К. Сознание как философская проблема // Вопр. философии. - 1990. - № 10. 4. П л а т о н. Сочинения: В 3 т. - М., 1968-1972. 5. Х а й д е г г е р М. Вещь // Историко-философский ежегодник '89. - М., 1989.

Ю.И.Сватко

ИМЯ - МИР - МИФ: В ПРОСТРАНСТВЕ ЭЙДОСА ИЛИ НА ПУТЯХ ЛОГОСА?
(Осип Мандельштам как философ имени)

Сопутствующие обстоятельства места и времени, обеспечивающие смыслообещающую встречу Человека и Мира даже в осознанной со времен Аристотеля субъектно-предикатной расчлененности повествовательного предложения, дают сегодня шанс поговорить об Осипе Мандельштаме как о философе имени. Творческое наследие поэта-мыслителя стало достаточно доступным для исследователей, оно - значимый фрагмент заново воссоздаваемого "культурного ландшафта" России XX века, в котором традиционно, по мысли А.С.Волжского, и столь естественно сопрягались художественное творчество и философствование, вкуче подчиненные напряженной драматургии поисков живого смысла (см. [18, с.72-74]). В несколько ином плане заявленный разговор можно интерпретировать и как попытку реализации плодотворного в своей "постановочной части" замечания А.Ф.Лосева о том, что "школа мысли, желающая использовать для себя историю философии, должна уметь применять мыслительный аппарат к культуре, находя в ней такие единичные оформления, которые возникают как результат предельной обобщенности, а с другой стороны, также и такие предельные обобщенности, которые являются законом возникновения и получения всего единичного" [16, с.36].

В данном случае на роль упомянутой "предельной обобщенности" претендует философия имени (о чем — позднее), в то время как ее результативным "единичным оформлением" автор полагает именной миф (мир — ?) Осипа Мандельштама. Возможные границы разговора — прежде всего статьи 15-20-х годов, объединенные в книге "О поэзии" (1928), а также разрозненные работы "Пушкин и Скрыбин"¹ (1915-?), "Утро акмеизма" (?-1919), "Литературная Москва: Рождение фабулы" (1922), "Разговор о Данте" (начало 30-х годов). Шансом здесь следует считать немногостраничное пространство статьи, за которым остается вся колоссальная проблематика собеседования об имени, на которое все же выпускает в некий смысловой "горизонт присутствия" (если воспользоваться удачной обмолвкой Хайдеггера) структурную тезисность темы. Ее вполне можно было бы заявить двумя "автоэпиграфами" самого Мандельштама:

(1) Тут происходит борьба за представимость целого
за наглядность мыслимого.

"Разговор о Данте"

(2) ...ощущение мира как живого равновесия...
"Утро акмеизма"

Связь их с темой статьи прояснится со временем. А теперь, следуя пророческому указанию поэта заменить все именительные падежи "указующими направлением дательными", пройдем свою часть пути.

XX век в самом начале своего "стояния" (прибегнем к термину самого Мандельштама) вновь задал нам, его со-временникам и со-участникам, некий извечный вопрос. Он обнаружился уже в феноменологических штудиях Гуссерля, занятого поисками "предмета как такового" мощно заявил о себе в многообещающем *das Ereignis* (Событии) его вполне (или слишком) самостоятельного ученика Хайдеггера, взорвал микрокосм индивидуального Я у Шпенглера и, наконец, в резко парадоксальном утверждении примата нетождественного над "ложным тождеством" вступил позднее в негативно-атетическое "пространство констелляций" Бенямина-Адорно. Это был знаменитый со времен парменидова "*Εν* сущностный вопрос о "единствующем едином" [36, с.66], в котором элеаты предлагали видеть многое и ко-

¹ Иной (предположительно, авторский) заголовок — "Скрыбин и христианство" (см. [22, с.439]).

торое Николай Кузанский (вслед за неоплатониками) ставил выше (раньше) тождества¹.

В русской философской традиции парменидово эхо, отрефлексированное через платоновский мир идей ("эйдос эйдосов"²) с учетом платоновской "внутренней формы" (*to enden eides*) [6, с.52], так или иначе отозвалось в "философии Всеединства" Соловьева, симфонизме Карсавина, парадоксальной "металогике различия" Франка - Лосского - Булгакова и, конечно же, в диалектике целостного смысла у Лосева и "цельнокупном Единстве" О.П.Флоренского.

Таков был фон, точнее, лабиринт спекулятивного поиска, который (воспользуемся мыслью Делёза) "не является больше дорогой, где теряются, но путем, которым возвращаются" [9, с.53]. На этом пути мы и встречаем Осипа Мандельштама, который в статье "Петр Чаадаев" (1915) говорит именно "о потребности единства, определяющей строй избранных умов" [20, с.285]. Того единства, которого не создать, не выдумать, без которого "в лучшем случае - "прогресс", а не история, механическое движение часовой стрелки, а не священная связь и смена событий" [20, с.286].

Но что же такое это загадочное единство? Где искать его в выстроенном XX веком лабиринте "возвращения к началу"³? Как определяет его для себя русская философская рефлексия? Может быть,

¹ Ссылаясь на вполне очевидную мысль неоплатоников об абсолютности единого и вторичности тождества, Кузанский писал: "Глубоко вникли в значения слов те, кто предположил 'тому же' 'одно', как бы давая понять, что тождество ниже единого" [23, с.337]. Те же интуиции в максимально сильной форме ("единое есть все!") так или иначе предвзяли, как подчеркивает П.П.Гайденко, пантеизм Дж.Бруно и Спинозы, а позднее - романтиков Йенской школы и Шеллинга, В.С.Соловьева и С.Л.Франка (см. [8, с.217]).

² Ср. напрашивающуюся параллель - "мыр мыров" [29, с.338] у Сковороды, чья "антитетика" "*Sie et non*" (см. [38, с.241]) была так уверенно подхвачена русским философским ренессансом.

³ По-своему весьма показательно, что на исходе античного мира этот мотив кругового возвращения к всепорождающему началу приобретает своеобразный итоговый характер именно в философских гимнах неоплатоника Прокла. Пронизывающее их универсалистское по настроению "стремление возвести отдельные части бытия к мировому целому" [33, с.43] зафиксировано, помимо всего прочего, и в выборе в качестве адресата первого гимна не Зевса, но Гелиоса - Солнца как символа света и вечно-умного огня (см. [4, с.271]). В данном случае очевидна преемственность со знаменитым пресуществующим солнцем Платона, представляющим "видимым предметам не только способность ... быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пишу" [24, с.380]. Этот момент платоновской космологии был усвоен еще Сковородой, у которого солнце - единое

стоит вернуться к "парадигме Протагора", столь привычно для современного уха устанавливающей знакомое: "Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих" (цит. по кн: [10, с.375]¹). Ведь именно этот конечный человек когда-то уравнивал бесконечно-изменяемую материальность гераклитовской реки, в которую по определению нельзя вступить дважды (а по мысли Кратила – и единожды). Но... вечное "но" исследователя. Человек в мире Мандельштама вряд ли адекватен протагоровскому замыслу. Он, ставший субъектом для социального бытия, "социального и исторического космоса" [15, с.11] уже у монотеистов-стоиков, самоопределившийся перед лицом эсхатологических видений у ранних христиан, создал в результате очеловеченный мир христианства – "весь – цельность, весь – личность, весь – спаянное единство" [20, с.316], что и засвидетельствовал личностный ажиотаж эпохи Возрождения. И теперь, в XX веке, в том мире, который стал временем Скрябина, временем, впусившим в дом Бытия революцию и "варварство новой жизни", у него единственный способ противостоять вторжению – смерть. Но – смерть как обновление жизни, смерть как высший акт жизненного творчества, в котором состарившееся христианство преодолевает забвение ради торжества памяти чего? Конечно, Эллады, без которой каменистая почва Рима лишена благодати (см. [20, с.318]). Ведь по Мандельштаму: "Эллиństwo, оплодотворенное смертью, и есть христианство" (там же). И здесь мы сталкиваемся с интереснейшей и весьма показательной для русской философской (и культурфилософской) традиции "пограничной ситуацией". Единство единого полагается не в православной ортодоксии, но в Риме. Чаадаев, Гоголь, позднее Вл.Соловьев, Вяч.Ива-

организующее "око", глава мира" [29, с.338]. Он органически входит в контекст русского философствования и устойчиво символизируется в пространстве культурных форм (накладываясь на традиционную символику солнца в народной культуре). Ср. у В.Соловьева: "Мировое всеединство и его физический выразитель – свет – в своем собственном активном средоточении – солнце" [30, с.46]. Ср. также знаменитую "книгу символов" "Будем как солнце" К.Бальмонта (см. [5, с.120-161]), его же "Гимн солнцу" ("жизни, податель, Светлый создатель") (см. [5, с.162]), "солнце истины" у Мандельштама, интуиции света у А.Белого, Вяч.Иванова и др.

¹ Впрочем, сегодня, в постмодернистском пространстве "эпистемологии без познающего субъекта" (Поппер), где властвует дерридовский "труд полутраура" по логоцентризму западной метафизики (см. [41]), более естественно фукианское "человек – исчезающий лик на прибрежном песке" (см. [42]).

нов. И вот теперь Мандельштам. В этом, на первый взгляд, видится неразрешимый парадокс. Тем интереснее попытаться хотя бы подступиться к его решению. Тут, по-видимому, придется ненадолго вернуться в круг собственно филологических толкований.

Позднегреческое $\chi\alpha\iota\ \rho\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma$ (возможно, в связи с $\chi\alpha\iota\ \rho\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma$ "в целом") в исходном значении трактуется, как известно, через концепт "всеобщий". И если истолковывать всеобщее в соотношении с той "внутренней цельностью бытия", о которой столь вдохновенно писал один из фундаторов славянофильства И. Киреевский, то очевидно, что именно оно становится "удобной ступенью мышления" на пути к любознательности, "соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума" [13, с. 337]. И не о такой ли католической универсальной науке (если довериться В.Г. Эрну) мечтал Сковорода в надежде объять ею живую гармонию цельной жизни духа, сыскать с ее помощью то сокровенное зерно, семя, которое есть искомое "тѣло духовное" [28, с. 140], где происходит интимная встреча человека с Божьей истиной (см. подробнее [18, с. 78]).¹⁷ Это католическое семя содержит в себе истинную свободу духа, которая достигается предварительным очищением "от всякия вешественныя грязи" [28, с. 139] и которая же открывается в Библии, этом вечнозеленом плодоносящем древе. (Ср. у поэта, отголоском "имяславской эпопеи": "И поныне на Афоне / Древо чудное растет, / На крутом зеленом склоне / Имя Божие поет" [21, с. 102]).

¹⁷ Подобная интерпретация, понятно, есть средоточие реминисценций, которые всегда на слуху — от знаменитого (хотя и не столь однозначного) евангельского "Царство Божие внутри нас" (Лук., 17:21) и откровения гиппонского епископа "Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне" (Исповедь, I-3) (см. подробнее [2, с. 241]) до их отголоска в не менее известных поисках "сокровенного Слова" "внутри него самого" у Мейстера Экхарта [39, с. 19], одного из любимейших авторов того же Сковороды, этого истинного "философа сердца" [12, с. 288-312]. Именно "изнутри" человека помещается место интимнейшей встречи с Единым Творцом, итог которой — библейское "веселие сердечное". В этом плане становится понятнее внутреннее движение Мандельштама, который, сказав "Посох мой, моя свобода — / Сердцевина бытия" (ср., кстати, "посох" Сковороды и Чаадаева — знаменательное совпадение!), затем "Посох взял, развеселился" (выделено мной — Ю.С.) "И в далекий Рим пошел" [21, с. 99-100].

Путь, засвидетельствованный "парадигмой Сковороды" и освященный святоотеческой традицией, звал русских философов в это царство свободного духа, "провоцируя" тот отчетливый и своеобразный антропоцентризм, который впоследствии стал своеобразной "визитной карточкой" едва ли не всей философии Серебряного века. Однако столь же очевидно, что этот самый путь отчетливо оттенял извечную проблему платоновского дуализма, которым эта философия была "беременная", так сказать, по определению. Его "мерцание", вполне ощутимое у Сковороды как одного из основоположников отечественной философской традиции, так же ощутимо и у Вл. Соловьева, когда он, например, пишет: "Истинному бытию, или всеединой идее, противопоставляется в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упорством и нашу любовь и не дает осуществиться ее смыслу" [31, с.70]. Позволим себе предположение: именно этот дуализм и обращал русского человека к Риму (не конфессиональному, но, так сказать, "изначальному"), туда, где сама история, как предполагалось Чаадаевым эпохи первых "философических писем", становилась с в я щ е н н о й связью времен и событий, основанной на высшем начале единства и "непосредственной передачи истины в непрерывном преемстве его служителей", на "идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил — в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей" [37, с.321]. Высказанное предположение, как представляется, лежит в основе осмысления Мандельштамом личности Чаадаева, поэтому позволим себе еще одну цитату: "Еще более необычным для России был дуализм Чаадаева, ясное им различие материи и духа. В младенческой стране, стране полуживой материи и полумертвого духа, седая антиномия косной глыбы и организующей идеи была почти неизвестна. Россия, в глазах Чаадаева, принадлежала еще вся целиком к неорганизованному миру. Он сам был плоть от плоти этой России и посмотрел на себя, как на сырой материал. Результаты получились удивительные" [20, с.285]¹. Рим превращается в своего рода гипостазиро-

¹ Здесь не место обсуждать, насколько подобный ход мысли Чаадаева отвечал истинному подожению вещей. Известно только, что на католические интересы Соловьева также оказала известное влияние отмеченная "косная глыба" российской действительности (см. [17, с.102-202]). Оба мыслителя, впрочем, к концу жизни грезили универсальной единой религией, созвучной процитированной ранее

ванный платоновский *σῆδος*, образец, где сам папа — не столько конкретный человек, сколько символ августиновского "четвертого" времени, не того, которое идет, "а того, которое неподвижно, через которое все проходит, но которое само стоит невозмутимо и в котором и посредством которого совершается" (цит. по кн.: [20, с. 286-287]).

Здесь позволительно задать вопрос: ну а если не дуализм? Если он преодолевается в воскресении, восстановлении, преображении (так у Сковороды, так и у Соловьева), и таким преобразованием как космическим актом предстает полное одухотворение материи и полная материализация идеи (см. [18, с. 81, 91])? Тогда, как представляется, мы вновь можем вернуться, в частности, к исторической памяти еллиназма. Тогда в этой памяти мир являет собой вечную метаморфозу, постоянный труд самообновления, то дионисийское "утверждение утверждения", в котором, по Делёзу, лабиринт больше не лабиринт познания и морали, но "лабиринт жизни и Бытия как живого существа" [9, с. 53], где сам мир, собственно говоря, и приобретает предчувствованное Мандельштамом "живое равновесие".

Как же нам назвать этот новый мир, в котором властвует старый императив "все во всем!" (ср. знаменитое греческое *παντακρατος*, "одно (единое) и все"), в котором вещь становится живым существом, слово — "хлебом и плотью", в котором субстанциализируется как буквальное наличное бытие сам чистый смысл, и поэт может сказать: "Разве вещь хозяин слова? Слово Психея. Живое слово не обозначает предмета, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещьность, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела" [20, с. 226]. Имя этому "новому старому миру" — миф. Небезынтересно полюбопытствовать, как же проходила процедура именования.

Точка отсчета — концепция имени, возведенная (в русле стойко-неоплатонической традиции / А.Ф. Лосевым на путях феноменолого-диалектического синтеза. Имя — кульминационный момент встречи пер-

программе И. Гиреевского. Так замыкался круг, и в 1921 году чуткий и подобному собеседованию идей О. Мандельштам говорил о вселенском христианстве, "беря Константинополь и Рим в одни скобки" [3, с. 35]:

Соборы вечные Софии и Петра,
Амбары воздуха и света,
Зернохранилища вселенского добра
И риги Нового Завета.
("Люблю под сводами седая тишины" [21, с. 137]).

вой сущности (ставшей предметным смыслом) и инобытийной (скрытой в материальности абсолютного месона) сущности. Взятое как таковое, оно есть нечто единое, эйдос. В нем совпадают тождество и различие, движение и покой. Поэтому эйдос и мыслится Лосевым как единичность подвижного покоя самотождественного различия (см. [19]). Взятый в аспекте подвижного покоя, он есть совокупность идеально-математических характеристик предмета, или *ч и с л о*. Взятый в аспекте самотождественного различия, он есть момент качественной определенности структурных конституентов предмета, или *м о р ф е* (топос). Взятый же как единичность, он предстает настоящим предметным смыслом, который, в свою очередь, будучи воплощенным в конкретной вещи, в стихии абсолютного месона, преобразуется в символ, вбирающий в себя все представленное ранее смысловое богатство. Если же мы этот самый символ представим как живой смысл, предполагающий не только живое же наличное бытие данной вещи, но и осмысленность всех ее *в о з м о ж н ы х* состояний, мы с необходимостью получим миф, где зерно становится семенем жизни, дерево — древом мира, океан — Хаосом, а имя — космосом.

Теперь попробуем этот единый мир-миф овеществить, материализовать. Тогда единое станет многим, например, космос — землей и небом, водой и сушей и т.д. Таким образом, единое, эйдос, взятое в своей вещной (скажем, в человеческом языке — звуковой) определенности, есть всегда некоторое множество, объединяемое в соответствии с неким законоутверждающим принципом. Этот принцип и есть логос. Таким образом, эйдос — простота, цельность и единичность, т.е. изначально ставшая сущность, тогда как логос — сложность, множественность (дискретность, или становление сущности на месоне, в инобытии (см. подробнее [27, с.10-11]). Эйдетический (интуитивно узреваемый) и логический (рационально оформленный) моменты имени — две стороны одного и того же, два полюса понимания, между которыми и пульсирует творческая мысль Мандельштама. Она — в самом основании того "разрыва" (*Riss*), который "не дает распасться противонаправленным силам, но приводит их к мере и границе в едином очертании" [35, с.303]. Эта "мерность" уравнивает не только гераклитовский релятивизм ("Сухое золото классической весны / Уносит времени прозрачная стремнина"), но и орфическое оборотничество (ср. акт вселенского жертвоприношения Диониса I Загрея) как глобальную мировую метаморфозу, вечную кажимость, универсальное фи-

философское "как бы", которые, однако, так или иначе предполагают вечность постоянно повторяющегося /обновляющегося возврата "к себе" ("Я в Риме родился, и он ко мне вернулся"). Мандельштамовские символические метаморфозы "имя-символ-вещь", "слово-Психея", "слово-плоть", "церковь-культура", "культура-вещный мир" заставляют вспомнить старый миф о Протее, этом универсальном символе кажимости, скрывающем/являющем единую жизнь под разными обликами (ср. соответствующую философскую традицию - от гимнов Прокла до "Первовопросов" Шпенглера).

В результате, с одной стороны - слово (и далее - имя) как "ткань", "ковёр узорный" (ср. [14, с.373]; ср. также: [40; 9]), пограничность архитектурно организованным Бытия, где сосуществуют/взаимодействуют по принципу констелляции (В.Беньямин) множество личных центров (вспомним Бахтина - см. [7], - который отсылает к полицентрическим моделям Вселенной у пифагорейцев или Кампанеллы (ср. концепцию Д.Андреева). С другой стороны - "внутренний образ", "звучащий слепок формы" ("Слово и культура"), "вечное возвращение к единственному творческому акту" ("Пушкин и Скрябин"), воспроизводящие древнее как мир соитие мага с ремеслом, *τεχνη*, *инцест* (см. [25]), где "дышит таинственность брака / В простом сочетании слов". Между этими множественностью и единством, переходами от "здесь и теперь" к "везде и всегда", от "известно кто - известно что" к "некто - нечто" (и наоборот), и возникает "то острое напряжение между началом смысла и "темнотами" [3, с.64], то превращение абсолютного смысла в непостижимый смысл-бессмыслицу, которые настигают нас в некой конкретной точке понимания-узнавания имени.

Здесь-то, по-видимому, и стоит искать "опыт" и "лепет" мандельштамовской "мифологемы мира", в которой эйдетически явленное имя в своем символическом мерцании (см. [26]) постоянно напоминает о возможностях множественных интерпретаций метаморфоз, открывавшихся на путях дискурсивно-логического анализа в рамках "изготовленных" для него парадигм "философии языка" (см. [32]). Но ... "логика - нечто вторичное, появляющееся при взгляде назад, когда вещь уже сделана" (Р.Фрост). Первичен же единый эйдос, данный нам в имени, которое, если верить Мандельштаму, нам и остается напоследок (см. [21, с.114]).

- Список литературы: 1. Августин. Исповедь. - М., 1986.
2. Аверинцев С.С. Роскошь узора и глубина сердца: поэзия Григора Нарекаци // Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. - М., 1988. 3. Аверинцев С.С. Судьба и весть Осипа Мандельштама // Мандельштам О.Э. Соч.: В 2 т. Т.1. Стихотворения. - М., 1990. 4. Античные гимны / Под ред. А.А. Тахо-Годи. - М., 1988. 5. Бальмонт К.Д. Избранное: Стихотворения; Переводы; Статьи. - М., 1980. 6. Библихин В.В. Принцип внутренней формы и редукционизм в семантических исследованиях // Языковая практика и теория языка. - М., 1978. 7. Бонацкая Н.К. М.М. Бахтин и традиции русской философии // Вопр. философии. - 1993. - № 1. 8. Гайденоко П.П. Философия Николая Кузанского и античный платонизм // Античная культура и современная наука. - М., 1985. 9. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопр. философии. - 1993. - № 4. 10. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М., 1979. 11. Евангелие от Луки // Новый Завет. - Брюссель, 1964. 12. Калужный А.Е. Философия сердца Григория Сковороды. Философия без павної системи: Пер. с фр. // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. - Київ, 1992. 13. Киреевский И.В. Критика и эстетика. - М., 1979. 14. Клейст Г. фон. Избранное: Пер. с нем. - М., 1977. 15. Лосев А.Ф. Эллинистическо-римская эстетика. I-П вв. н.э. - М., 1979. 16. Лосев А.Ф. В поисках смысла: (Из бесед и воспоминаний) // Страсть к диалектике. - М., 1990. - С. 14-67. 17. Лосев А.Ф. Жизненный путь Вл. Соловьева // Там же. - С. 102-202. 18. Лосев А.Ф. Русская философия // Там же. - С. 64-101. 19. Лосев А.Ф. Философия имени. - М., 1990. 20. Мандельштам О.Э. Собр. соч.: В 3 т. - Нью-Йорк, 1971. - Т. 2. 21. Мандельштам О.Э. Соч.: В 2 т. Т. 1. - М., 1990. 22. Мандельштам О.Э. Соч.: В 2 т. Т. 2. - М., 1990. 23. Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. - М., 1979. 24. Платон. Государство // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. - М., 1969. 25. Рабинович В.Л. "Божественная комедия" и миф о философском камне // Дантовские чтения. - М., 1985. 26. Руденко Д.И. Мерцание имени // Имя: Слово. Словосочетание. Предложение. Текст. - Киев, 1993. 27. Сватко Ю.И. Мир Имени: явление смысла // Философия имени: в поисках новых пространств. - Харьков, 1993. - С. 3-68. 28. Сковорода Г.С. Наркисс. Разгадал о том:

узнай себя // Григорій Сковорода. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. - Київ, 1983. - С.120-144. 29. Сковорода Г.С. Діалог. Ім'я ему - Потоп змін // Там же. - С.336-372. 30. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. - М., 1991. 31. Соловьев В.С. Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. - М., 1991. 32. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. - М., 1985. 33. Тахо-Годи А.А. Античная гимнография. Жанр и стиль // Античные гимны. - М., 1988. 34. Фрост Р. Движение, совершаемое в стихе: Пер.с англ. // Писатели США о литературе. - М., 1982. - Т.2. 35. Хайдеггер М. Исток художественного творения: Пер.с нем. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. - М., 1987. 36. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Пер.с нем. - М., 1991. 37. Чаадаев П.Я. Полн.собр. соч. и избр.письма: В 2 т. Т.І. - М., 1991. 38. Чижевский Д. Философия Г.С.Сковороды. Вступ // Сковорода Григорій: дослідження... - Київ, 1992. 39. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения: Пер.со средне- и верхненем. - М., 1991. 40. Adorno J. *Dialectique négative*. - P., 1992. 41. Derrida J. *La carte postale...* - P., 1992. 42. Foucault M. *Les mots et les choses*. - P., 1992. 43. Spengler O. *Urfragen*. - München, 1965.

И.Д.Романов

ГРАММАТИКА СМЫСЛА И ПРИРОДА ДУШИ

Двурушник я, с двойной душой...

(О.Мандельштам)

Два "поворота" - языковой и эстетический - наложили существеннейший отпечаток на облик философии XX века и продолжают определять те пути, на которых она ищет свои ответы на вопросы, поставленные или "забытые" предшествующей метафизической традицией. "Эстетика словесного творчества" не только выступила объектом философской и научной рефлексии, но и в свою очередь преобразовала

характер метаязыковых дискурсов. Отмеченное Р.Якобсоном сродство поэзии и метаязыка (см. [1]) отчетливо проявилось в сферах, весьма далеко отстоявших от чистой лингвистики и философии языка, в том числе и тех, которые связаны с описанием человеческой психики.

В истории отечественной культуры существовала эпоха, удивительно сходная с интеллектуальной ситуацией современного Запада. Тугой контекст филологического мышления, посредством всех возможных связей соединивший поэзию и поэтику, искусство и философскую эстетику, языкознание и психологию первых трех десятилетий XX века, охватывает и завершает эту эпоху в целостный метатекст, открытый нашим прочтениям. Эта целостность реально существовала в сознании современников как актуальная интертекстуальность любого создаваемого и читаемого текста; осознанность эта выразилась в многочисленных само-именованиях типа "серебряного века". Таким это время должно выступить и для нас — как "русский модернизм", "русский неклассический гуманизм" (В.Махлин) и т.п.¹ Эта открытость дает нам возможность подойти к "тексту" с собственной, философской точки зрения, интерпретируя его сквозь призму своих вопросов и своего жанра². Такое понимание способно послужить совершенствованию самих "способов понимания", собственно философского инструментария.

Вышесказанное позволяет перейти к формулировке задач данной работы. Это, во-первых, конкретное продумывание идеи поэтической речи и ее особого смысла, идеи рождения-умирания поэтического слова, воплощенной в практике литературных течений этого времени (основой исследования станет семантический эксперимент О.Э.Мандельштама) и осмысленной в филологических студиях, главным образом, формальной школы (хотя необходимо учитывать как параллельно существовавшие подходы, так и последующие разработки структурной поэтики, семиотики и т.д.). Основным фокусом здесь становится пробле-

¹ Ясно, что условием ответственности подобной интерпретации является предварительная комментаторская работа. Почти идеальным образом она проделана по отношению к текстам представителей ОПОЯЗа (Е.А.Тоддесом, А.П.Чудаковым, М.О.Чудаковой — см. [2]) и Московского лингвистического кружка (М.И.Шапиром — см. [3]). Уже обстоит дело с работами М.М.Бахтина и уж совсем говорить не приходится о качестве изданий Л.С.Выготского (исключением является лишь издание "Психологии искусства" с комментариями В.В.Иванова — см. [7]).

² Кроме ряда работ М.М.Бахтина, П.А.Флоренского, Г.Г.Шпета, языковые интуиции в эту эпоху почти не имели "прямых" выходов в философию.

ма поэтической транс-фигурации метафизической оппозиции мышления-бытия в отношениях смысла и внешности (референта) поэтического слова. Во-вторых, — осмысление в свете данных отношений особой реальности психической природы. На мой взгляд, помочь этому может рассмотрение ряда идей Л.С.Выготского в контексте "русской семантической поэтики" (см. [4]). Заявленное в ряде его работ и невыявленное отечественной психологической традицией новое понимание психического неожиданным образом соотносится с разработками современного структурного и "пост-структурного" психоанализа; бес-сознательное как "иная логика" (см. [5]) и "речь другого" (см. [6]) может стать более понятным через посредство грамматики внутренней речи и теории искусства Выготского.

Глубинная связь первого и последнего произведений Л.С.Выготского внешне обозначена цитированием соответственно первых и последних строк одного стихотворения О.Э. Мандельштама ("Психология искусства" [7, с.61], "Мышление и речь" [8, с.295]¹. Приведем его целиком:

Ласточка

Я слово позабыл, что я хотел сказать.
Снепая ласточка в чертог теней вернется
На крыльях срезанных с прозрачными играть.
В беспамятстве ночная песнь поется.
Не слышно птиц. Бессмертник не цветет,
Прозрачны гривы табуна ночного,
В сухой реке пустой челнок плывет,
Среди кузнечиков беспамятствует слово.

¹ Характерным является и контекст, и способ цитирования Выготским Мандельштама. В "Психологии искусства" это стихотворение приводится как иллюстрация несостоятельности потебнянской теории образности искусства, критикуемой с позиций, идентичных опоязовским и мандельштамовским. В "Мышлении и речи" первые строки стихотворения служат эпиграфом к самой загадочной главе книги — "Мысль и слово", посвященной философско-психологическому описанию динамики отношений мысль — слово (кроме названия книги Ж.Пиже "Речь и мышление ребенка", заглавие книги и главы отсылает к работе того же А.А.Потебни "Мысль и язык"). В основном тексте стихотворения первые строки выглядят иначе. Несмотря на указания комментаторов Выготского, мне не удалось обнаружить подобного варианта, однако, существовал он или нет, важно отметить, что подобные смещения в духе поэтики как самого Мандельштама, так и Выготского (см. [9]).

И медленно растет как бы шатер иль храм,
То вдруг прокинется безумной Антигоной,
То мертвой ласточкой бросается к ногам
С стигийской нежностью и веткой зеленой.

О, если бы вернуть и зрячих пальцев стыд,
И выпуклую радость узнавания.
Я так боюсь рыданья Аонид,
Тумана, звона и зиянья.

А смертным власть дана любить и узнавать,
Для них и звук в персты прольется,
Но я забыл, что я хочу сказать,
И мысль бесплотная в чертог теней вернется.

Все не о том прозрачная твердит,
Все ласточка, подружка, Антигона...
А на губах, как черный лед, горит
Стигийского воспоминанье звона.

[10, т. I, с. 131-132]

Данное стихотворение можно считать своеобразным "знаком единства" (термин Д. Тынянова), указующим на сквозную для Выготского и Мандельштама тему. Эпиграфом первой из известных работ будущего автора культурно-исторической теории, — эссе о "Гамлете", — служат две строки трагедии: "Слова, слова, слова..." и "...Дальнейшее — молчанье". Начиная с ответа Тютчеву в "Камне" ("Останься пеной, Афродита, / И, слово, в музыку вернись...") и до воронежских стихов мотив этот был осевым и для Мандельштама, постепенно перемещаясь с уровня темы "рождения слова" на все более глубокие уровни принципов "порождающей грамматики" стиха. При этом творчество поэта, отрицавшего линейность биографии и однонаправленность прогресса (см. ст. "Конец романа" и др.), не может быть понято с точки зрения "развития", завершенности и т.п.; оно само "вспахано плугом" и способно открыть свой смысл лишь из предельно уникальной точки отсчета. Для нас ею станет "Ласточка".

Прежде всего мы должны осознать ту позицию по отношению к тексту, которую диктует нам поэт. Мандельштамовский стих нацелен на акт коммуникации, на "фатическую" (контактную) функцию речи и существует в этом напряженном стремлении к "провиденциальному собеседнику":

- Читателя! советчика! врача!

На лестнице колючей разговора б!

("Куда мне деться в этом январе...")

Разрыв коммуникации здесь значим чрезвычайно, он происходит как бы с двух сторон - собеседник должен оставаться далеким, почти недостижимым, иначе он становится скучным для автора, боящегося собственной понятности как тавтологии, и, с другой стороны, себе-тождественность авторского слова, его возврат к себе равны "невозможности встретиться", у-словиться ("Одумалась и прямо в сердце просится / Стрела, описывая круг"). "Нет лирики без диалога. А единственное, что толкает нас в объятия собеседника, - это желание удивиться своим собственным словам, плениться их неслучайной и неожиданностью. Логика неумолима" [10, т.2, с.149-150]. Парадоксальность этой неумолимой логики очевидна: собеседник должен быть определенным, но не конкретным (см.там же, с.148)). В такой позиции читатель-врач, имеющий по отношению к тексту все права, кроме права прервать коммуникацию, вынужден каждый раз восстанавливать ее как разорванную (рвущуюся). Он и сам растянут, разнесен по двум крайним точкам: он максимально близок автору и тексту, настолько о-пределен общим контекстом, что понимает все с полуслова, с намека ("чувствителен к намекам", см.: "Разговор о Данте"), до произнесения вслух и - он предельно далек, чужд, неизвестен, вынужден реконструировать контекст из текста, но эта реконструкция возможна лишь частично (см. [4, с.74-75]). Именно из этих двух точек должна открыться взгляду панорама смысла, возводимого Мандельштамом.

"Главный пункт работы Мандельштама - создание особых смыслов" [2, с.190], писал Д.Н.Тынянов, вторя самохарактеристике поэта: "Мы смысловики". В бесконечную работу толкования и расшифровки этих смыслов читатель втягивается незаметно и бесповоротно. Величайший мастер давать и прятать ключи к своим текстам, Мандельштам открыто бросает вызов: "Догадайтесь почему!". Не принять его невозможно.

О чем же повествует нам "Ласточка"? Ключ, казалось бы, дан в самом стихотворении: "слепая ласточка" = "мысль бесплотная" (в повторяющихся синтаксических конструкциях первой и пятой строф). Поэт (или его лирическое альтер-эго) забывает слово и остается один на один с чистой интенцией слова. Момент психологического парадокса "забытого слова" ("я помню, что что-то забыл") разво-

11 *

рачивается в пространственно-временную перспективу спуска в античной мифологии – "в полупрозрачный лес вослед за Персефой" (ближайшие контаминации – с двумя соседними стихотворениями "Летейского цикла"). Последний предстает в образе "безвидного Аида" XI песни "Одиссеи", в котором обитают потерявшие память полупрозрачные души умерших. Это мир сухости и забвения, "тумана, звона и зиянья" (вернуть память душам может лишь живая кровь), мир рыдания дочерей Мнемозины – Муз или аонийских сестер, – испивших вод Леты. Это мир бес-памятной, до-словесной души. Слово-Психея – сквозной образ поэзии Мандельштама 20-х годов. Своеобразным метатекстом к ней являются статьи этого периода. "Разве вещь хозяин слова? – писал поэт в статье "Слово и культура", – Слово-Психея. Живое слово не обозначает предметы, а свободно выбирает, как для жилья, ту или иную предметную значимость, вешность, милое тело" [10, т.2, с.171]. И здесь же радостно-апокалептическое провидение грядущей трансформации мира: "Наша кровь, наша музыка, наша государственность – все это найдет свое продолжение в нежном бытии новой природы, природы-Психеи. В этом царстве духа без человека (выделено мной. – И.Р.) каждое дерево будет дриадой и каждое явление будет говорить о своей метаморфозе" [10, т.2, с.168]. Слово "метаморфоза" как нельзя лучше описывает конструктивный принцип мандельштамовской поэтики, ее, как сам он отзывался о поэме Данте, "катастрофический ландшафт". Геологический сдвиг не только разрывает прямую референцию слова к денотату (вещи), но и взламывает "крепостную зависимость" слова от его значения ("смысла", по Фреге). В духе идей Д.Тынянова (см. [11, с.9] и след.), Мандельштам заменяет оппозицию "форма – содержание = стакан – вино" динамическим конструктивным принципом, при котором отношения становятся обратимыми и взаимозаменяемыми, означающее и означаемое легко меняются местами и, таким образом, налагается запрет на всякий конечный интерпретирующий метатекст.

Возвращаясь к "Ласточке", заметим, что перед нами разворачивается не просто пугающая поэта картина амнезии-афазии, а сложная концепция порождения поэтической речи, в которой "забытое слово" – утерянный смысл являются системообразующим фактором. Слово-Психея оборачивается психеей бессловесной, смерть слова рождает душу, "огонь живет смертью земли". Что же есть эта предшествующая всякому слову душа, этот "субъект без предикатов" (Кант)? Куда ведет нас Персефона – в мир "чистого разума", очищенного от

всякого речевого опыта, или в мир чистой речи, еще не встретившейся со своим смыслом ("Среди кузнециков беспамятствует слово")? Беспамятство слова может пониматься двояко: как забвение словом самого себя, потеря идентичности (так, мы говорим о потерявшем сознание человеке, что он в беспамятстве, о спящем — забылся) и — как утрата словом смысла, значения и автора, заумное слово. Эти смыслы переплетаются, как тяжесть и нежность, в двойном венке поэзии Мандельштама.

О, глиняная жизнь! О, умирание века!
Бюкс, лишь тот поймет тебя,
В ком беспомощная улыбка человека,
Исторый потерял себя.
Какая боль — искать потерянное слово,
Больные веки поднимать
И с известью в крови для племени чужого
Ночные травы собирать.

("1 января 1924" [10, т. I, с. 152])

С какой легкостью "рифмуется" потеря слова и потеря себя! Фрейд отличал меланхолию от печали тем, что в ней потеря неосознана, невыявлена и, в результате, превращается в утрату части Я (см. [12, с. 205]). Мандельштам, больше чем кто бы то ни было в русской поэзии, осиян "черным солнцем" меланхолии (см. работу В. Кристевой "Черное солнце. Депрессия и меланхолия" [13] и тему "черного солнца" у Мандельштама в связи с инцестуозными мотивами Федры, смерти матери, иудейства... [14]). Потеря себя, мученье века, чьи позвонки призван склеить своей кровью поэт, — все сосредоточивается в болезненном поиске потерянного слова, ведем нас "вслед за Персефоной". Станным образом эта боль не отвергается, но становится основой, скрытым ликом письма Мандельштама (и, в конечном счете, нашего чтения). Спускаясь в подземное царство души, мы оказываемся в мире до-словесном и до-мысленном, но отношения мысли и слова уже присутствуют здесь в виде некоего "как-бы-отношения", интенции. И оно уже драматично, "в поэзии всегда война". Спуск в ад беспамятства — залог возрождения, и поэтическое слово становится возможным лишь в воспоминании беспамятства ("А на гудбах, как черный лед, горит / Стигийского воспоминанье звона"). В последних строках "Ласточки" слышится некоторая аллюзия на пушкинское описание обретения поэтом пророческого дара, и, я думаю, такую интерпретацию подтверждает третье стихотворение "Летейско-

го цикла", где "пчелы Персефоны", а противоположность "мертвым словам" Гумилева, умирающие, вылетев из улья, становятся Музами поэта.

Величайший мастер метаморфоз, Мандельштам демонстрирует нам собственный протеизм, отказ от закрепленного присутствия:

Кто я? Не каменщик прямой,
Не кровельщик, не корабельщик, —
Двурушник я, с двойной душой,
Я ночи друг, я дня застрельщик.
(*"Грифельная ода"*)

Не странен ли этот отказ от прямоты речи ("прямота нашей речи не только пугач для детей") для того, кто еще недавно называл себя архитектором, принимающим трехмерность мира, не биографический ли это зигзаг¹? Нам ведь так привычен образ акмеиста — поборника осязаемых вещей и ясных имен ("Не забывай меня, казни меня, / Но дай мне имя, дай мне имя"). Мы забываем, что "нет ничего менее идиоматичного, чем желание идиомы" [15, с.18], что имя в поэзии — "только шум" (Мандельштам), "тень имени" [2, с.197]).

Странность эта развеивается, если вдуматься в метаморфозу смыслообраза камня уже в самой ранней поэтической декларации Мандельштама "Утро акмеизма". Соловьевский камень, внушающий мистический ужас своим немотствующим бытием, возмущал иного бытия и стал речью. Инобытие камня делает его динамичным, но меняет и порядок речи, делая её более "каменной", осязаемой в произнесении (камень Демосфена), бытийно независимой от автора. Сходный, хотя и противоположно направленный ряд выстраивается в работах В. Шкловского: поэтическая речь есть речь бытийно-осязаемая ("чтоб писалось туго и читалось туго") — через нее мы возвращаем себе осязаемость мира, каменность дороги, возрождаем атрофировавшуюся перцепцию — мы возвращаемся к себе с иным восприятием своего Я ("Я — только падающий камень. / Камень, который падает и может в то же время зажечь фонарь, чтобы наблюдать свой путь" (см. [16, с.42-43; 17, с.143; 18, с.26; 19])). Радикальное отличие Мандельштама от никогда не снимавшего "желтую кофту футуриста" Шкловского в том, что пре-

¹ Так считает, например, С.С.Аверинцев (см.его предисловие в [10]). Думается, однако, что здесь, как всегда в поэзии, авторская мифология торит пути будущей биографии (пионерские работы на эту тему принадлежат перу Р.Якобсона). Именно их "могучий стик" и высек искру трагического события Мандельштама в единстве судьбы и текста, буквально этического и поэтического. (См. об этом [4; 14]).

дельно материально понимаемое им слово втягивает в себя смысл — Логос и становится тем, что сегодня принято называть дискурсом. Для Шкловского в этом таится величайшая опасность оимболистского ухода от мира, "путь к сетке" априорных структур восприятия, из которой никогда не вырваться к самим вещам, к "виденью" от "узнавания" (см. [16, с.478]). При всех симпатиях к Мандельштаму, ему ближе Пастернак. Отвечая и самому Мандельштаму, и его тыняновской интерпретации ("У Пастернака слово становится почти осязаемой стиховой вещью; у Мандельштама вещь становится стиховой абстракцией" [2, с.197]; "У него не слова, а тени слов" (там же), он утверждает: "Слово — вещь".

Но Мандельштам не так прост, и смысл для него — строительный материал, как и априорная структура трех измерений. Реальными они становятся лишь в трансформации. И одним из основных механизмов ее становится четвертое измерение — время, наслаивающее друг на друга несовместимые смыслы, превращающее речь в заушную глоссополию. Слово превращается в монету (ту самую, которую Психей вручает Харону), но не в ту, что является точным знаком своей стоимости, а в старинную монету, хранящую память бесчисленных отпечатков истории. То, что поэт писал о Данте, целиком относимо к нему самому: "Данте изменил структуру времени, а может быть и наоборот — вынужден был пойти на глоссополию фактов, на синхронизм разорванных веками событий, имен и преданий именно потому, что слышал обертону времени" [10, т.2, с.251]. Исследователи замечают, что у Мандельштама "история воспринимается синхронично" [4, с.49] (выделено авторами. — И.Р.). Все времена присутствуют как бы в актуальной одновременности, наслаиваясь друг на друга в причудливых конфигурациях. Если поэтическая речь вообще проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинаций (см. [1; 20]), то в акмеистической поэтике постоянно осуществляется возможность возврата к оси селекции (см. [4, с.65]). На каждом шагу разворачивания стихового ряда сохраняется вариативность, возможность выбора между смыслами, героями, авторами, сюжетами... "Все перепуталось, и сладко повторять: / Россия, Лета, Лорелея...". В результате "вечное возвращение" становится повторением без повторения, классицизм — самым революционным искусством, Пушкин, Овидий, Гомер — еще не родившимися. Ибо нет никакого "архетипа", общего всем историческим временам и им внеположного, нет никакого воспроизводящегося образца. Мандельштам, как Дионис Ницше (по Ж.Делезу, см. [21]),

не приемлет повторения без трансмутации, метаморфозы. Узнавание для него возможно лишь как итог остранения, забвения, трансформации¹. Его противоположностью выступает "смесительное лоно" тавтологии, всегда пугающее Мандельштама. Здесь все возвращается на круги своя, здесь все бесплодно и тождественно себе самому. Это — речь отца. "У отца совсем не было языка, это было косноязычие и безъязычие. /.../ Совершенно отвлеченный, придуманный язык, витиеватая и закрученная речь самоучки, где обычные слова переплетаются со старинными философскими терминами Гердера, Лейбница и Спинозы, причудливый синтаксис талмудиста, искусственная, не всегда договоренная фраза — это было все что угодно, но не язык, все равно — по-русски или по-немецки" ("Шум времени" [10, т.2, с.20]). Вот он — биографический аналог античного ада "Ласточки"! Его оппозицией выступает ясный и четкий язык матери (в противоположность классической эдипальной структуре).

Но поэзия Мандельштама вновь и вновь подтверждает, что питается и речью отца, и речью матери (см. там же, с.19-20). Инверсии, оксюмороны, смешение разножанровых, одновременных и разнопорядковых имен и понятий — разве это не типичнейший его прием с(ов)мещения смыслов, не характернейшая для него попытка "засечь" смысл в момент его рождения, сделать взвешенным и бесконечно актуализируемым? Смерть (поэтического) слова постоянно присутствует в стихе в виде разбегающихся и отрицающих друг друга смыслов.

Нечто сходное встречаем мы в описании синтаксиса внутренней речи у Л.С.Выготского. По его характеристике, он предельно предикативен, так как логический (=психологический, во внутренней речи) субъект контекстуально известен, о нем нечего говорить. Но, как точно указал в своем анализе В.С.Библер, в таком отнесении бесконечного числа несоотносимых предикатов субъект становится крайне неясным, расщепленным (см. [22]). Так в стихотворении "За то, что я руки твои не сумел удержать" возникает расщепление лирического Я поэта. Неясность "кто говорит?" возникает в связи с одновременным соотносением Я с "ахейскими" и "троянскими" предикатами, что и создает основополагающую двусмысленность, эффект поте-

¹ "Форма текуча, "смысл" еще более...". Под этими словами Ницше из "Генеалогии морали" подписался бы и Мандельштам (провозгласивший "порывообразование, а не формообразование"; изменение орудий речи в самой речи), и Тютчев (ставивший в центр анализа формы понятие "динамической конструкции"). Для каждого из них обращение к истории было "динамической археологией" (см. [11]), выявлением синтеза смыслов.

рянного ключа (см. [23]). Такой синтаксис задает своеобразную семантику внутренней речи, конституируемую тем, что Выготский назвал "влинием смысла". О смысле можно говорить лишь двусмысленно, и Выготский намеренно берет слово, отсылающее к метафоре воды (вливание - вливание). Говоря о зависимости смысла от контекста (того самого, всегда известного контекста внутренней речи), он хочет подчеркнуть его нестатичность, подвижность, в противоположность фиксированному бытию значения-камня. Значение - "семантический выкидыш", по Мандельштаму, - вытесняется целиком в речь внешнюю. Смысл - всеохватывающ и исчезающ, он соединяет самые разные контексты "уворованной связью".

Уже Тынянов указал на эффект исчезания ключа в стихе Мандельштама. Примером тому послужило двойное стихотворение "Я не знаю, с каких пор..." - "Я по лесенке приставной...". "Уворованную связь" первого стихотворения Тынянов находит во втором, но тут же замечает, что она всегда находится у Мандельштама, что ключ не нужен, так как связь создается от стиха к стиху. Иначе говоря, ключ всегда здесь в виде его отсутствия, запроса, необходимости искать, идти по следу, вспоминать забытое... В виде боли или изы. Новые подтексты стихотворения указывают К.Тарановский и О.Ронен (см. [24]), "Воз сена", стоящий поперек вселенной, это и образ зауми, связанный с мифологическими античными коннотациями, с картиной Босха и "Степью" Пастернака, воспринятой Мандельштамом как заумное, "звукоречивое" произведение. Вместе с тем "сенной"; по словарю Даля, означает "двусмысленный", "иносказательный". И словосочетание "сенное письмо", возможно, как нельзя лучше передает поэтику Мандельштама. Ее иносказательность увлекает нас в бесконечные поиски утраченного ключа, который при этом всегда здесь, в контексте, разбегающемся кругами из столь многих точек, что новые центры возникают на пересечении границ, а старые оказываются за периферией. На этих пересечениях и рождается смысл - как вечная песенка и разговор ни о чем, уворованная - найденная - распростиравшаяся связь "через век, сеновал, сон".

Поэтический смысл, по Тынянову, создается игрой основного и вторичных признаков значения (или значения и смысла - по Выготскому). Колеблющиеся признаки значения, задаваемые лексической окраской слова, его ритмической и синтаксической выделенностью и т.п., могут смещать, замещать или, напротив, оживлять основной признак значения. Точно также внутренняя речь существует лишь на

избывании-порождении речи внешней, а поэтическое слово — в процессе своего создания-умирания, в перечеркивании черновика.

И я теперь учу дневник
Царапин грифельного лета,
Кремня и воздуха язык,
С прослойкой тьмы, с прослойкой света;
И я хочу вложить персты
В кремнистый путь из старой песни,
Как в язву, заключая в стык —
Кремень с водой, с подковой перстень.

("Грифельная ода")

Этот могучий и болезненный стык только и может удостоверить бытие мира, как язвы Христа — его воскресение. Лишь расшепленная референция может вернуть радость узнавания перстам поэта: Эдипа и Формы (см. [20; 25]). В идеальной поэтике для Мандельштама снимается противопоставление вещи и смысла (Пастернака и Мандельштама — по Тынянову, в другом повороте — Шкловского и самого Тынянова (см. [19])). Возвращение к бытию возможно только в результате словесной и смысловой трансформации самих органов речи и перцепции.

Главное положение мандельштамовской поэтики заключается в утверждении орудийного характера поэзии. Работа поэта — создание не речи, а орудий речи, в том числе и самого себя, своего рта и лица. При этом, выполнив свою функцию, орудия уничтожаются (см. [10, т. 2, с. 214–215, 246]). Поэт — слепой, ведомый голосом ("Мы только с голоса пойдем, / Что там царапалось, боролось..."), но поэзия голоса не имеет (см. "Разговор...", с. 254). Шепот рождается раньше губ, лицо ребенка — слепок с его голоса, губы сохраняют очертания последнего слова, — но при этом голос искажает лицо, нарушает его маску. Пользуясь удачным выражением Якобсона, поэзия — это речь, у которой повсюду лицо (см. [20, с. 228]). И оно не может стать маской. Бесконечные превращения — суть человеческого лица, в противоположность мертвой маске параноика, сформированной властью воли (см. [26]). Именно такой — предельно подвижный — тип перцепции (референции) и субъективности (прагматики) задается поэзией. "Страдание скрешивает органы чувств" ("Разговор..."), и мы получаем "губастый глаз", "фонетический свет", "слушанье ногами". Эти органы порождают перцептивные монстры, непредставимые образы "тринадцатитысячгранника поэмы", "танца химической формулы", "антиландшафта ада как условия его наглядности"

и т.д. Происходит мысленное экспериментирование средствами речи с образами. И — с самой речью.

Вспомним метаморфозу камня (немое бытие — речь) и Психею (слово — до-словесная душа). Сходное превращение происходит с идеей бессознательного З.Фрейда. Бессознательное как бытие, природа души оборачивается говорящим бытием, субъектом высказывания (см. [27]). Процедура бесконечной дедукции причин из следствий заменяется толкованием, заполнением разрывов дискурсивной логики и "дневного сознания". Там, где М.М.Бахтин находил сознание другого, подчеркивая сознание, — в разрывах и нестыковках внешней речи, — современные психоаналитики обнаруживают "иную логику", выделяя "инаковость" (см. [5]). Последняя такова, что делает "язык бессознательного" — почти немой, его логику — почти абсурдом. И все же эта онтологическая инаковость, как утерянный ключ поэзии Мандельштама, сохраняет возможность высловиться и условиться, заговорить. Душа как внутренняя речь (у Выготского) возникает на пересечении-преодолении внутреннего и внешнего, речи и мысли. Ее предметность схватывается не статичным значением, а развернутой динамикой внутренней речи. Она существует лишь на собственной границе; лишь умирая-возрождаясь. И эта "складка", восстановление границы внутреннего-внешнего и ее преодоление (лист Мебиуса), повторяется на каждом шагу в сторону смысла — в глубь души: от фазической стороны речи к семантике, от семантики к внутренней речи; от внутренней речи — к "чистой" мысли, от мысли — к желаниям и аффектам...

Бытие души раскрывается в речи не как ее начало или продолжение, а как ее иное, как нарушение ее порядка. И вместе с тем такое нарушение изоморфно самим структурам речи — в речи поэтической. В этих структурах оно впервые обнаруживаемо, впервые есть, хотя бы как утерянное, искаженное, отсутствующее.

Современное обличение философской и поэтической речи обусловлено не только пристрастием их обеих к формированию тождеств и подобий (Якобсон). Обнаружение различий и поиск выхода к иному — бытию, материальности, началу, — также оказываются их общим местом. Поэзия ищет за низведение языка к объекту уходом в себя, но только оттуда и может она указать нам выход из вакуума чистой дискурсии — к себе и к миру. На этом пути нам придется расстаться со многими иллюзиями относительно этих предметов, но не затем ли

мы его и предпринимаем? Слушая речь чествующего себя языка, мы должны приготовить наши органы восприятия к возможным изменениям и тогда, возможно, в ее разрывах и в/на ее тропах встретимся с собственным бытием. Между протяженной и мыслящей субстанциями философия обнаружила язык, тайной которого является поэтическое слово и его смысловая динамика. Бесконечно разбегающаяся, только она и может связать уворованной связью и мир, и человеческое Я.

- Список литературы: 1. Я к о б с о н Р. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. - М., 1990. 2. Т ы н я н о в Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. - М., 1977. 3. В и н о к у р Г.О. Филологические исследования. - М., 1990. 4. Л е в и н Ю., С е г а л Д., Т и м е н ч и к Р. и др. Русская семантическая поэтика как потенциальная культурная парадигма // *Russian Literature* - 1974. - № 7-8. 5. Л е к л е р С. Бессознательное: иная логика // Бессознательное: Природа, функции, методы исследования. Т. 3. - Тбилиси, 1978. 6. *Lacan J. Ecrits, 1^{er} Ed. du Seul, 1970*. 7. В ы г о т с к и й Л.С. Психология искусства. - М., 1986. 8. В ы г о т с к и й Л.С. Мышление и речь // Собр.соч. Т.2. - М., 1982. 9. С о б к и н В.С. К исследованию поэтики текстов Выготского // Научное творчество Л.С.Выготского и современная психология: Тезисы докладов всесоюзной конференции. - М., 1981. 10. М а н д е л ь ш т а м О.Э. Сочинения. Т.1 и 2. - М., 1990. 11. Т ы н я н о в Ю.Н. Проблема стихотворного языка. - М., 1924. 12. Ф р е й д З. Печаль и меланхолия // Психология эмоций. Тексты. - М., 1984. 13. К р и с т е в а Ю. Депрессия и меланхолия // Постмодернизм и культура. - М., 1991. 14. Ф р е й д и н Г. Сидя на санях: Осим Мандельштам и харизматическая традиция русского модернизма // Вопр. литературы. - 1991. - № 1. 15. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). - М., 1989. 16. Ш к л о в с к и й В.Б. Гамбургский счет: Статьи - воспоминания - эссе (1914-1933). - М., 1990. 17. Ш к л о в с к и й В.Б. Сентиментальное путешествие. - М., 1990. 18. Ш к л о в с к и й В.Б. О теории прозы. - М., 1983. 19. Т о д д е с Е.А. Мандельштам и опоязовская филология // Тыняновский сборник: Вторые тыняновские чтения. - Рига, 1986. 20. Я к о б с о н Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: "за" и "против". - М., 1975. 21. Д е л е з Ж. Нить Ариадны // Вопр. философии. -

1993. - № 4. 22. Б и б л е р В.С. Внутренняя речь в понимании Выготского и логика диалога. Еще раз о предмете психологии // Методологические проблемы психологии личности. - М., 1981.
 23. Г и н з б у р г Л. Мандельштам - Пастернак и читатель 20-х годов // Гинзбург Л. Претворение опыта. - М., 1991. 24. Р о н е н О. Заумь за пределами авангарда // Лит.обозрение. - 1991. - № 12. 25. Р и к е р П. Живая метафора // Теория метафоры. - М., 1990. 26. К а н н е т и Э. Превращения // Проблема человека в западной философии. - М., 1988. 27. Ф р е й д З. Пересмотр теории сновидений // Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. - М., 1991.

С.А. Мегентесов

РЕФЛЕКСИЯ О РЕФЛЕКСИИ: К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ АБСТРАКТНЫХ ФОРМ ЯЗЫКОВОГО ОТРАЖЕНИЯ МИРА

Что бы оно ни было: дело ли,
 действие ли, или слово - все то
 пустая пустошь, если оно не получи-
 ло события своего в самом человеке.

(Г.Сковорода)

Диалектика восприятия мира человеком предполагает постоянное взаимодействие внутренней и внешней точек зрения на воспринимаемую ситуацию. В первом случае сознание человека помещает себя как бы внутрь ситуации и фиксирует данные текущего опыта во всем многообразии их конкретного проявления. Но восприятие получает свою завершенность лишь тогда, когда субъект восприятия мысленно выходит за ее пределы и "опредмечивает" ее за счет взгляда "снаружи". В этом случае за конкретным разнообразием деталей он видит доминирующий смысл ситуации, определяемый иным, более высоким планом бытия или собственной личности реципиента - его восприятие направлено теперь на фиксацию единства, скрытого за разнообразием; происходит моносемизация воспринимаемого.

Поясним это на обыденном примере. Предположим, вы едете на работу в автобусе, являясь при этом свидетелем и участником целого ряда эпизодов: покупаете билет, компостируете его, прислушиваетесь к разговорам вокруг вас. Все это соответствует "внут-

ренной" позиции, включенности внутрь ситуации: Но время от времени ваше внимание переключается на внешнюю позицию, и тогда вы осознаете доминирующий "смысл" текущей ситуации — 'Я еду на работу в автобусе'. Именно в таком укрупненном и целостном виде текущая ситуация соотносится с более константными факторами вашей жизни — с работой, местом жительства, образом жизни, привычками и т.д. Внешняя точка зрения может еще более укрупняться или ассоциативно переключаться на какие-то параллельные планы, например, какой-либо эпизод может натолкнуть на размышления о политике или об общих проблемах бытия.

Очевидно, что речь здесь идет о рефлексии; в том смысле этого понятия, который был развит в феноменологии Э.Гуссерля. Последний видел в рефлексии интенциональный акт возвращения субъекта восприятия к самому себе, объективацию собственного восприятия ("Мы должны отличать непосредственно осуществляемое восприятие... от рефлексий, посредством которых, как актов восприятия новой ступени, нам лишь и открываются эти первичные акты. Непосредственно воспринимая, мы видим, к примеру, дом, но не само его восприятие. Лишь в рефлексии ориентируем мы себя на само восприятие и его ... направленность на дом [9, с.35]¹).

Отражение мира в текстах моделирует структуру восприятия и упорядочивания информации в сознании человека, в силу чего оно подчиняется рассмотренному принципу. Предположим, вы читаете эпизод из какого-нибудь романа. При этом вы, с одной стороны, находитесь как бы внутри описываемой ситуации, в положении субъекта, фиксирующего текущий опыт. Разнообразие деталей ситуации затмевает осознание ее доминирующего смысла. Но когда ваша внутренняя точка зрения меняется на внешнюю, вы воспринимаете текущий эпизод уже в его единстве, в соотношении с другими эпизодами романа, с его сюжетом, идейным содержанием и т.д. Для этого вы "закрываете" текущий эпизод в своем восприятии, выделяя за конкретным разнообразием деталей его смысл, вступающий во взаимодействие с другими смыслами романа соответствующего уровня иерархии. (Э.Гуссерль, анализируя восприятие картины, называет рассматривае-

¹ Взаимосвязанность рефлексивного отражения с моментом "возвращения к себе" самого субъекта восприятия подчеркивается М.Хайдеггером: "Поскольку в каждом представлении представлено актом представления преподносится представляющему человеку, постольку этот последний в каждом представлении "устанавливает" вместе и самого себя" [8, с.276].

мую закономерность "прозрачностью знака". Согласно ему, мы воспринимаем содержание картины — смысл знака — только переставая воспринимать саму материю картины как знак (см. об этом [7, с. 209]). Г. И. Богин различает в сходном смысле процессуальное (внутреннее) и субстанциональное (внешнее) понимание. Именно последнее есть результат рефлексии, смыслообразования, целостного схватывания объекта. "Освоение целостности — это и есть "творение мира", главная функция понимания, тогда как рефлексия по преимуществу выделяет каждый раз тот или иной фрагмент целостности, соединяет его с другим фрагментом, приводит к усмотрению некоторой общности в этих фрагментах" [2, с. 6]).

Каждый уровень рефлексии при восприятии текста — это переинтерпретация его содержания с точки зрения иного плана, иной концептуальной системы, особой системы ценностей. Один и тот же текст может быть выражен в развернутом виде, в форме краткого пересказа, изложения сюжета, идейного замысла произведения и т. д. — и все эти различные формы подачи исходного содержания находятся в корреляции с разными уровнями рефлексии. Далее мы покажем основные принципы дискретизации семантического универсума языка на основе главных систем интерпретации бытия и соответствующих им уровней рефлексии.

Внешний мир предстает перед человеком прежде всего в виде совокупности предметов, их конфигураций, предметно ориентированных процессов и состояний. Но в этом хаосе возможных состояний физической реальности человек ориентирован на выделение лишь тех из них, которые не замыкаются в чисто внешнем, материальном аспекте, но имеют функциональную значимость относительно других, "гуманизированных" планов бытия ("человек постоянно стремится "семиологизировать" (осмыслить, понять) жизнь и действительность, превратить их в поддающийся прочтению "текст" [1, с. 178]). Например, элементарный факт физического мира "поднять руку" может интерпретироваться в плане социального бытия как "попросить слова для выступления", в то время как "поднять ногу" не имеет подобной интерпретации. Таким образом, некоторое положение дел, реализующееся в материальном мире, но значимое с точки зрения иного плана, может быть выражено в языке двояким образом: либо в терминах плана своего непосредственного проявления, либо в терминах плана своей функциональной интерпретации. В целом можно выделить по меньшей мере следующие планы бытия:

- 1) физического существования мира и человека в его физической ипостаси;
- 2) физиологической жизнедеятельности живого существа;
- 3) психической и эмоциональной сферы человека;
- 4) социального бытия человека;
- 5) духовных ценностей и концептуальной картины мира.

Одно и то же положение дел может быть представлено, как говорилось, в терминах различных планов бытия. Например, выражение ударить рукой по щеке в известном смысле эквивалентно выражению нанести оскорбление, однако первое из них отражает действительность в терминах физического плана, а второе — ее интерпретацию в терминах социального бытия.

Наиболее типичной для человека является тенденция осмысления явлений наглядно-физического мира в человеческом плане, то есть в аспекте их значимости для индивидуального или социального бытия личности. С этой точки зрения можно утверждать, что в поисках смысла человек склонен в потоке текущего опыта прежде всего фиксировать то, что принято называть "событиями" (согласно Н.Д. Арутюновой, события — это личностно и социально ориентированные и существенные для жизни человека кванты действительности (см. [1, с.169]). В череде явлений действительности особую значимость для человека имеют, например, такие эпизоды, как рождение, смерть, перемены в социальном статусе и т.д., для жизни общества — война, революция, смена правительства и т.д. Именно на них прежде всего ориентируется процесс переосмысления наблюдаемой действительности в ее схемобразное смысловое отображение. Соответствующий уровень языковой семантики естественно назвать "событийным". Переход от наглядно-предметного к событийному уровню отображения действительности означает своеобразное укрупнение масштаба ее воспроизведения, основанное на рефлексивной операции переосмысления непосредственно наблюдаемого в иной (социальной) концептуальной системе. К этому уровню причастен и эмоционально-психический план, нацеленный на выделение существенных моментов психической жизни человека, его чувств и переживаний. Если исходное содержание какого-нибудь романа приблизительно соответствует уровню наблюдения, наглядно-предметной действительности, то воспроизведение его сюжета в целом определяется событийным уровнем семантики. Если в исходном тексте доминируют предметные номинации, то сюжет обычно строится из типичных "событийных" слов типа "успех", "поражение",

"любовь", "разлука", и т.д., которые, как правило, вообще отсутствуют в исходном тексте — там соответствующие события обычно прямо не называются, но раскрываются "изнутри", в аспекте их проявления, через экспликацию деталей.

Другим четко выделяющимся уровнем смысловой интерпретации действительности является уровень, называемый нами концептуальным. Здесь мы имеем дело с таким содержанием, которое полностью отвлечено от пространственно-временной перспективы, от оси "происходящего в мире" и выступает как факт сознания, концептуальной системы человека. К таким положениям дел относятся научные суждения, афоризмы или философские сентенции (Красота спасет мир), классификационно-оценочные суждения (Заниматься физкультурой полезно). Подобно событийному, концептуальный уровень может рассматриваться как абстракция от наглядно-предметного, как более высокая ступень интерпретации последнего. Если вновь воспользоваться примером художественного произведения, то концептуальный уровень будет соответствовать его идее, его эстетической или философской концепции. Особенно явно такая "слоистость" содержания обнаруживается в текстах аллегорического характера, в мифах, баснях, притчах. Но в той или иной мере она присуща художественному тексту как таковому. Концептуальный уровень и соответствующий ему тип рефлексии отвечают интерпретации мира с точки зрения духовно-концептуального плана бытия.

Если обобщить рассмотренные выше тенденции, можно выделить (как крайние полюса) две противопоставленные друг другу стратегии отображения мира в языке — феноменологическую (т.е. направленную на фиксацию явления, феномена) и ноуменологическую (т.е. направленную на сущность, смысл)^I. В первом случае говорящий ори-

^I Эти термины уже использовались представителями логической семантики в их попытках создать "иерархию языков" научного описания. Причиной неудачи таких попыток явилась, по словам Ю.С. Степанова, "недостаточная лингвистичность" проекта (см. [7, с.169]). Поскольку мы вкладываем в них в общем аналогичный (но именно лингвистический) смысл, мы вправе воспользоваться этими обозначениями, невзирая на их "занятость". Что касается сути рассматриваемого противопоставления, то его уже можно найти у средневековых схоластов в противопоставлении конкретного и абстрактного способов обозначения. Ср. у Дунса Скота: "Любую вещь можно постигать на собственном ее основании и даже, как таковую, выражать словом; такому пониманию сущности соответствует абстрактный способ ее словесного обозначения. Другой способ постижения сущности — брать ее, поскольку она формирует содержащий ее субстрат, и этому пониманию соответствует конкретный способ ее словесного обозначения" [3, с.155].

антируется на изображение действительности в ее наглядно-чувственной ипостаси, как бы руководствуясь установкой показать, как, в какой форме предстает объект описания, как он выглядит. Во втором случае говорящий ориентирован на воспроизведение сути события, отвлекаясь от формы его проявления, — он руководствуется установкой выразить то, что оно значит, каков его непосредственный смысл. Например, вместо того, чтобы сказать Ее лицо залилось краской, ноуменологическое описание изберет выражение Она смутилась, устыдилась. Ноуменологическая стратегия опирается на соответствующие уровни смысловой интерпретации физической реальности и связана с рефлексивным отображением.

Историко-гносеологической подоплекой формирования ноуменологической стратегии, схематизированных, абстрактных форм отражения реальности и соответствующих им языковых форм могла, в частности, стать необходимость передачи опыта последующим поколениям в условиях резкого расширения информационного пространства. М. К. Петров связывает потребность в сжатии информации с переходом общества от традиционного семейного наследования опыта к социальной форме контакта поколений: "Раз нет семейного контакта поколений в функции транслятора всеобщего искусства "жить сообща", а удерживаться в рамках вместиимости индивида все же приходится под угрозой срыва социальной преемственности, на месте семейного контакта поколений обязаны появиться фигуры историка и теоретика, обязана появиться деятельность по сжиманию номического текста до пределов вместиимости индивида" * (подчеркнуто автором. — С.М.) [6, с.177]. Этот процесс можно в какой-то мере сравнить с тем, как во время показа по телевизору многосерийных фильмов последующие серии иногда предваряются сокращенным изложением предыдущих, причем по мере увеличения числа последних изложение их содержания становится все более кратким и схематизированным. В этом смысле возникновение форм языкового отражения реальности высокого уровня рефлексии можно уподобить изобретению географической карты, увеличивающей масштаб приближения к действительности при расширении охвата географического пространства.

С точки зрения языкового филогенеза, абстрактные формы отражения формируются главным образом за счет метафорического переосмысления единиц предметной семантики, переноса последних в качественно иную область. Вопреки распространенному мнению о нерегулярности процесса метафоризации наблюдения показывают, что по-

следний протекает на достаточно организованном уровне, посредством системы оппозиционных пар каналов переосмысления значений слов, в значительной мере покрывавшей потребности формирования абстрактных смыслов (подробнее об этом см. [5, с.34]). Здесь лишь отметим, что эти оппозиционные пары обнаруживают далеко идущие корреляции с мифопоэтическим пространством древних людей, своеобразной архаической картиной мира, в соответствии с которой наши предки расчленяли универсум своей жизнедеятельности, выделяя в нем систему опорных пунктов: свое и чужое, внутреннее и внешнее, близкое и далекое, "культурное" и "природное", видимое и невидимое и т.д. (см. [4]). Из этого можно сделать предположение, что уже в архаическом сознании человека была заложена некая система ориентации в мире, которая впоследствии проецировалась на абстрактные, невидимые миры, определяя их категоризацию.

Основные языковые характеристики абстрагированных уровней семантики – наличие в них пропозициональных (непредметных) номинаций и полуформализованных элементов, выражающих разного рода характеристики соответствующих абстрактных объектов и отношения между ними. Эти элементы образованы, как правило, на основе метафорического переосмысления единиц конкретно-предметной семантики и отвечают некоему набору стандартных позиций, формирующих фрейм соответствующего денотата. Например, фрейм некоторого события включает в себя такие позиции, как начало, возникновение события (ср. наступать, проистекать, зародыш, корень), отношение к другим событиям (ср. вызывать, касаться, сопутствовать), характер протекания (ср. бурный, вялый, яркий, мимолетный), завершение (иссякнуть, угаснуть, пролететь, расстроиться) и др. Наблюдается корреляция между общей совокупностью подобных стандартных позиций и системой каналов переосмысления значений из конкретной в абстрактную сферу.

Список литературы: 1. А р у т ю н о в а Н.Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. – М., 1988. 2. В о г и н Г.И. Субстанциональная сторона понимания текста. – Тверь, 1993. 3. Д ж о х а д з е Д.В., С т я ж к и н Н.И. Введение в историю западно-европейской средневековой философии. – Тбилиси, 1981. 4. И в а н о в Вяч.Вс., Т о п о р о в В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. – М., 1965. 5. М е г е н т е с о в С.А. Семантический перенос в когнитивно-функцио-

нальной парадигме. – Краснодар, 1993. 6. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М., 1991. 7. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М., 1985. 8. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1983. 9. *Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einführung in die Phänomenologie. – Hamburg, 1977.*

М.Д. Култаева

ПРОБЛЕМА ДИСЦИПЛИНАРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ВОСПИТАНИЯ

Процедура дисциплинарной идентификации тематических сфер философии, как правило, не вызывает особых затруднений и потому велик соблазн причислить ее к разряду очевидностей, всецело определяемых предметом теоретической рефлексии. Для концептуальных построений классической философии такой подход вполне приемлем. Однако в контексте постмодернистской ориентации подобные очевидности оказываются весьма сомнительными: тематические перегородки становятся подвижными, а существующие внутри них смысловые поля демонстрируют тенденцию то к свертыванию, то к предельному разрастанию по типу "все текст", "все политика", "все воспитание" и т.п. Тематическое единство здесь оказывается целостностью, которая всякий раз созидается заново в процессе взаимодействия концепций в рамках общего для них смыслового поля. Рассмотрим подробнее механизм такого рода взаимодействий на примере современной западной философии воспитания, дисциплинарная идентификация которой является открытой проблемой, что не препятствует эффективной разработке философско-педагогической проблематики на Западе.

Прежде всего отметим, что стремление к универсализации тематических разделов философии прямо или косвенно связано с поисками доминирующей философской дисциплины. Показательна в этом плане позиция В.Дильтея, который, предвосхищая постмодернистские установки, утверждал, что "расцветом и целью всякой истинной философии является педагогика в ее широком понимании – как учение о формировании человека" [7, с.7]. Аналогичное заявление, правда несколько позднее, делает и один из основоположников американского прагматизма – Дж.Дьюи [6, с.383]. Из этих высказываний сле-

дует, что все прочие философские дисциплины должны либо уступить место частным наукам, либо органически войти в философию воспитания. Таким образом, создается предпосылка для использования тематизации в роли оценочного критерия философствования. В результате тематические разделы философии группируются в иерархическую структуру, причем высшую ступень может занимать в принципе любое смысловое поле. Так, в приведенную выше формулировку Дильтея можно внести существенные изменения, не затронув ее общей интенциональности. В частности, репрезентацию "истинной философии" на равных основаниях с педагогикой можно поручить истории, политике, культуре, в пространстве которых осуществляется самореализация человека.

Нетрудно заметить, что дисциплинарная идентификация, осуществляемая через оценивание, всегда сопряжена с двумя вопросами: во-первых, о том ли мы философствуем, во-вторых, — так ли. При этом предполагается существование некоей нормы, авторитета, наконец, мнения, на основании которых производится отбор "правильного", "истинного", "универсального". Показательны в этом плане рассуждения К.Альберта. Развивая идеи Дильтея о педагогических перспективах "истинной философии", главной своей задачей он считает разработку нормативных установок "истинности". Для этого "необходимо создать учение о воспитании, которое основывалось бы на философии, причем на философии в традиционном и собственном смысле слова. Математическую логику, логический анализ языка, теорию науки, критику идеологии в их позитивистских и неомарксистских вариантах нельзя считать философией" [2, с.7]. По сути дела Альберт скептически относится к возможностям всего современного философского дискурса. Он указывает на авторитеты, стоящие, по его мнению, на страже чистоты философского мышления. "Философию, — подчеркивает Альберт, — нужно понимать и творить так, как во времена Гераклита и Парменида" [2, с.7].

Ссылка на античные эталоны "подлинной философии" не случайна. За ней скрывается легитимация опытов онтологической деструкции, лежащей в основе многих концептуальных разработок современной западной философии воспитания. Вместе с тем нельзя не заметить, что сторонники отнесения философии воспитания к доминирующей философской дисциплине под ее содержанием подразумевают воспитательный потенциал философии, рассматриваемой в качестве теоретического мировоззрения. В итоге смысловое поле философии вос-

питания выступает как универсальное, теряя при этом свое своеобразие.

В последние десятилетия, начиная с 80-х годов, в западной философии установка на конструирование "подлинной теоретической модели" и "доминирующей дисциплины" сменяется на исследование диалогических отношений между различными тематическими подразделениями философской рефлексии, а также внутри них. В свете данной установки переосмысливается содержание категории "воспитание". Суммируя итоги такого переосмысления, Х. Хайд пишет: "Воспитание является не единичным, существующим самим по себе и завершенным реальным феноменом. Это постоянно активная, избирательная, интерпретирующая и инновационная тематизация науки о воспитании" [8, с. 163]. Философия воспитания, таким образом, занимает место в ряду так называемых "философий становления". Для философии такого рода, как замечает В. А. Подорога, характерна экстерриториальность (см. [1, с. 10]). Это обстоятельство затрудняет дисциплинарную идентификацию философии воспитания, поскольку в данном случае ее проблематика выходит за пределы круга вопросов формирования человека. Данное тематическое подразделение все чаще начинает рассматриваться как область интегрированных социально-исторических, социально-политических и социально-психологических смыслов, взаимодействующих в наличном культурном пространстве.

Подобный подход открывает новые возможности для философского теоретизирования, поскольку на передний план выдвигается "философско-педагогический аспект концепций мира и человека, игнорирование которого отрицательно сказывается на познании и мировосприятии" [3, с. 160]. В свою очередь, философия воспитания, эволюционирующая как "философия становления", размывает дисциплинарные очертания педагогической науки. Существенным моментом А. Леон здесь считает "включение в историю воспитания отношений между обществом и воспитанием, исследование его включенности в экономические, социальные и политические структуры, что позволяет получить представление о многомерности истории воспитания" [10, с. 37].

Диффузная теоретическая педагогика, будучи постмодернистской конструкцией, разворачивается прежде всего в сфере желаемого, отмежевываясь от должного и действительного. Такая педагогика неизбежно эволюционирует в социальную философию, ведь вопросы социальных преобразований, преодоления отчуждения, эман-

сипации начинают доминировать в ее концептуальных построениях, постепенно вытесняя узкопедагогическую проблематику. Теоретические обоснования данной тенденции, как правило, воспроизводят следующую логику: "Мотив и тема педагогики - это воспитание, которое нацелено на человека в состоянии незрелости. Воспитание призвано изменить такое состояние, но не как попало, а ориентируясь на безусловную целесообразность, на зрелость человека. Историю европейской педагогики следует понимать как борьбу за данную цель. Здесь реконструируется воспитание в процесс эмансипации, т.е. освобождения человека и возвышения его до самого себя. Поэтому педагогика в целом содержит в себе смысл, не постижимый сциентистски" [4, с.8-9].

Включение антисциентистской ориентации в философию воспитания, а вслед за ней и в теоретическую педагогику фактически лишает их дисциплинарного статуса. Правда, взамен конституируется ситуация, когда философская мысль изначально оказывается вездесущей и всеведущей. Но парадокс состоит в том, что такой философии почти всегда отказывают от места из-за отсутствия своеобразного рекомендательного письма. Таковым является критериальный схематизм. Он, согласно наблюдениям В.А.Подороги, "постоянно используется при интерпретации и экспертизе философских произведений" [1, с.11].

Живучесть критериального схематизма, как нам представляется, объясняется не только консерватизмом мышления, его стереотипизацией в рамках "школьной философии". Ведь критериальный схематизм - существенный момент в процессе понимания и научного общения, в том числе и философского. Из этого не следует, что критериальный схематизм является раз и навсегда данным. Напротив, он меняется со сменой типов философствования. Проанализируем подробнее попытки разработать новую схему критериев для философии становления, каковой выступает современная западная философия воспитания.

На роль критериальной схемы может претендовать совокупность целевых установок и задач, выдвигаемых перед философией воспитания. К ним западные теоретики относят построение "философских матриц" для описания "воспитательной действительности" [12, с.21], а также разработку метатеоретической, конститутивной и критической парадигм воспитания (см. [12, с.81, 87]).

Учитывая многозначность понятия "парадигма" в западной философии, уточним, о каких парадигмах идет речь в данном случае. Так, под "метатеоретической, или метафизической", парадигмой подразумеваются философские парадигмы либо философские матрицы, имеющие приоритетное значение для науки о воспитании" [12, с.81]. Формально признание лидерства некоей "метатеоретической парадигмы" противоречит сущностному определению философии становления, которая постоянно занята переоценкой всех прежних ценностей. Однако фактически в качестве "метатеоретической парадигмы" здесь выдвигается ракурс рассмотрения педагогической реальности, "выбранная точка зрения, с позиций которой осмысливается тот или иной педагогический пример" [12, с.14]. Предполагается, что "метатеоретическими философскими парадигмами" в смысловом поле философии воспитания, понимаемой как философия становления, не ведется борьба за доминирование.

Но факт признания сосуществования различных ракурсов и подходов к философскому осмыслению воспитания порождает вопрос о взаимоотношениях между различными ракурсами философской рефлексии, или "метатеоретическими парадигмами". Он решается следующим образом. В игру вступает критический разум (философ, педагог, политик), которому дается право комбинировать метатеоретические парадигмы в единое целое, а именно: "в искусственно созданную, или конститутивную парадигму" [12, с.25]. Необходимость верификации последней, в свою очередь, порождает "критические парадигмы". Таким образом, субъективные "договорные" комбинации "метатеоретических парадигм" непрерывно подвергаются проверке, глубинный смысл которой оказывается противоположным исходной методологической установке. Он состоит, как отмечает Г.Поллак, "в подразумеваемой ориентации на некую высшую парадигму, якобы осуществляющую дисциплинарную идентификацию науки о воспитании" [12, с.89].

Чем же обусловлена раздвоенность, или, по Поллаку, апоретичность философской науки о воспитании, претендующей на преодоление ограниченности "прежней философии и педагогики"? Г.Поллак в качестве основной причины считает широкое распространение в современной философской мысли методологических установок критического рационализма, "идей Куна, Лакатоса, Фейерабенда, веру в безошибочность законов Поппера" [12, с.153]. Концепции же потенциальных противников методологии критического рационализма не выдерживают

процедуры верификации и отбрасываются путем приклеивания им ярлыков "ненаучности", "недемократичности" и пр. Как остроумно замечает Поллак, взаимоотношения между "метатеоретическими парадигмами" регулируются "монистическим волком в плюралистической овечьей шкуре" [12, с.251]. Построение конститутивной парадигмы, таким образом, вовсе не связано с творчески-познавательной деятельностью философствующего субъекта, а является своеобразной интеллектуальной игрой, исход которой заранее предreshен. "Ведь, следуя уравнению "наука = рациональность = демократия", с самого начала из конкурентной борьбы в области построения метатеорий исключаются критическая теория, гуманитарная педагогика, психоанализ... Уже не нужно спора теорий, поскольку его исход был предreshен еще до выхода конкурентов на исследовательскую арену" [12, с.215]. Итак, плюралистический критериальный схематизм обнаруживает общие черты с обоснованиями "истинных философий", "доминирующих философских дисциплин".

Проанализированная ситуация свидетельствует о том, что философия воспитания, как всякий тематический подраздел философской мысли, стремится к устойчивости, стабильности. Однако это стремление вступает в противоречие с динамичным, подвижным предметом теоретизирования, который нуждается в осмыслении "в качестве феномена, процесса, программы и социального действия" [15, с.52]. Возможность снятия подобной противоречивости возникает лишь при попытках искусственного ограничения принципиально открытого смыслового поля философии воспитания. Разновидностью такого ограничения можно считать дробление обширной проблематики философии воспитания на внутренние подразделения, "вляющиеся относительно закрытыми образованиями. В качестве таковых обычно называют "философию морального воспитания", "философию эмоционального воспитания", "философию обучения", "философию учения" и даже "философию учебного плана" (см. [3, с.16; 11, с.27]).

Обликает все названные подразделения их практическая направленность, явное доминирование "воспитательной реальности" над воспитательными возможностями и желаниями. В этих подразделениях философия воспитания превращается из философии становления в практическую философскую дисциплину с четко обозначенными дисциплинарными контурами. В частности, Дж.Пасмор дает следующее определение одному из подобных подразделов: "Философия обучения - это такая часть философии воспитания, которая не изучает формальные

структуры теории воспитания, не занимается проблемами социальной, политической и моральной философии, хотя они касаются характера школы как социального института и ее места в обществе; единственно, чем занимается философия воспитания, — это обучение и учение, иными словами — проблемами, которые возникают при любой попытке создания систематического учения о воспитании в любой социальной системе" [II, с.16].

Но даже такая искусственная закрытость не исключает междисциплинарных отношений и связей. Так, в рамках названной дисциплины Пасмор стремится путем философского анализа открыть универсальные законы познания, воображения, критического мышления (см. там же). Более того, попытки расширения смысловых полей подразделов философии воспитания в конечном итоге превращают их в открытые философии становления, сохраняя при этом претензии на особый статус. Показательно, что здесь опять-таки аргументация подменяется ссылками на авторитеты. "Философия обучения, — пишет Пасмор, — разрабатывалась большинством философов, начиная Гераклитом и кончая Витгенштейном, правда не под этим названием" [II, с.16].

Апелляции к авторитетам, максимальное растягивание границ тематических подразделов философии воспитания являются типичными для ситуации герменевтического круга, в котором осуществляются поиски ее дисциплинарной самоидентификации. В ходе этих поисков, как свидетельствует проведенный анализ, высвечивается одна из основных особенностей философии воспитания, воспроизводимая в каждом из ее подразделов, а именно: тенденция к самопревосхождению, ориентация на междисциплинарный диалог.

Список литературы: I. Подорога В.А. Философское про-
изведение как событие // Вопр. философии. — 1993. — № 3. — С.9-12.

2. Albert K. Philosophische Pädagogik. Eine historische und kritische Einführung. Sankt Augustin: Verlag H. Richard, 1984. — 160.
3. Birkenbeil E.J. Erziehungsphilosophie des Dialogischen. F.a.M. 1984. — 324 S.
4. Blankertz H. Otto Friedrich Bollnow zum 80. Geburtstag // Zeitschrift für Pädagogik. 1983, N 29. S. 8-37.

5. Brezinka W. Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft. München: A.Pustet. 1975. - 256 S.
6. Dewey J. Democracy and Education. N.Y.: Uni. Press, 1922.-324 p.
7. Dilthey W. Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems // Dilthey W. Gesammelte Schriften. IX Bd. Stuttgart: Teubner, 1968. S. 3 -118.
8. Heid H. Über Schwierigkeiten, pädagogische Praxis empirisch zu erfassen und sich darüber auch noch zu verständigen // Erziehungswissenschaftliche Forschung: Positionen, Perspektiven, Probleme. - München: List, 1982. S. 150-165.
9. Hoffmann D. Erziehungswissenschaft. Stuttgart: Klett, 1980, 80 S.
10. Léon A. The History of Education Today. Paris: UNESCO, 1985. -256 S.
11. Passmore J. The Philosophy of Teaching. Cambridge. 1980, 364 p.
12. Pollak G. Fortschritt und Kritik: Von Popper zu Peyerabend - der Kritische Rationalismus in der erziehungswissenschaftlichen Rezeption. Paderborn: Fink, 1987. - 412 S.

В.В.Гусаченко

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ПОЛИСТРУКТУРАЛЬНЫХ СИСТЕМ И МИР ФИЛОСОФИИ В СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ Н.ДУМАНА

То, как общество функционирует (впрочем, это относится и к отдельному человеку), во многом зависит от того, каким оно себя видит (воспринимает). Отсюда важность проблемы самоописаний современного общества, которой, в числе других, занимается германский философ Н.Думан. Теория социальной дифференциации различает три формы: 1) сегментарное общество примитивных, архаических народов; 2) стратифицированное общество высоких культур и 3) современное функционально дифференцированное общество. Каждой из

этих форм соответствует свой способ самоописания. Способы двух первых форм, однако, радикально отличаются от способа последней. Для них возможна бесконкурентная репрезентация общества в обществе, связанная с существованием единого центра или социального слоя, который является высшим.

Дело меняется с переходом к функционально дифференцированному обществу, в котором нет ни центра, ни верхушки, где общество еще раз могло бы выступить и быть репрезентировано как таковое. Общество толкуется под углом зрения хозяйства, искусства, любви, политики, воспитания и т.д., каждая из этих функций считает свое описание "общества в целом" самым естественным, и в результате постоянно возникает ситуация Вавилонской башни¹. Следствием такого положения являются возникающие в самоописаниях тавтологии и парадоксы. В плане логической формы первые утверждают: общество есть то, что оно есть; вторые: общество есть то, что оно не есть. Примером первых, взятым из жизни нашего общества, могли бы служить призывы к восстановлению командно-административной системы, ввиду того, что реформы "провалились", "Россия (Украина и т.д.) есть Россия" - общество есть то, что оно есть. Пример вторых - новые издания лозунга "Догнать и перегнать Америку!": равенство на ее формы, структуры, результаты без учета специфики наших народов. По мнению Н. Лумана, в зависимости от того, берут ли (не сознавая этого и не говоря об этом) за отправной пункт тавтологию или парадокс, в первом случае образуются консервативные самоописания, во втором - прогрессивные, если не революционные. В обоих случаях описание общества становятся идеологиями. Если предположить, что общество - это то, что оно есть, то, очевидно, речь может идти лишь о том, чтобы сохранить его, решать его проблемы и дальше и, может быть, лучше, и содействовать ему в преодолении вновь появляющихся трудностей. Если же общество, напротив, есть то, что оно не есть, рассуждения перемещаются из плоскости сущего в плоскость должного, в план некоей возможности, реализации которой препятствуют определенные силы и т.д.

Н. Луман озабочен поисками общей социальной основы, которая позволила бы произвести депарадоксацию и детавтологизацию и, та-

¹ Репрезентация в правительстве тоже носит не целостный, а фрагментарный характер, так как ограничивается специфической проекцией политической системы.

ким образом, найти "золотую середину" между застоём тавтологии и социальным хулиганством парадокса. Механизм депарадоксации, зарождение общей основы (только зарождение! — о большем говорить преждевременно) Луман обрисовывает на примере деятельности радикальных социальных движений. С одной стороны, они дошли до предела альтернативности, подвергая сомнению (с точки зрения Лумана) сам принцип функциональной дифференциации. С другой стороны, сама "антипубличность" социальных движений живет активным обменом с "буржуазной" публикой, а перепроверка ценностей, если и происходит, то в обществе, а не вопреки ему и помимо него. Таким образом, депарадоксация альтернатив состоит в нахождении общей основы, а их тайна — в том, что никакой альтернативы они вообще предлагать не должны (см. [2, с.214]). Так сказать, "два шага вперед — шаг назад"; перефразируя вождя, — итог: на один шаг все-таки продвижение. Более свежий и конкретный пример: приватизация на Западе, безусловно, была парадоксом для "социалистического капитализма", но она не превышала 10-20 %, а о ликвидации госсобственности не было и речи. Иное дело у нас. Мы снова рискуем "обогнать" Америку, на этот раз не в области производительных сил, а в сфере производственных отношений (мы — американцы! — не парадокс ли?). Если основа депарадоксации ("капитализм с советской спецификой") не будет найдена, дело снова закончится срывом в историческую тавтологию командно-административной системы, из которой, скажем, Украина и не выходила — даже путем парадокса.

Н.Луман списывает характер депарадоксации и более конкретно. Не удивительно, что в правовом государстве она носит правовой характер. Луман указывает, что к "великому несчастью Хабермаса" в случае конфликта стороны не обременяют себя консенсусной аргументацией, а стремятся подтолкнуть дело к отказу и сесть на легкий корабль конфликта. "Коммуникация конфликта" (1) носит правовой характер. "Закон фиксирует опыт и правила поведения при ...аномальных условиях и, в качестве некоторого рода эпигенезиса, развивает нормы ежедневного поведения, которые помогают предвидеть конфликт и заблаговременно адаптироваться к его возможным последствиям" [1, с.14-15]. Правовая система сочетает, таким образом, в себе нормативную закрытость и когнитивную открытость. Закон в одно и то же время увеличивает возможность конфликта и усложняет иммунную систему. Луман считает, что если бы закон, напротив, старался исключать конфликты, это спасало бы коммуникацию еще более дорогой ценой.

В иерархическом обществе, где существовала бесконкурентная репрезентация (общества как целого), где был возможен абсолютный наблюдатель, отдельные философские системы (наблюдения) конкурировали между собой, но конкурировали за то, чтобы быть единственно правильными или как-то подключиться к официальной доктрине. Философ старался указать, что нужно делать. В функционально дифференцированном обществе каждая сфера сама знает, что ей делать, а охватить информацию обо всех сферах невозможно. Философ, таким образом, не занят ничем, он нуль, чистое ничто, отсутствие определений. У конкретных сфер, однако, тоже есть недостатки. Согласно кибернетике второго порядка, специалист не видит, что он не видит, то, что не видит (глаз, видящий предмет, не видит самого себя). Другой специалист может, конечно, оторвавшись от своей работы, подсказать ему, как обстоят дела, и, в свою очередь, получить от него подобную консультацию. Но это же надо оторваться... Поэтому философ, зная характер деятельности всех сфер, но не занимаясь никакой деятельностью сам, может подсказать им, чего они не видят. А уж как действовать, зная об этом, пусть снова решают специалисты. Картина сотрудничества напоминала бы, в таком случае, въезд машины в ворота задним ходом, когда шофер не может видеть, чего он не может видеть. Человек, подсказывающий ему, как двигаться, но сам не умеющий ни править машиной, ни давать задания по погрузке и разгрузке, был бы аналогом философа. Координатор, корректор, диспетчер, советник, консультант...

У Ленина была привычка ходить боком, глядя куда-то в сторону. Сталин, говорят, как-то пророчески-зло обронил: "Не туда идет, куда смотрит". В этот момент он был философом.

Представляется вполне естественным, что способ бытия, функционирования поликонтекстуального общества не может не порождать постоянно проблему универсальности. В свою очередь, очевидно, что тип этой универсальности не может носить жестко централизованный, тоталитарный или авторитарный, характер. Кто знает, может быть распад Советского Союза инициировался "из глубины" трудностями функционирования столь усложнившегося общества на огромной территории при репрезентации (точнее попытке репрезентации) всех его многообразных сфер в едином центре. Возможно, сама система подобной сложности требует спонтанного порядка функционирования, иное дело, что порядок этот не обязательно предполагает обособление политически суверенных государств, а может быть релевантным в от-

ношении различного вида федераций, конфедераций, содружеств и т.д., — это уже другой, политический, вопрос. Во всяком случае способ самоописания (и самоуправления) такого общества стал бы полицентричным и конкурентным. При сохранении же в общественном самосознании и самоуправлении моноцентризма огромная социальная система, дабы "справиться" с собой, могла начать упрощать сама себя какими-либо внешними, насильственными методами.

Какого же типа универсальность мыслима (возможна) в полиструктуральной системе (обществе)? Нам представляется плодотворным с этой целью провести параллель: данных рассуждений с рассуждениями Н.Думана о характере универсальности его социологической теории. Действительно, такая теория не может более (1) отражать социальную реальность во всей ее полноте; (2) исчерпывать все возможности познания предмета; (3) обладать какой-то окончательной истиной. В каком же смысле она универсальна?

"...В том смысле, что она в качестве социологической теории рассматривает все социальное, а не только его сегменты (как, например, расслоение и мобильность, особенности современного общества, образцы взаимодействия *etc*)" (цит. по кн.: [4, с.147]). Итак, особенностью понимания универсальности в данном случае является то, что понимается она как бы вширь, в старании охватить все поле социального, а не вглубь, в старании, двигаясь послойно в "третьем" измерении, дойти до всех деталей систем. Т.е. это универсальность скорее экстенсивного, чем интенсивного типа, и здесь мы еще раз хорошо видим ее, так сказать, нетотальность. Универсальная социологическая теория также становится лишь одной из многих социологических специальностей.

Подобный методологический подход может оказаться плодотворным и в области социальной онтологии. Возьмем, к примеру, старую и вечно живую проблему пределов роста, а именно, вопрос о необходимости создания глобального центра власти, который, в данном случае, сосредоточив огромные права и ресурсы в своих руках, мог бы стать тоталитарным. Экстенсивный универсалистский подход ориентирует нас здесь на четкое понимание объема репрезентации властью социальных сфер и ресурсов. Точно так же, как в отдельной стране, имеющей полифункциональную структуру, репрезентация в правительстве носит не целостный, а фрагментарный характер (не затрагивает, например, сферу частной жизни и многие другие области), так и в мире в целом гипотетическое глобальное правительство мог-

ло бы сосредоточить в своих руках лишь те функции и ресурсы, которые необходимы для спасения планеты, а значит, и жизни людей. Конечно, здесь можно сказать, что сразу же разгорятся споры о том, что действительно является этим самым необходимым; что все страны будут понимать это по-своему и т.д., — т.е. трудности останутся те же и никакой помощи новая методология не дает. Что же, мы согласны с тем, что она содержит не весьма хитрое соображение, но важна она не столько в содержательном плане, сколько как принцип, и понимание необходимого для спасения обычно заметно облегчается у заинтересованных сторон, когда опасность по-настоящему становится в повестку дня (этого еще не произошло и, дай Бог, не произойдет). Гарантиями человеческая жизнь, разумеется, не обладает, а, кроме того, важно осознавать (и осознание это тоже ускоряется степенью опасности), что чем ранее будут приняты антикризисные меры, тем в большей степени они могут носить добровольный, нетоталитарный характер.

Философ, в концепции Лумана, работает с самосознаниями людей (самоописаниями общества), но при этом лучше видит бытие, чем те, кто его созидает. Благодаря этому он может способствовать выправлению сознания (его конгруэнтности), а значит, и выправлению самого бытия. Проиллюстрируем эти, на первый взгляд, самонадеянные "философские" рассуждения. Жизнь полна крайностей: прогрессисты, рвущиеся в будущее, консерваторы, отстаивающие прошлое... В нашем обществе первые сейчас представлены силами, наиболее четко ориентирующимися на Запад, т.е. на будущее, вторые — на структуры советской власти, национальные традиции и т.д., т.е. на прошлое. Согласно модели Лумана, из внимания выпадает... настоящее! Ибо оно явно не может быть (по крайней мере в ближайшем будущем) западного типа и даже ярко выраженного советского (хотя от советской власти в нем — больше всего). Что чаще кричат консерваторы? — "Кругом одни спекулянты (бизнесмены)!" А что — прогрессисты? — "Кругом одни коммунисты!" Между тем в жизни мы не сталкиваемся ни с теми, ни с другими. Ну какие у нас бизнесмены! Да и "коммунист", согласитесь, "не тот, что был вчера" (так и тянет продолжить песню: его "засосала глубокая трясина"...), а спекулянт — это скорее не категория, а ругательство. Так кто же (что же) посредине? Вот на этот вопрос и ориентирует методология Лумана, им то и велит заниматься, в серьезном, научном ответе на него только и состояла бы подлинная депарадоксация (детавтологизация) ситуации.

Таким образом, лумановский философ замыкает крайности (консервативное – прогрессивное; прошлое – будущее), придавая социальности и времени целостный характер. Его функцию, – по аналогии с движом власти у М. Фуко: "Надзирать и наказывать", – можно было бы выразить лозунгом: "Наблюдать и подсказывать".

Понятно, что философ только в том случае может выправлять сознания, если они искривлены. Но иначе (по Луману) и не может быть! Поручкой тому – кибернетика 2-го порядка: увлеченный – не видит! А не увлекаться – равносильно тому, чтобы ничего не делать.

Парадоксов не может не быть и по другой простой причине, связанной с природой индивидуальности. Индивид парадоксален – это просто факт. Так, наше общество, как было указано, определенный период времени не может равняться на Запад, но данное не означает, что этого не может отдельный индивид (регион), – в силу особенностей его ситуации, скажем, в силу сотрудничества с иностранными партнерами. Точно так же страна уже не поверит в коммунизм и не сделает КПСС руководящей и направляющей силой, но индивид может и сейчас верить в коммунизм, компартия и сейчас существует и вполне может всем об этом напомнить. Поэтому дихотомии индивид – общество, очевидно, полностью устранить нельзя, здесь Луман, думается, неправ. Другое дело, что любой парадокс, любой выход за пределы социума так или иначе интегрируется.

Наконец, в заключение, отметим, что механизмом универсализации самореферентных систем выступает их взаимопроникновение (см. [4, с.159-160]). Оно, кстати, возможно и во взаимоотношениях индивида и общества (ср. [4, с.162]), что, на наш взгляд, достаточно ясно свидетельствует о том, какого индивида призывает преодолеть Луман. Это отнюдь не индивид как таковой, это все тот же выскочка, существовавший во все времена, который не соотносит (или мало соотносит) себя с обществом. То, что Луман столь пристально заостряет на этом внимание, свидетельствует либо о том, что он чересчур консервативен, либо о том, что индивидов таких стало действительно слишком много. А может быть, о том и другом.

Список литературы: 1. Luhmann N. *Essays of self-reference* - М., 1990. 2. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос. – Вып. I. М., 1991. 3. Беккер Д. В обществе – об обществе // Там же.

15-2894

4. Филиппов А.Ф. Никлас Думан: Попытки теоретико-методологической модернизации "стабилизационного" социологического сознания // Буржуазная социология на исходе XX века. - М., 1986.
5. Филиппов А.Ф. Социально-философские концепции Никласа Думана // Социол.исследования. - 1983. - № 2.

С.И.Максимов

ИДЕЯ ПРАВА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ (ОПРАВДАНИЕ ПРАВА)

Правовая идея является фундаментальным ценностным основанием современной цивилизации. Однако судьба ее в русской культуре очень драматична, что дало основание для широкого распространения точки зрения о негативном отношении к праву как черте русского национального характера и всей отечественной интеллектуальной традиции (см. [II, с.1,9]). Следует признать, что для духовной ситуации конца XX века в не меньшей степени, чем для ситуации конца XIX века характерны: и дефицит правосознания в национальном сознании, и дефицит правопонимания в отечественной философии, и отсутствие философии права в подлинном смысле этого слова (см. [8, с.137-138]). Однако для преодоления отмеченных изъянов отечественной духовной культуры необходимо прежде всего избавиться от предрассудков о фатальной несовместимости "русской души" и "духа права", правовой идеи и русской философии, выявить те основания, на которых возможна отечественная философия права.

В отношении к идее права следует различать ее рациональное обоснование, единое для всех народов, и ее материальное оправдание, специфичное для различных национальных культур. Для Германии, например, специфичным мотивом оправдания права была свобода совести, для Франции - интерес, для Англии - польза. Право имеет единый рациональный фундамент и было обосновано в Новое время через самую абстрактную свободу, свободу суждения. И.Кант способность права выводил из априорной рефлектирующей способности суждения, которая указывает, как должно судить (оценивать) предмет, исходя из субъективного, но всеобщего и одинакового для всех основания (см. [5, с.185]). Такая способность представляет интегрирующую составляющую социальной справедливости и из нее вырастает автономия личности ("самозаконие"). Формула "равенство в свободе по всеобщему зако-

ну", выражающая универсально-общезначимое в идее права, предполагает доминирование принципа автономии и связанных с ним понятий формы и меры.

В силу особой религиозности и производного от нее нравственного максимализма ("стремление к абсолютному добру" по Н.О. Лосскому) русский национальный характер оказался невосприимчивым к праву. Преобладало негативное отношение к праву как холодному, безличному закону, предпочтение ему теплого семейного коллективизма, недоверие ко всем формам (в обществе, мышлении, искусстве), неуважение к индивидуальной нравственной самостоятельности.

При романтизации этих черт негативная позиция по отношению к холодному формальному праву оправдывалась теоретически. "Дух права" представлялся специфичным качеством западного капитализма и отвергался во имя высших ценностей или материального интереса. На этом пути консервативная и радикальная мысль приходили к "правовому нигилизму", и эта тенденция оказывалась доминирующей.

Однако известный исследователь русской культуры А.Валицкий отрицал жесткую связь между неприятием права и "русскостью", а связывал его скорее с последствиями замедленного развития России и непредвиденными результатами идеологического влияния более развитых стран (сознательный выбор русским самодержавием модели западного абсолютистского "полицейского" государства, более поздняя западная критика капитализма и его "формальной свободы" и др.). Поэтому "русская душа" хотя и оказывала влияние на этот процесс, но не предопределяла его (см. [II, с.17]).

Исторические черты национального характера в русском философском сознании проявились в отрицании идеи автономии, недооценке принципов формы, меры и дифференциации (см. [9, с.226]). Это значительно затрудняло усвоение идеи права. При проповеди абсолютного нравственного подхода к жизни русская философия склонялась к пониманию права в органической парадигме "*Gemeinschaft*", где оно тесно слито с нравственностью и от нее неотделимо, а во внешнем выражении рассматривается как "могила правды" (А.С.Хомяков, Л.Н.Толстой).

Однако с конца XIX века происходит медленное, но достаточно крутое переосмысление парадигмы, связанное с ростом интереса к внешним формам. Возникает тенденция, противоречащая, на первый взгляд, отечественной философской традиции, но, тем не менее, вырастающая из нее. Выразителем этой тенденции оказался либерализм.

Либеральные мыслители начали осознать существование в русской мысли предрассудка "антилегализма", стремились преодолеть его и отстаивать ценность права. Опорой им служила первоначально западная философская (неогегельянство и неокантианство), а затем христианско-религиозная мысль. В рамках либеральной традиции и зарождается русская философия права в точном смысле этого слова (Б.Н.Чичерин, В.С.Соловьев, Л.И.Петражицкий, П.И.Новгородцев, Б.А.Кистяковский, С.И.Гессен и др.).

Русские либералы в соответствии с ведущей традицией европейского либерализма понимали тип права, исходящий из индивидуалистической парадигмы "*Gesellschaft*" как собственный, наиболее приближающийся к идее права. Сознвая ограниченность этого подхода, они защищали его как необходимое основание индивидуальной свободы, как охрану личной неприкосновенности, как средство защиты человеческой индивидуальности не только от произвольных команд правительства, но также от механизма социальной конформности и морального давления общности. Русский "правовой нигилизм" был тем рубежом, с которого они рассматривали право в более широком философском и культурном контексте, чем это делали западные философы права. Доминирование "антилегалистской" установки в общественной мысли придавало им силы в защите права, отстаивании идеала правового государства, особо тщательном исследовании отношений между нравственностью и правом, отделении права от власти и сопротивлении юридическому позитивизму.

Это была рефлексия, отвечающая изменениям народного сознания. П.И.Новгородцев отмечал, что в 1904 году в русском обществе не нашлось отклика на идеи Л.Н.Толстого об иллюзорности социального улучшения посредством внешних форм, поскольку Россия с горячей верой в силу правовых форм ожидала новой решительной победы права над произволом (см. [7, с.4-5]). Институциональным основанием либеральной тенденции были более справедливые законодательство и судебная практика, развивавшиеся от реформ Александра II до мировой войны.

Данные обстоятельства актуализировали задачу национально-специфического оправдания права¹. Русские юристы (за исключением профессионального философа В.С.Соловьева), обладающие огромной

¹ Именно из замысла статьи "Оправдание права" вырос фундаментальный труд П.И.Новгородцева "Кризис современного правосознания".

философской эрудицией, преломив передовые идеи западной мысли через потребности общественной практики и специфические черты национального мировоззрения, задали импульс к повороту отечественной философской мысли (в особенности религиозной) к теме права, оправданию идеи права. В начавшемся процессе оформления и дифференциации культуры происходило формирование национального мировоззрения, отводившего значительное место идее права. Возможно, что при более благоприятных политических условиях мы бы получили свои "Дух законов" и "Общественный договор", об отсутствии которых в отечественной духовной культуре сокрушался Б.А.Кистяковский (см. [6, с.126]).

Начиная с В.С.Соловьева и его последователей, в процесс осмысления феномена права включается религиозная философия, нашедшая в заповедях христианства обоснование права и ценностей либерализма. Однако этот процесс не был однозначным. Религиозный универсализм, с одной стороны, затруднял усвоение идеи права, а с другой стороны, давал более глубокое ее обоснование и оправдание, адекватное национальному характеру и мировоззрению, основанному на духе православной целостности и соборности, противостоящем католическому духу законничества и протестантскому духу чрезмерного индивидуализма. Религиозная целостность мировосприятия, в котором особое внимание было приковано к конкретной человеческой жизни, есть выражение экзистенциального характера русской философии. "Экзистенциальная философия, — писал Ф.А.Степун, — была в России искони единственной формой серьезного философствования" [10, с.89]. Сущность же ее состоит в том, что "полнота истины открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как целостно, т.е. религиозно живущему существу" (там же). Поэтому для России, как и для романтической Германии, путь предметного оправдания права лежит через экзистенциальные модели личности как свободно реализующегося существа. Право рассматривается в качестве условия творческой самореализации личности как важнейшей ценности. "Право, — считал Н.А.Бердяев, — имеет своим источником не то или иное положительное государство, а трансцендентную природу личности, волю сверхчеловеческую" [2, с.290].

В учениях русских либеральных философов права (ориентированных как на научную, так и на религиозную философию) в той или иной мере реализуется данная экзистенциально-романтическая модель, выражающаяся в защите творческой свободы личности, конкрет-

ной человеческой индивидуальности, обосновании субъективных прав личности, поэтому их взгляды с полным основанием можно представить в качестве составной части русской философской мировоззренческой культуры. В рамках этой культуры в целом можно говорить об общем понимании самой идеи права и специфическом видении правового идеала.

1. Прежде всего — дальнейшее развитие основополагающего элемента правовой идеи — идеи свободы (от тождественной равенству абстрактной свободы к принципу индивидуального своеобразия). Б.П.Вышеславцев отмечал, что христианство, отрицая законничество, стоит на стороне того мировоззрения, которое считает, что право есть "система свободы", что цель закона — личность, ее возрастание, ее свобода. "Христианство признает ценностью ту свободу, которая содержится во всяком субъективном праве: именно свободу произвола, свободу греха или подвига" [3, с.104].

2. Синтез индивидуализма и универсализма (В.С.Содовьев, С.Л.Франк, поздний П.И.Новгородцев), который осуществлялся не для подавления личности обществом, а для более глубокого обоснования прав личности. Даже Б.Н.Чичерин признавал, что либеральный индивидуализм коренится в теологическом универсализме. Здесь религиозная философия как бы возвращала нас в ситуацию первоначального оправдания идеи права в новоевропейской культуре, когда ее религиозно-нравственные истоки еще не были забыты. Идея "соборности" как выражение органической целостности человеческой жизни оказала влияние на смягчение классического либерализма в сторону нового, социального либерализма. Более полное развитие идеи равенства, понимаемой как обеспечение возможностей для более полной реализации личностью своих творческих способностей, приводило к более полной реализации идеи свободы. Формальный подход к праву дополнялся материальным, т.е. система субъективных прав личности дополнялась "правом на достойное существование".

3. Антипозитивизм философии права. В широком контексте философии человека и философии ценностей ей делалась попытка найти объективный критерий для оценки законодательства обращением к абсолютным ценностям "возрожденного естественного права" в борьбе с релятивизмом юридического позитивизма.

4. Признание права в качестве отдельной реальности, автономности сферы права как условие преодоления "правового нигилизма". Последний присущ позитивизму, растворявшему право в государствен-

но-властных структурах, и традиционализму, растворяющему его в сфере нравственности. У В.С.Соловьева как раз и происходит признание относительной самостоятельности права как выражения Бого-человечества.

5. Право не отрывалось от своих метаюридических начал — религии и нравственности (см. [1, с.254]). Религиозный характер мировоззрения предотвращал абсолютизацию роли права в общественной жизни. П.И.Новгородцев даже признавал долю истины во взглядах Л.Н.Толстого, отрицавшего самостоятельное значение правовых форм для обеспечения общественного прогресса. При решении проблемы соотношения духовной жизни и внешних форм последним, в том числе государству и праву, отводилась роль лишь средств развития личности, ее творческой реализации, защищающих свободу. Подчеркивалось (Б.П.Вышеславцев, П.И.Новгородцев), что не право является источником творчества, а религиозная, культурная жизнь.

6. Отрицание идеи "земного рая", т.е. осуществления социального идеала в рамках истории, а вместе с ним разрешения социальных противоречий в какой-то определенной исторической форме. Социальный идеал выступал лишь в качестве регулятивного принципа.

7. Принцип любви или принцип "сердца" как основание построения социальной жизни, в том числе права и государства (как тенденция). "Право должно охранять то, что возникает в сердце человеческом" [3, с.104]. Дальнейшее развитие этого принципа перспективно в рамках экзистенциальной модели оправдания права. И.А.Ильин, связывая кризис современного правосознания с тем, что в культурно-творческом акте не хватает сердечного созерцания ("любить и созерцать из любви"), отмечал: "В сфере права и правоведения оно пробудит в человеке живую интуицию правосознания и сообщит ему такое предметное правовое видение, о котором современная юриспруденция забыла и думать" [4, с.393].

Таким образом, через религиозно-экзистенциальное оправдание права русской мыслью был найден свой специфический способ включения идеи права в контекст духовной культуры (национального мировоззрения), открывший путь для развития народного правосознания. Накопленный отечественной философией права (дореволюционной и эмигрантской) опыт сочетания цивилизационно-универсального и культурно-специфического должен быть учтен как в нашей сегодняшней борьбе за право и правовую культуру, так и при решении других насущных проблем.

Список литературы: 1. Алексеев Н.Н. К учению об "объективном праве" // Тридцатые годы. - Париж, 1931. - С.221-254. 2. Власть и право: из истории русской правовой мысли. - М., 1990. 3. Вышеславцев Б.П. Два пути социального движения // Путь. - 1926. - № 4. - С.96-105. 4. Ильин И.А. Путь к очевидности. - М., 1993. 5. Кант И. Сочинения. Т.5. - М., 1966. 6. Кистяковский Е.А. В защиту права // Вехи. Из глубины. - М., 1991. - С.122-149. 7. Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания. - М., 1909. 8. Соловьев Э.Ю. Дефицит правопонимания в русской моральной философии // Вопр. философии. - 1988. - № 9. - С.137-140. 9. Степун Ф.А. Мысли о России // Новый мир. - 1991. - № 6. - С.201-236. 10. Степун Ф.А. Россия накануне 1914 года // Вопр. философии. - 1991. - № 9. - С.85-120. 11. *Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. - Oxford, 1987.*

С.И. Шитов

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ИСКУССТВО: ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Проблемы искусства и, в частности, художественного творчества занимают в экзистенциальной философии особое место в силу прежде всего родственного видения мира обеими формами общественного сознания. Сам факт освоения эстетическим сознанием объективной действительности не в ее противопоставлении субъекту, что свойственно чисто рациональному мышлению, а в неразрывной связи с духовностью субъекта, оказался в данном случае определяющим для экзистенциализма. Причем настолько, что в рамках последнего произошел настоящий переворот в отношении к искусству.

До появления экзистенциализма эстетика представляла собой лишь компонент в системе философского знания и служила, с одной стороны, объектом приложения общефилософских принципов¹, а с другой - составным элементом, скрепляющим философскую конструкцию в целом². И такое обеспечение целостности философской конструкции

¹ Весьма примечательна в этом плане эстетика английского Просвещения, методологической базой которой стала теория познания Д.Локка, разработанная на основе материалистического сенсуализма.

² Такая функция эстетики нашла яркое выражение в философии И.Канта, став важнейшим звеном, соединяющим сферу необходимости и сферу свободы.

являлось зачастую важнейшей и едва ли не единственной функцией эстетики.

Философия экзистенциализма начала менять методологические принципы, формирующие отношение к эстетике как к науке. В противовес традиционному подходу экзистенциалисты (сначала С.Кьеркегор, затем Л.Шестов, Н.Бердяев, а вслед за ними Ж.Сартр, А.Камю, М.Хайдеггер и др.) не только признают самоценность искусства, но и считают принципы его функционирования крайне важными как для понимания проблем, стоящих перед экзистенциальной философией, так и непосредственно для ее теоретической структуры.

Начинается интенсивный процесс инфильтрации эстетической проблематики в собственно философскую "ткань". Происходит эстетизация гносеологических и онтологических проблем. В результате возникает даже тенденция к растворению философии в эстетической сфере. Нередко это проявляется в том, что философские идеи выражаются в художественной форме.

Синкретическое единство философии и художественно-образного мышления, возникшее на ранних этапах развития духовной культуры и так ярко проявившееся в творчестве Сократа и Платона, через многие столетия обусловило новый всплеск "художественно-образного" философствования. Таким способом мышления и стал экзистенциализм. Наиболее рельефно процесс эстетизации философии осуществлен С.Кьеркегором. Исследователи нередко пытались разделить С.Кьеркегора на философа, теолога и литератора, однако сам С.Кьеркегор отрицал возможность рассечения своего творчества. Его важнейшее произведение "Страх и трепет" можно было бы в подзаголовке обозначить "Диалектическая лирика", ибо по своему жанру оно стоит на границе философии и художественной литературы.

Сочинения последователей С.Кьеркегора также приобретают вид не систематически построенных трактатов, а художественных произведений (Ж.Сартр, А.Камю, С.де Бовуар), свободных эссе (Л.Шестов), поэтических медитаций (поздний М.Хайдеггер).

По мнению многих философов-экзистенциалистов, образная форма изложения позволяет выражать даже сугубо философское содержание не только наглядно и тем самым более убедительно, но и значительно глубже, точнее, чем с помощью сухих логических доказательств.

"...Русская философская мысль, — писал Л.Шестов, — такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в ху-

дожественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой..." [2, с.35]. Причем в произведениях этих писателей, считает Л.Шестов, русская философская мысль "с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему разрешила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать" [2, с.35].

Для Л.Шестова, как и для А.Камю, особое значение в этом плане приобретает наследие Ф.Достоевского. Большое внимание уделяли они анализу философских проблем в творчестве Ф.Достоевского: смысла жизни, судьбы, жизни и смерти, трагизма человеческого бытия (см. [1; 5]).

Для А.Камю Ф.Достоевский, так же, как и О.Бальзак, Стендаль, Г.Мелвил, являются великими "философскими романистами". В центре внимания другого классика экзистенциализма Ж.Сартра – исследование жизни и творчества Г.Флобера. Ему посвящена наиболее крупная по объему книга из наследия французского философа.

Произведения Ж.Сартра, А.Камю и Л.Шестова ярко демонстрируют процесс эстетизации философской проблематики.

С точки зрения Ж.Сартра, основные философские и социальные проблемы могут найти оптимальное разрешение в процессе художественного творчества. Особенно обстоятельно эта проблема исследуется им в произведениях раннего периода (30-40-е годы). Художественное творчество, по Ж.Сартру, есть самоценность и является идеалом отношения человека и действительности.

У А.Камю особенно очевидна эстетизация онтологических проблем, в частности, проблемы экзистенции и существования личности. Основную категорию экзистенциализма – существование – он определяет, обращаясь к теории романа. По А.Камю, роман – это фундаментальный способ существования индивида. Создавая роман, считает философ, писатель не только выражает свой внутренний мир, но и как бы корректирует, "улучшает" реальную действительность в соответствии со своими представлениями. А.Камю, как и Ж.Сартр, полагает, что из всех продуктов человеческой деятельности произведение искусства наиболее полно выражает человеческую природу и цели существования индивида.

Помимо категории "существования", другая важнейшая для экзистенциализма категория – "свободы" – также оказалась связанной

в творчестве французских мыслителей с эстетической сферой. У А. Камю, например, категория свободы эквивалентна таким понятиям, как "художественное творчество", "искусство", "красота". Та же тенденция обнаруживается и при подходе к социальным проблемам, когда модель эстетической деятельности человека рассматривается как оптимальная, в которой снимаются все жизненные противоречия современного общества, как и у Ж. Сартра. Так, если на первых порах А. Камю считал основной функцией искусства лишь функцию "компенсаторскую", позволяющую индивиду сохранить рассудок в этом абсурдном мире, то позднее он начинает рассматривать искусство и художественное творчество в качестве средства кардинального преобразования общества. Творчество и искусство должны, по его мнению, ликвидировать социальное неравенство и несправедливость: "Безобразное общество тиранов и рабов... найдет свою смерть и преобразование лишь на уровне творчества" [4, с. 333].

Процесс эстетизации философской проблематики доходит порой до прямой подмены искусством философии в той сфере, которая традиционно считалась беспорной прерогативой последней. Так, по А. Камю, именно искусство, а не философия, способно осмыслить и сделать ясной картину мироздания: "Ее (реальности - С.Ш.) исходному хаосу художник призван противопоставить картезиански ясную вселенную своего произведения" [6, с. 381]. При этом искусство, как уже отмечалось, начинает рассматриваться не только в качестве важнейшего средства познания действительности, но и как орудие практического преобразования мира.

Такое смещение акцента во многом объясняется бессилием науки, философии и социологии, как считал А. Камю, предотвратить глобальные социальные потрясения и духовную опустошенность общества. Философия потерпела поражение, считает философ. С этим, очевидно, связан и демонстративный отказ А. Камю от звания философа и провозглашение себя моралистом.

Эстетизация философской проблематики у русского философа-экзистенциалиста Льва Шестова обладает своими особенностями, обусловленными как характером самих философских проблем, так и спецификой его эстетических взглядов. Однако результат здесь тот же, что и у других представителей экзистенциализма: органическое взаимодействие художественных, эстетических и философских аспектов в едином произведении.

Большинству работ Л.Шестова присуща эстетическая окраска. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть оглавления его философских произведений: "Шекспир и его критик Брандес", "Разрушающий и созидаящий мир" (по поводу 80-летнего юбилея Л.Н.Толстого), "Победы и поражения" (жизнь и творчество Генрика Ибсена), "Поэзия и проза Федора Соллогуба", "Творчество из ничего" (А.П.Чехов), "Достоевский и Ницше: философия трагедии".

Сфера художественного, по Л.Шестову, вполне родственна философии и, в частности, потому, что в ней ставятся и находят оптимальное решение глубочайшие проблемы человеческого существования. Здесь Л.Шестов, А.Камю и Ж.Сартр весьма близки друг другу.

Правда, в отличие от А.Камю эстетизация философии Л.Шестова проявляется не столько в сфере онтологии, сколько в гносеологии и логике построения его философствования, в методах и формах анализа проблем. Здесь следует обратить внимание на то, какое влияние его эстетическое видение мира оказывает на постановку и решение гносеологических проблем. Это прежде всего проблемы, связанные с центральной гносеологической категорией — категорией истины. Что есть истина, каковы ее разновидности и сферы существования, как они достигаются и какую роль в этом играет художественный способ мышления — вот вопросы, стоящие в центре его гносеологии.

Среди множества истин Л.Шестов особо выделяет истину как подлинность, как человеческую истину. Она не связана с логическими истинами и суждениями и противоположна им. Она одухотворена. "Явно, что истина, я говорю, конечно, о последней истине, — есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно перед нами и пассивно ждет, пока мы подойдем к нему и возьмем его. Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но и истине что-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже ждет и боится нас" [3, с.149-150].

Уже сама эта характеристика высшей истины дает возможность получить о ней художественно-образное представление. Ее эстетизация, однако, не исчерпывается этим чисто внешним аспектом. Гораздо важнее то, что сам внутренний процесс достижения высшей истины оказывается органично и с необходимостью связанным с художественным способом мышления. Дело в том, что чисто рациональному познанию раскрытие высшей истины недоступно и только в процессе художественного творчества, иррационального по своему характеру и поэтому открывающего особые пути к познанию мира, можно при-

близиться к этой истине (она раскрывает тайны жизни и смерти, судьбы, смысла жизни, бога).

Эстетическую окраску несет в себе и понимание Л.Шестовым категории свободы. И сущность свободы и условия ее достижения индивидом тесно увязываются с процессом художественного творчества, обеспечивающим художнику ничем не ограниченное внутреннее психологическое пространство.

Уже в самом названии "Творчество из ничего", которое Л.Шестов дал сборнику своих работ, посвященных наследию крупнейших писателей и драматургов рубежа XIX-XX веков, как бы аккумулирована идея неразрывной связи свободы и художественного творчества. Данным названием Л.Шестов подчеркивает мысль о том, что подлинное высокохудожественное творчество представленных в сборнике авторов (Ф.Достоевский, А.Чехов, Ф.Соллогуб и др.), получивших мировую известность, имеет своим условием свободу от любых детерминаций. Только "творчество из ничего" дает художнику полное раскрепощение и максимальные возможности для игры фантазии, созидания истинно нового и неповторимого.

Таким образом, свобода, в понимании Л.Шестова, это возможность для индивида беспрепятственно реализовать свой духовный потенциал. Поскольку же социум, по его мнению, обладает изначально присущей ему враждебностью по отношению к индивиду, то единственной сферой деятельности, где возможна реализация свободы, является художественное творчество.

Подобно тому как в процессе художественного познания открываются высшие истины, в процессе художественного творчества обретается индивидуальная свобода. Художественное творчество как средство прорыва в царство свободы вполне адекватно ее сущности и эффективно. О глубине философского мышления Л.Шестова свидетельствует в данном случае то, что связь между художественным творчеством и свободой он видит не односторонней, когда первое является лишь причиной второго. Не менее существенно, по его мнению, обратное влияние — свободы на художественное творчество. Определенная трактовка этих двух понятий привела его к такому пониманию их углубленного взаимодействия, когда вряд ли возможно с полной уверенностью выделить среди них ведущую сторону. Во всяком случае, свобода, по Л.Шестову, всегда выступает в качестве необходимого условия полноценного художественного творчества.

Проникновение художественно-образного мышления в философскую проблематику влечет за собой серьезные последствия. Количество обсуждаемых проблем неизбежно ограничивается, ибо предмет философского анализа становится лишь человек и все то, что может рассматриваться сквозь призму человеческого существования. Эту особенность отмечают и сами представители экзистенциализма. Так, например, А. Камю характеризовал сферу философских интересов Л. Шестова: "И в истории человеческого сердца и в истории духа его (Л. Шестова - С.Ш.) интересует один-единственный, исключительный предмет... бунт человека против неизбежности" [5, с.239].

Чисто онтологические философские проблемы (типа философских проблем естествознания) такую философию уже не интересуют, так же, как не интересуется ими и искусство. Категоричность философских суждений и выводов в результате влияния на них эмоционально-художественных оценок смягчается - и нередко до такой степени, что чисто философский категориальный аппарат едва просматривается. Отсутствие в работах философов-экзистенциалистов всякого рода абстракций, логических схем и дефиниций во многом объясняется проникновением в философский категориальный аппарат их художественно-критического мышления, "размывающего" логическую структуру этого аппарата.

Взаимосвязь философского и художественно-образного стилей мышления менялась в экзистенциализме вместе с развитием самого этого философского течения, и это вполне естественно. Усиливалась она или ослабевала на протяжении десятилетий в экзистенциализме в целом, нельзя сказать определенно. Зато с уверенностью можно утверждать, что у одних философов она усиливалась (средства, характерные для искусства, использовались органичнее), у других ослабевала. Это зависело как от специфики поднимаемых проблем, так и от общей эволюции взглядов философов.

Если, например, у А. Камю на всем протяжении его творчества происходит усиление этой связи, выражающееся в том, что искусство начинает брать на себя функции, традиционно присущие собственно философии, то у Л. Шестова очевидна противоположно направленная тенденция. Происходит неуклонное ослабление связей между философской и эстетической проблематикой. Если прежде Л. Шестов стремился найти решение волнующих его вопросов почти исключительно в наследии крупнейших писателей и драматургов России и Западной Европы,

то в 20-е и особенно 30-е годы ситуация начинает меняться. В этот период эпицентр интересов смещается почти исключительно к творчеству философов классиков, таких как Платон, Тертуллиан, Декарт, Гегель, Кант, Соловьев. Особое внимание в последний период своей жизни Л.Шестов уделяет С.Кьеркегору. Этот философ интересует его не меньше, чем в предшествующие годы Ф.Достоевский.

Однако, несмотря на процесс ослабления связей между философской и эстетической проблематикой в поздний период творчества Л.Шестова, окончательного их разрыва все же не происходит. Какие бы проблемы он ни рассматривал, его исследования (как, впрочем, и исследования других философов-экзистенциалистов) всегда были направлены на реализацию и определенных эстетических целей – на достижение внутренней гармонии между человеком и миром, на сохранение и укрепление духовной целостности индивида. И в этом плане искусство всегда рассматривалось ими в качестве могущественного средства глобального (философского в этом отношении) осмысления мира.

Список литературы: 1. Шестов Л.И. Собр.соч.: В 6 т. – СПб., 1903. – Т.3. Достоевский и Ницше. Философия трагедии.
2. Шестов Л.И. Умозрение и Апокалипсис // Умозрение и откровение. – Париж, 1964. 3. Шестов Л.И. На весах Иова. – Париж, 1975. 4. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990. 5. Камю А. Кириллов // Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М., 1989. 6. Долгов К.М. От Кьеркегора до Камю. – М., 1990.

Г.Б.Полтавцева

К СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ МУЗЫКАЛЬНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Представление о целостности – внутреннем единстве различных объектов и процессов и его механизмах – применительно к содержательности художественного образа весьма затруднено. И это закономерно. Подлинное содержание в искусстве, то, что отличает именно искусство в его направленности на катарсическое действие, пролегает через стезю аффективности, сопереживания человека, воспринимающего искусство; сопереживание же, аффективное, принадлежит сфере произвольного, бессознательного и контролируется с тру-

дом. И, далее, если в исследовании пластических (в широком смысле) искусств, отвлекаясь от собственно рефлексии субъективности, мы все же сохраняем выход на идеальный, содержательный образ и его структуру (благодаря ли жизнеподобию знака в живописи или феномену саморазвития по аристотелевской цепи "завязка - развитие - кульминация - развязка" в драме и эпосе), то применительно к музыкальному произведению вопрос встает во всей неясности. Заметим в этой связи, что именно в музыкознании, как ни в какой другой сфере искусствоведения, разработаны традиции структурно-функционального исследования произведения - его ладовых, тембровых, метrorитмических, гармонических, синтаксических, тематических и прочих грамматических и логических отношений, с помощью являющих образ музыкального произведения как сложносистемного эстетического предмета. И все же данные отношения лишены той определенности содержательного образа, которая позволила бы рассматривать их не как отношения между элементами языка, но как созданных внутренней образной формы, поставив во главу исследования не формальное, но собственно содержательное начало.

Несомненно, что внутренняя форма - проводник целостности музыкального идеального в его отношении "часть - целое" и в его способности к саморазвитию, отличающей органические системы. Однако проблема содержательной целостности музыкального произведения может быть рассмотрена только с отчетливостью общего представления о типе музыкальной содержательности, - что?, какая реальность стоит за музыкальным произведением? Аналог ли Вселенской Гармонии, усматриваемой в музыке со времен древнегреческой философии? гетевское ли "ничто и - все" или позитивистское отрицание какой-либо содержательности помимо собственно отношения тонов? решение вопроса с позиций принципа жизнеподобия?... Очевидно, что проблема целостности музыкального идеального протекает через определение сущности этого идеального. Мы исходим здесь из аристотелевского постулата о подражании искусству жизни и о музыке как искусстве "душевных состояний". В книге выдающегося современного ученого в области музыкальной психологии Е.В. Назайкинского "Логика музыкальной композиции" (М., 1982), толкующего многообразие мира музыкальной предметности, читаем, в частности, о музыке как искусстве психических модусов-состояний - "сжиманном содержании психики во всей (их) полноте" (с.239). Операциональность понятия психического состояния, его способность слу-

жить категориальной единицей музыкальной содержательности видится нам в его особой емкости, предположении всей когнитивной сложности психического (что, несомненно, находит отражение в искусстве вообще) и вместе с тем различии здесь эмоционального, познавательного (мыслительного), поведенческого аспектов, а значит, возможности рассмотреть целое, например, с аффективной позиции. С другой стороны, психическое состояние понимается в психологии как проявление чувства, внимания, воли, мышления, словом, определенной модальности психического как процесса — формирующегося, развивающегося, порождающего те или иные продукты или результаты. Этот аспект интересен для нас временной природой, а также наличием в нем связи сознания и деятельности, а значит, человека и — среды, героя и — окружающего мира; в результате через внутреннее видится возможность выхода во внешнее, музыкальный образ обретает общехудожественную перспективу отношения "Человек — Мир". Весь этот содержательный континуум, однако, откроется как возможность, если мы обнаружим действительное наличие сходства между внутренним состоянием человека и звучащей музыкой, откроем иконичность музыкального знака, его способность к "подражанию".

Несомненно, при всей удаленности искусной музыкальной копии от жизненного пра-оригинала каналом для подражания выступает речевая деятельность, точнее, ее звуковая сторона — тембр голоса, громкость, паузы, мелодическая линия, динамика, словом, то, что составляет предмет так называемой внешней лингвистики, изучения языка в аспекте непосредственного функционирования говорящего человека. В этом сходстве легко убедиться, произнеся какое-либо предложение и затем скопировав его голосом, без словесной оболочки. В том, что остается — образе голосовой мимики, — мы обнаруживаем несомненный шаг приближения к музыке. Однако сразу становится очевидным, что такая мимика не может существовать самостоятельно, у нее нет "предмета интонирования". Собственно, в этой точке различия-сходства музыки и речи вступает в силу музыкальная организация: интонационное действие обретает свой "предмет" — высоту, звук становится тоном, тона образуют иерархическую систему отношений лада по формуле "неустой-устой", "от меньшего неустоя — к большему"; звук обретает времяизмерение, весомость, становится элементом ритмического рисунка, прочерчиваемого сквозь многомерное дыхание музыкального пульса... Если обобщить эту новую организацию голосовой мимики, направленность изменений зву-

ковой линии в музыке относительно речи, то мы приходим к выводу, что перед нами — направленность не только в сторону обретения собственной логики, способности к самостоятельному существованию, но вместе с ней — усиление чувствительности и ее эстетизация.

Достаточно, к примеру, назвать несколько парадигм-синонимов музыковедческого языка, фиксирующих ладовый механизм, среди которых "неустой-устой", "напряжение-разрядка", "движение-покой", "устремление-достижение", чтобы обнаружить, что перед нами — не просто логический аппарат, но диады эмоционально-физических ощущений, — фиксации произвольно производимых внутрителесных движений, напряжений-расслаблений мышц, задержки и отпуска дыхания, микроволевые усилия Я, эмоциональные отклики, отвечающие интонационно-акустическим отношениям тонов. Музыкальная речь и ее кредо мелодия есть эстетизация речевой деятельности со стороны ее личностного смысла, пристрастности Я, олицетворяющих единство интеллектуальных и аффективных процессов. Музыка, мелодия — фиксация способности человека к всегда эмоционально окрашенному внутреннему миру, открытие красоты человека там, где деяние диктуется его личным субъективным пристрастием, стремление уловить это пристрастие в тончайших модуляциях и переходах голоса, обнаружить во всей богатейшей динамике психического процесса.

Это, далее, позволяет считать, что музыкальное произведение предстает для восприятия как некий околоречевой, эстетически совершенный паралингвистический предмет. В восприятии речи музыкальной мы как бы находимся в системе с тремя неизвестными: неизвестны субъект, носитель речи, ее "кто?"; предмет, ее "что?"; ситуация. Отсюда все внимание слушателя направляется на то, "каким голосом?" и "как говорится?". Стезя голосовой мимики становится проводником внутреннего состояния человека. Последнее мы не просто "созерцаем", слушаем со стороны, но присваиваем себе, произвольно сами становимся его носителями. Происходит это на основе слушательского акта соинтонирования, в котором разнообразные свойства музыкальной речи находят рефлекторный отклик в богатейших проявлениях внутренней активности Я. Так, "артикулированию", характеру звукоизвлечения, производимого исполнителем-инструменталистом, отвечает наш собственный артикулятор — язык, но также, заметим, и шире — ощущение (действие) касательное, тактильное вообще; высоте музыкального тона — наш внутренний вибратор, голосовые связки; тембру — подстраивание под образ резо-

нансной системы инструмента собственных "внутренних резонаторов" (о трехкомпонентной природе источника музыкального звука, включающего артикулятор, резонатор, вибратор, и музыкального слуха, а также о фоносемантике см.: Незайкинский Е.В. Звуковой мир музыки. - М., 1988); силе звука - гортанное, и шире - мышечное напряжение; скорости речи, фразировке - характер дыхания, а с ним - сердцебиения; пульсации - ощущение пульсирующих движений всего тела и прежде всего нижних конечностей. Эта система внутренних микродвижений мышц, психофизическая активность, как свидетельствует опыт интроспекции, выступает одновременно как интегральное ощущение эмоционального тона состояния Я. Ладовая окраска становится оценочным знаком на шкале светлотности; "артикуляционные" действия - мягкости или жесткости, ласковости или грубости, механичности касательного жеста; тембровая дисперсия и гармоническая вертикаль - метафорой внутренней "сонантности", гармоничности или дисгармоничности состояния; ладо-мелодическая тонкость, хроматическая изощренность - тонкости душевной настройки... Так восприятие музыкального образа как звуко-состояния превращается в эмоционально-психическое состояние Я. Со-интонирование оборачивается со-переживанием и со-радованием некоему другому Я.

Но, далее, кому же? - Композитору? Исполнителю?

Здесь мы подходим к тому, что восприятие искусства есть акт социальный перцепции, и наш интерес сосредоточивается здесь не на моментах порождения образа как результата отражения воспринимаемой реальности, но на смысловых и оценочных интерпретациях объекта восприятия. Кто же есть это другое Я, запечатленное булважно как живой чувствующий организм и являющее в паралингвистическом облике изящнейшего голошения специфическое аффективно-интеллектуальное действо? Думается, что как нет знака равенства между Пушкиным и созданным им Онегиным, так нет его между композитором и скрытым в подтексте музыкального произведения лирическим героем - носителем переживания. Его (героя) олицетворял собор композитор, его несет в себе исполнитель, ему сопереживает слушатель, который становится носителем отраженной субъективности другого Я. Так, путем проекции мы достраиваем образ идеального героя - носителя озвученного чувства (в противном же случае мы получим образ типа булгаковского Костюма или гоголевского Носа, которые функционируют сами по себе). Вместе с тем отметили, что, находясь в роли слушателя, мы не только ощущаем ге-

роя "изнутри", но и познаем его личность. Музыкальная речь становится источником развернутой информации о данном герое - здесь и пол, и возраст (примерный, разумеется, через ассоциацию по смежности), и национальность, и социальная принадлежность... Завершая предельно сжатый разговор о типе музыкальной содержательности, отметим, что предлагаемая точка зрения не исключает отображения в музыке объектов внешнего мира (явлений природы, архитектурных сооружений, субъектов как объектов), но предполагает проекцию образа ситуации, присутствия "здесь" и "сейчас" лирического героя художественного мира, мотивацию внешнего образа как оттиска на экране его сознания (непосредственно или же в памяти).

Определив общий тип музыкальной содержательности и во многом эмоционально-чувственный способ ее постижения, перейдем, далее, к вопросу о механизмах целостности идеального образа музыкального произведения. Свойство целостности - то, что отличает две ветви истории музыкальной культуры, - ветвь импровизации, спонтанно текущей из рук творца, непосредственно в данный момент, и произведения, предполагающего тщательное выслушивание композиторским ухом органичности разворачивающегося во времени творения, его саморазвития, самосуществования, самодостаточности - того, что обеспечит дальнейшую отдельную от автора самостоятельную жизнь. С развитием музыкального мышления все более и более усложняется внутренняя структура произведения. Но как познать целое в его частях, если речь идет о феномене собственного эмоционально-психического состояния, текущего в сознание через реалию звуко-состояния? Целостность, структурность, подчинение логике временных процессов здесь несомненны, однако идти по традиции музыковедческого анализа - анализа синтаксических структур или развития тематизма - мы заведомо не можем, ведь в сфере содержания действуют не законы тематического развития (о которых мы знаем), но законы развития образного, о которых мы не знаем и которые сопряжены, как уже отмечалось, с трудно контролируемой стезей эмоционального. Эта трудность помножена, в свою очередь, на трудность познания отношения "часть - целое", где целое нельзя познать раньше частей, а части - раньше целого, но познание целого и части, анализ и синтез, должны вестись одновременно. Путь такого познания - путь многократного повторения звукового образа, повторных слушаний, при этом вживания, участия в текст, овладения траекторией пути переживания, - ведь наше состояние

(цепь состояний и их взаимодействий) протекает не произвольно, но по программе, заложенной во внутренней структуре текста (ВСТ). Цельность текста выступает его психолингвистической характеристикой, познание частей обуславливается действием интегративных качеств и свойств всех уровней иерархической системы, дающих уникальность ВСТ, которую можно познать только из него самого. С повторением слушательских актов открывается возможность слышания произведения от целого к частям, от результата - к порождению. В этом плане мы можем утверждать, что музыкальный текст как знаковая система нам заранее неведом, эту систему предстоит добывать в специальном психологически напряженном исследовании. Что есть в произведении "з н а к"? - Мотив? Гармонический оборот? Голос фактуры? - И то, и другое, и третье. Однако в образовании целостности нам важно нащупать те эмоционально-звуковые, идеально-материальные монады, которые структурируют образ в его самостановлении, формируют его как самоактуализирующийся смысл, существующий относительно самостоятельно в лоне эмоционально-психической реальности и одновременно ведомый интонационно-звуковой формой.

Предпринятые в этом плане интроспективные исследования музыкальных произведений разного объема - от миниатюры до сонатно-симфонических циклических композиций - свидетельствуют, что, с одной стороны, перед нами встают разные типы жизнеподобного содержания, смежные в своем облике родовым аналогам лирики, драмы и эпоса в литературе, с другой же - можно говорить о наличии некоей единой модели внутренней формы музыкального произведения. Облик этой модели как бы отвечает эфирной, эфемерной природе музыки, чувственная реальность которой в каждый момент есть только некий "миг между прошлым и будущим" и потому предполагает опору на ощутимые слухом и сознанием эмоционально-слуховые ориентиры. Во-первых, это наличие некоего узнаваемого слухом константного "музыкального героя", "звукового предмета". Мы не можем определить его как тему, мотив, гармония, так как речь идет о постоянстве материально-идеального порядка, постоянстве с м ы с л а, примате идеального, и здесь звуковое обличье может мигрировать, однако не настолько, чтобы не быть узнаваемым, хотя и в качестве элемента более сложного "предмета" нового единства.

Здесь мы подходим ко второй особенности внутренней формы. Процессуальная сторона, развитие целого, выступает здесь, как отмечалось, как саморазвитие, а это значит, что оно имеет само в себе движущий источник. Облик константы, "предмета" музыкального развития есть отношение двух предметностей, двух единиц, образующих свою смысловую и структурную целостность, свое единство; развитие же формируется ритмом проекций данного отношения, где каждое новое выступает следствием предыдущего и стимулом для последующего. Так, в рефлексии опознания участвует образ сложной константы, включающей предметность "а", предметность "в" в их интонационно-фонических характеристиках и образ контрастного отношения "с". Постигая целое как процесс некоего единого смыслообразования, наша рефлексия включает в механизмы памяти не только состояние "а" и состояние "в" (имеется в виду собственно реакция, соответствующая определенному знаку-стимулу), но также психотехнику перелома, переключения из "а" в "в". Наконец, в-третьих, ритм проекций позволяет ввести в систему опознания предметно-смысловой целостности еще одну координату — образ линии, "судьбы", через которую постепенно очерчивается направленность процесса и которая обеспечивает диалектичность сохранения-изменения движущегося "предмета". Целостность в стихии собственно идеального, возможность его высвобождения, признания относительной самостоятельности вырабатывается далее, на основе каузальности, достройки здесь вероятностной причинно-следственной связи.

В музыкальных произведениях разного объема облики константных парадигм различны по форме и по содержанию и простираются от отношения интонационно-лексических единиц (типа "Стремление-Сдержанность", "Вопрос-Ответ", как это происходит в си-минорной и ля-мажорной прелюдиях Шопена) до метареалий поиска философской истины (например, "Мир людей — Мир природы", "Герои — Среда") или компонования эпической структуры текста ("Действие — Отстранение, созерцание" в симфонических образцах). Различны константы и по степени прослушиваемости, ясности. В одном случае, как это бывает в драматических страницах типа Аллегро 5 симфонии Чайковского, антагонизм отношения предстает выпукло, непосредственно, в других же контраст проступает только в процессе, в-третьих не дается вовсе, и лишь общая модуляция содержания, органично и незаметно проведенная от начала к концу, как это происходит в Анданте 2 части названной симфонии, позволяет ретроспективно услышать в вол-

торновой мелодии и струнном сопровождении начала две разные мо-
нады сюжетного процесса. Многообразны и ритмы проекций. В одном
случае количество последних достигает двузначного числа, охва-
тывает ипостаси связности и по вертикали, и по горизонтали, и по
диагонали, в других же, как, например, в логике трех частей му-
зыкальной формы по типу А-В-А, едва достигает нерасчлененных (со-
пряженных) двух проекций, однако и здесь, согласно рассматривае-
мому механизму целостности, "предметом развития" является не ряд
(или ритм) А..., В..., но единство контрастного отношения "А-В",
феномен причины к заключающему следствию "А₁". Произведения ком-
позиционного уровня организации представляют сложнейшую иерархи-
ческую систему развития и преобразования константных отношений
константных предметностей, формирующую эпическую целостность со-
держательной структуры (эпос как семантическую модель компози-
ции).

Исследование содержательной целостности, внутренней формы
музыкального произведения позволяет сделать вывод о том, что
семиотический анализ произведения, толкуемого как целостность,
есть одновременно анализ структурно-лингвистический, обнаруживаю-
щий устройство Образа Художественного Мира. (ОХМ) как сети оппо-
зиций, единства парадигматического и синтагматического рядов.

И.Ф.Бухалов

О ТРЕХ ОСНОВНЫХ ФОРМАХ БЫТИЯ МАТЕРИИ

К постановке вопроса

В наше бурное критическое время особенно внимательно надо
относиться к марксистской философии, переосмысливать, уточнять
ряд ее положений, в частности понятие "материя". Обычно в марк-
систской литературе исходят из ленинского определения: Материя
есть философская категория для обозначения объективной реальности,
которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фото-
графируется, отображается нашими ощущениями, существуя независи-
мо от них. Однако это определение требует некоторого термино-
логического и содержательного уточнения, тем более, что оно пред-
ставляло не общее определение материи, а такое, которое было свя-
зано с конкретной философской задачей - защитой и обоснованием
материализма в борьбе против субъективного идеализма.

Очевидно, что материя существует не только вне и независимо от наших ощущений, но и от сознания вообще, и что она отображается не только в ощущениях, но и в сознании в целом. При этом термины "копируется", "фотографируется", "отображается" не следует понимать буквально как физическое подобие, пассивное созерцание, лишенное каких-либо субъективных элементов. Исходя из контекста, эти термины употребляются как проявление вторичности, производности ощущений и сознания вообще по отношению к материи как оригиналу и для выражения известного соответствия между ними. Материя выступает как первичное, определяющее по отношению к сознанию.

Но при этом следует особенно подчеркнуть, что материя дана человеку не сама по себе и не в ощущениях его, а в формах общественной деятельности, прежде всего практической, на основе которой формировалось и развивалось сознание в целом и в частности человеческие ощущения. Человеческие чувства — продукт общественного исторического развития. Человек в своем генезисе выступает не как созерцатель и не как теоретик, а как деятель, который может существовать, лишь приспособляясь к миру и практически преобразуя его. Психические особенности человека являются функциями тех нейродинамических мозговых структур, которые формируются прижизненно в процессе овладения им социально-историческим опытом, сложившимися формами общественной деятельности. Фигурально выражаясь, человек видит мир не столько своими глазами, сколько глазами общества.

Вышеприведенное определение материи относится, строго говоря, к естественной природе, существующей вне и независимо от сознания и вообще от человеческой деятельности. Но, как известно, марксистская философия распространила принципы материализма и на общественную жизнь, выделив в ней прежде всего материальное производство как определяющее по отношению к сознанию. В связи с этим следует уточнить и понятие материального как существующего вне и независимо от сознания. Можно рассматривать материальное в трех основных формах бытия материи: природном, природно-социальном, социальном.

В первой форме материальное существует, как уже отмечалось, вне и совершенно независимо от человека и его сознания. Вместе с тем иной раз трудно и даже невозможно различать естественные явления природы и искусственные, созданные человеком. Человек с

помощью сознания способен воспроизводить такие явления, которые могут существовать и существуют естественным образом без участия человека (элементарные частицы, химические соединения, формы движения и т.д.). Но человек создает и такие материальные явления, которые в самой природе не существуют, прежде всего орудия и средства производства.

Сам процесс практического преобразования человеком явлений природы и его результаты можно рассматривать как вторую форму бытия материи, природно-социальную, выражающую материальное взаимодействие человека и природы, обозначаемое прежде всего понятием "производительные силы". Особенность этой формы бытия материи состоит в том, что она имеет социальный характер и в связи с этим зависит в определенной мере от сознания.

Воспроизведенные, а тем более созданные человеком новые явления представляют собой не просто материальные явления, но выступают как объекты практической деятельности, приобретают новый, социальный аспект своего существования, определенное социально-историческое значение.

В соответствии с определенной целью преобразования человек с помощью сознания может выявлять и выбирать различные материальные возможности использования тех или иных свойств, связей природных объектов, законов их изменения, которые не зависят от сознания и жестко ограничивают его направляющую и регулирующую роль.

В процессе общественного развития человек оказывает все возрастающее влияние на естественную природу. Окружающая нас природная действительность все в большей степени становится продуктом человеческой преобразующей деятельности, хотя и сама эта деятельность осуществляется вне сознания. Выражение "вне сознания" употребляется здесь и далее не в том смысле, что преобразующая практическая деятельность происходит без активного участия сознания, его направляющей и регулирующей роли, а в том, что эта деятельность осуществляется вне собственной сферы самого сознания, выходит за эту сферу и проявляется в реальном преобразовании природы и общества.

Если процессы в естественной природе не зависят от сознания, так сказать, абсолютно, то в преобразованной природе такая зависимость относительна. Зависимость того или иного явления от сознания не означает, что это явление определяется сознанием. При любом выборе цели результат практической преобразующей дея-

тельности определяется не самим сознанием, а взаимодействием средств и объектов деятельности, которое представляет собой материальный процесс и не зависит от сознания. В этом взаимодействии определяющим является объект, который обуславливает возможности собственного изменения. Но реализация возможностей осуществляется в сознательной деятельности человека.

Таким образом, природно-социальная форма бытия материи практически и функционально зависит в определенной мере от сознания, но существует вне и независимо от него. Если бы вдруг каким-либо образом исчезли люди, то продукты их практической, преобразовательной деятельности продолжали бы существовать, хотя и потеряли бы свое функциональное социальное значение. Поскольку практическая производственная деятельность осуществляется вне и независимо от сознания, в соответствии со свойствами и законами самого объекта, постольку она и ее результаты являются материальными.

Обратимся теперь к третьей социальной форме бытия материи — к общественным отношениям, прежде всего к производственным. В советской литературе совершенно категорически утверждается, что производственные отношения сугубо материальны, ибо не зависят от сознания людей. С этим трудно согласиться. Известно, что производственные отношения представляют форму производственной деятельности и складываются в зависимости от производительных сил. Но если само развитие производственной деятельности зависит в определенной мере от сознания, то и форма этой деятельности не может быть совершенно независимой от сознания. Признавать зависимость производительных сил от сознания и вместе с тем отрицать такую зависимость в производственных отношениях — это логическая несообразность, нонсенс.

Если при рассмотрении производительных сил подчеркивалась их независимость от сознания, то при рассмотрении производственных отношений важно обратить внимание на их зависимость от сознания. Материальное производство в целом, в том числе и производственные отношения, функционирует и изменяется в процессе практической деятельности и в этой связи не может не зависеть от сознания, которое является необходимым моментом этой деятельности, хотя она осуществляется вне самого сознания и результаты ее могут и не совпадать с целями.

Вместе с тем, как показывает история развития общества, изменение производственных отношений осуществляется по определенным

законам, независимым от сознания, определяемым в конечном счете производительными силами. Но законы развития производства имеют вероятностный характер, они определяют общее направление развития, его основные тенденции. Эти тенденции реализуются в деятельности людей. Конкретные формы, пути, темпы развития производственных отношений зависят от ряда причин, в частности и от сознания, хотя, разумеется, степень влияния сознания может быть разной.

Таким образом, производственные отношения являются материальными в том же смысле, что и производительные силы, т.е. постольку, поскольку они существуют и функционируют вне сознания и в определенной степени независимо от него и изменяются по законам, независимым от сознания, хотя сознание здесь обладает большей самостоятельностью по сравнению с производительными силами. Но исходные причины изменения производственных отношений определяются именно производительными силами.

В общественной деятельности нет чисто материальных явлений, не связанных с сознанием. Здесь все явления так или иначе опосредуются сознанием и, следовательно, в какой-то мере зависят от него. Поэтому вряд ли можно провести жесткое разграничение между производственными отношениями как материальными, так и другими, которые существуют вне сознания, например, политическими. Различие здесь состоит главным образом в степени зависимости от сознания, его роли. При этом следует иметь в виду, что те или иные общественные отношения существуют в действительной жизни не обособленно, а в органическом единстве и взаимодействии.

Все это не умаляет значения принципа материалистического понимания истории. Материальное производство было и остается основой существования и развития общества, оно в конечном счете определяет другие общественные отношения и сознание. Это убедительно подтверждает вся история XX века.

Еще одно замечание по поводу соотношения понятий "материальное" и "объективное". Зачастую эти понятия употребляются как синонимы. Для этого есть некоторые основания, ибо в определенном аспекте они совпадают, в частности, в применении их к явлениям естественной природы. Но, вообще говоря, они не тождественны. Не рассматривая здесь специально отношение этих понятий, замечу, что материальное определяется по отношению к сознанию, как существующее вне и независимо от сознания, а объективное — по от-

ношению к субъекту, как существующее независимо от субъекта и его деятельности, его сознания. В качестве исходного субъекта выступает общество, представителями которого являются и социальные группы и отдельные личности.

Нередко объективное определяется как существующее вне субъекта. Но такая характеристика противоречит исходному определению объекта как природы, вовлеченной в деятельность субъекта, общества. Если понимать объективное как существующее вне субъекта, то неправильно характеризовать законы общественного развития как объективные, ибо они действуют не вне субъекта (общества), а представляют законы его деятельности. Подобное замечание можно сделать и по поводу объективной истины, которая, существуя в сознании субъекта, по своему содержанию не зависит от него. Объективное как таковое (в собственном значении этого понятия, отличном от материального) существует только в связи с субъектом, в деятельности субъекта.

Иной раз возникает вопрос о том, как в деятельности субъекта может быть то, что от нее не зависит. Но при этом деятельность рассматривает односторонне, как только субъективную, хотя она представляет взаимодействие субъекта и объекта, единство субъективного и объективного, зависимость от субъекта и независимого от него. Следует различать независимость объективного от деятельности субъекта и независимость от его сознания. Независимость объективного от субъекта включает в себя его независимость от сознания, но не сводится к ней, ибо сознание является только элементом деятельности. Преобразование объекта осуществляется в процессе сознательной практической деятельности, а не в самом сознании. Результат практической деятельности определяется действительным взаимодействием субъекта и объекта.

Различие между материальным и объективным проявляется еще в одном аспекте. Материальное существует вне и независимо от сознания любого субъекта (общества, социальной группы, личности), одним словом, от всякого сознания и в этом смысле оно безотносительно, абсолютно. Объективное же относительно, оно конкретизируется в зависимости от того, кто выступает в качестве субъекта и что является объектом его деятельности (явления природы, общества, сознания), а также от характера этой деятельности, ее форм и уровней. Скажем, объективное по отношению к личности может быть субъективным по отношению к обществу.

Размер статьи не позволяет более полно рассмотреть эти и другие аспекты соотношения материального и объективного (и соответственно идеального и субъективного). Хочу только заметить, что без уточнения этих понятий невозможно успешное рассмотрение других философских вопросов.

Л.И.Бондаренко, Л.А.Резе

О СПЕЦИФИКЕ РАССМОТРЕНИЯ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА ВО ФРЕЙДО-МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Г.МАРКУЗЕ

В основание своей концепции Г.Маркузе кладет идею Фрейда о том, что история человечества — это история его угнетения (репрессий), и что культура подавляет не только социальное, но и биологическое существование человека, изменяет первичную структуру инстинктов, принуждая их отклоняться от своей конечной цели. Применяя вслед за Фрейдом психоаналитический метод к интерпретации общественно-исторических явлений, Маркузе анализирует развитие подавленного (репрессированного) ментального аппарата человека на двух уровнях: онтогенетическом — развитие подавленной индивидуальности от раннего детства до сознательного социального существования и филогенетическом — развитие подавляющей цивилизации от первобытного стада к институтированному цивилизованному государству. Взаимодействие этих уровней происходит согласно идее Фрейда о возврате подавленного в истории: индивид заново познает и снова проходит через великие переломные события в развитии рода, и инстинктивная динамика отражает конфликт между индивидом и родом (частным и общим). Согласившись с Фрейдом, что цивилизация основана на постоянном подчинении инстинктов, Маркузе ставит под сомнение идею о том, что свободное удовлетворение человеческих инстинктивных потребностей несовместимо с цивилизованным обществом. Поэтому в ряде работ он пытается доказать возможность такой цивилизации и называет ее этико-эстетико-эротической или либидиной цивилизацией.

Развитие подавленной индивидуальности, по Маркузе, как и по Фрейду, проходит три этапа: от стадии нарциссизма, когда индивид свободен, эгоцентричен, самовлюблен и живет согласно принципу удовольствия — к стадии Эдипова комплекса и далее — к этапу зрелого состояния цивилизованного индивида. Отличие взглядов обоих

19 2894

психоаналитиков затрагивает вторую ступень онтогенетического развития. Фрейд считал, что борьба между принципом удовольствия и принципом реальности заканчивается подчинением первого последним, подавлением инстинктов; здесь он ввел понятие "основной репрессивности". Маркузе к этому добавляет "принцип производительности", который, в сущности, является особым случаем принципа реальности, связанным с процессом производства: "либидо" отвлечено на социально-полезные виды деятельности, тело и ум превращаются в орудия отчужденного труда. Процессы полового созревания ведут к освобождению от власти отца, сын покидает семью, намереваясь сам стать отцом. Во внутренней душевной жизни индивида против принципа производительности зреет протест, который находит свое выражение в фантазиях и извращениях.

С принципом производительности тесно связано другое понятие Маркузе: "избыточная репрессивность", означающее подавление инстинктов не только под действием принципа реальности, что вызывает "основную репрессивность", но и под действием принципа производительности.

На последней ступени онтогенетического развития, стадии зрелости, индивид уже полностью находится под влиянием принципа производительности: подавление инстинктов достигает такой степени, что часть инстинктуальной энергии сублимируется в работе. В "Эссе об освобождении" Маркузе отмечает, что "потребительская экономика вместе с политикой корпоративного капитализма так сформировали вторую природу человека (стереотипы поведения и стремлений), что его половые и агрессивные инстинкты оказались связанными с товарной формой. Потребность в том, чтобы иметь, потреблять, использовать и постоянно обновлять вещи, приборы, орудия и машины, предлагаемые и навязанные людям, потребность в том, чтобы пользоваться этими товарами даже с риском для собственной жизни, стала "биологической" потребностью" [2, с. II].

Первой стадии развития индивида, стадии нарциссизма, согласно Фрейду и Маркузе, соответствует доисторическое существование человеческого общества — период промискуитета, на смену которому приходит первобытная орда, в которой господствовал жестокий деспот, Отец, подавлявший своих сыновей. Период первобытной орды подготовил почву для прогресса, навязывая ограничения удовольствия сыновьям и вынуждая их к воздержанию. Таким образом, была установлена модель для последующего развития цивилизации, были

созданы предпосылки, согласно Маркузе, для дисциплинированной "рабочей силы" будущего. Первобытный деспотизм был эффективен, но эта эффективность была очень ненадежной, так как ненависть против патриархального подавления возрастала, что, в конечном счете, привело к восстанию братьев против отца. Сложилась Эдипова ситуация: изгнанные братья убивают и съедают отца. Затем обожествляют его, вводят запреты и ограничения, которые порождают мораль. Это период начала цивилизации, когда запреты навязываются уже самими братьями, которые осуществляют подавление ради общего интереса сохранения группы как целого. И решающее психологическое событие этого периода - развитие чувства вины; возникновение цивилизации предполагает чувство вины, которое усваивается индивидами и поддерживает основные запреты, ограничения и задержки удовлетворения, от которых зависит цивилизация.

Восстание против отца и его убийство - это высшее преступление, так как именно он гарантировал порядок, биологический и социальный базис, от которого зависела история человечества; его уничтожение угрожало уничтожением самой орды и восстановлением доисторической деструктивной силы принципа удовольствия. Но сыновья стремятся к дальнейшему удовлетворению своих потребностей и достигают этого, переходя от господства одного к господству нескольких, что включает социальное распространение удовольствия. Подавление теперь проникает в жизнь самих подавляющих, и часть их сексуальной энергии становится пригодной для сублимации в работе. Труд, отчуждение, считает Маркузе, становятся всеохватывающими. В свою власть вступает принцип производительности. Под его влиянием общество разделяется согласно экономическим интересам его членов. В процессе общественно-исторического развития господство все в большей степени рационализировалось: контроль над общественным трудом воспроизводил общество в большем масштабе и при улучшающихся условиях. В течение длительного исторического периода интересы господства и интересы общества в определенной мере совпадают: выгодное использование "производственного аппарата" удовлетворяет потребности и способности индивидов. Их труд - это работа на аппарат, который они не контролируют, но которому они должны подчиняться, если хотят жить. Они работают на отчуждение, рабочее время - "болезненное время", так как отчужденный труд - это отсутствие удовлетворения, отрицание принципа удовольствия. Либи́до отвлечено на деятельность, в которой индивид

работает на себя лишь в той мере, в какой он работает на аппарат. Избыточная репрессивность — ограничения, наложенные на либидо, — действует как внешние объективные законы и как внутренняя сила: общественная власть поглощается в сознание и в бессознательное индивидом и проявляется как его собственное желание, мораль и удовлетворение. При "нормальном" развитии индивид переживает свое подавление свободно как свою собственную жизнь: он желает того, что нужно желать, его удовлетворение выгодно для него и для других, он даже бывает счастлив. И то счастье, которое он испытывает в течение нескольких часов досуга, дает ему возможность продолжать тяжкую работу; так воспроизводится отчужденный труд.

Маркузе пытается показать, что Фрейд неправ в вопросе о непреходящем конфликте между принципом реальности и принципом удовольствия, об Эросе, заточенном в рамки измученной и больной цивилизации. "Непримиримый конфликт — это конфликт не между работой (принцип реальности) и Эросом (принцип удовольствия), а между отчужденным трудом (принцип производительности) и Эросом" [1, с.52]. Именно принцип производительности управляет происхождением и развитием цивилизации.

Развитое капиталистическое общество, "бесстыдное общество изобилия" (речь идет о 60-х годах) интегрировало в себя рабочий класс, удовлетворяя его убогие потребности, обеспечивая ему относительную безопасность и успех; это — "спокойная и довольная своей участью чернь" [3, с.159], не осознающая репрессивной сущности социально-экономической структуры этого общества. Порочность его устоев коренится "в биологии этой черни, ее инстинктах: "заинтересованность в сохранении существующей системы внедряется в саму структуру инстинктов эксплуатируемых масс" [2, с.16]. Поэтому Маркузе обращается к "аутсайдерам", тем социальным группам, которые вне капиталистической интеграции (студенчество, молодая интеллигенция, хиппи, обитатели черного гетто и др.). Они способны преобразовать общество, так как их инстинкты не деформированы, поэтому они — носители "нового строя чувственного восприятия", который в конечном счете может породить новый "принцип реальности", могущий заменить принцип производительности. "Осознание необходимости такой революции, охватывающей сферу чувственного восприятия... составляет, может быть, главную истину психоанализа" [2, с.37]. Именно аутсайдеры порождают несублимированную культуру — прямое и непосредственное выражение их эротики; культуру, сво-

бодную от агрессивности и чувства вины. Маркузе характеризует их чувственность как "новое измерение" для разработки путей построения свободного общества.

Итак, если по Фрейду третий этап развития психики человека в онтогенезе и филогенезе характеризуется рациональным отношением к собственным инстинктам, прежде всего, сексуальным, как ограниченным социально-культурными нормами, то Маркузе выступает против этих ограничений как проистекающих из отчужденного труда и репрессивной власти. Он призывает к Великому Отказу как способу возвратиться в общество, где нет отчуждения, где господствует дополовой эротизм, Эрос становится Логосом, целостный человек, свободный от чувства вины и стыда, не работает, а играет.

Поражение молодежного движения 60-70-х годов обнаружило практически-политическую несостоятельность фрейд-марксистской концепции Маркузе. Действительно, фрейдистская концепция психики человека при всей ее популярности не получила необходимого экспериментального подтверждения, а некоторые идеи марксизма обнаружили свой утопический характер. Несомненно, концепция Маркузе утопична. Но вместе с тем она интересна с той точки зрения, что ее идеями вдохновлялось мощное радикальное движение, потрясшее Европу и едва не разрушившее буржуазный истеблишмент. Хотя оно потерпело поражение, тем не менее под его прямым воздействием осуществился ряд демократических преобразований в европейских странах (в том числе в системе образования), более того, оно нанесло ощутимый удар по ханжеской религиозной морали и тем самым либерализовало этические взгляды ряда последующих поколений.

Концепция Маркузе представляет интерес и с той точки зрения, что она является фрейдизмом, к которому "привит" марксизм, нашедший такую необычную дорогу в массовое движение.

Список литературы: 1. Marcuse H. *Eros and Civilization*, 2. 1973. 2. Marcuse H. *An Essay on Liberation*. Boston, 1969. 3. Nicolas A. Marcuse. *Ou La quête d'un univers trans-prométhéen.* - Paris, 1970.

СОДЕРЖАНИЕ

Мамалуй А.А. Концы без конца, или ситуация "пост(недо)-модерна".....	3
Бусова Н.А. Идеология и социальный миф.....	11
Юркевич Е.Н. О "родной" культуре на "чужом" языке.....	21
Кораблева Н.С. Социокультурные ценности и национальная "философия жизни".....	28
Кривуля О.М. Г.Сковорода: фiлософiя як життя i гра.....	36
Карпенко И.В. О маргинальности и магистральности в культуре, или о судьбе одной идеи.....	43
Фисун А.А. Проблема "культура и цивилизация" в античной мысли: поиск Еврипида.....	47
Бурова О.К. Демиургийная парадигма античности. Вещь и тело.....	52
Бурова О.К. Пластический и феноменологический эйдос вещи. Опыт анализа.....	61
Сватко Ю.И. Имя - мир - миф: в пространстве эйдоса или на путях догоса? (Осип Манделштам как философ имени).....	69
Романов И.Ю. Грамматика смысла и природа души.....	79
Мегентесов С.А. Рефлексия о рефлексии: к вопросу формирования абстрактных форм языкового отражения мира.....	93
Култаева М.Д. Проблема дисциплинарной идентификации современной западной философии воспитания.....	100
Гусаченко В.В. Проблема универсальности полиструктуральных систем и мир философии в социальной концепции Н. Лумана.....	107
Максимов С.И. Идея права в русской культуре (оправдание права).....	114
Шитов С.И. Экзистенциализм и искусство: грани взаимодействия.....	120
Полтавцева Г.Б. К содержательной целостности музыкального произведения.....	127
Бухалов Ю.Ф. О трех основных формах бытия материи. К постановке вопроса.....	135
Бондаренко Л.И., Резе Л.А. О специфике рассмотрения истории человека и общества во фрейд-марксистской концепции Г.Маркузе.....	141

Збірник наукових праць

В І С Н И К
ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
№ 380

ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТИЇ
/Філософія і різноманітність
соціокультурних мирів/

Російсько-українською мовою

Відповідальний випусковий О.О.Мамалуй

Редактор С.В.Мудракова

Технічний редактор Л.К.Меренкова

Н/К

Підп.до друку 06.12.93. Формат 60х84 1/16. Папір друк.№2.
Друк офсетний. Умовн.друк.арк.8,6. Умовн.фарбо-відб.8,83. Облік.-
вид.арк.8,84, Вид.№ 1410. Тираж 300 прим. Зам.№ 2894.

Ціна договірна. 4.50

ХДУ. 310077 Харків, пл.Свободи, 4.

Харківське орендне поліграфічне підприємство.
310093 Харків, вул. Свердлова, 115.

дуби унб