

18-465
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Харківський національний університет

464/

ім. В.Н. Каразіна

Ministry of Education and Science

Kharkiv National University

/2000

ISSN 0453-8048

K-14038

ПЗ28131

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Постмодернізм у філософії,
науці та культурі



Postmodernism in Philosophy,
Science and Culture

JOURNAL

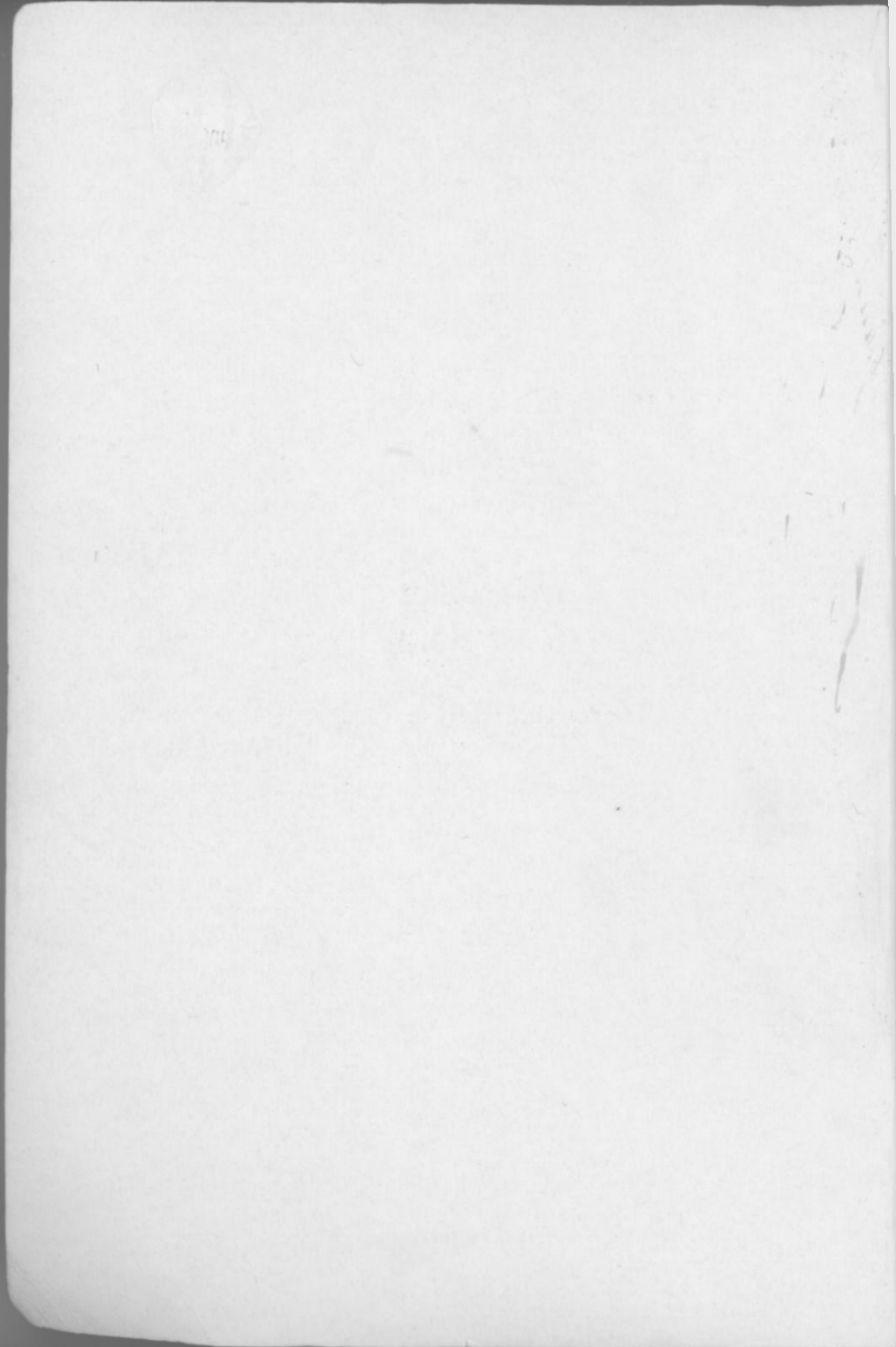
OF KHARKIV UNIVERSITY

3-91

V.N. Karazin Kharkiv National University



00417763 6



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. В.Н.КАРАЗІНА

ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

№ 464

ПОСТМОДЕРНІЗМ У ФІЛОСОФІЇ, НАУЦІ ТА КУЛЬТУРІ

Серія: теорія культури і філософія науки

ХАРКІВ
2000

УДК 130.2+167

У збірнику висвітлені різноманітні сторони науки, культури, філософії епохи постмодерну. Представлено широкий спектр поглядів на проблеми постмодерної культури, науки, філософії.

In the collection various spheres of science, culture and philosophy of the Postmodern Age are discussed. Wide spectrum of viewpoints onto the problems of the postmodern culture, science and philosophy is presented.

Редакційна колегія:

- І. З. Цехмістро — д-р філос. наук, проф. (керівник)
І. П. Білецький — канд. філос. наук, (редактор-укладач)
Я. М. Білик — д-р філос. наук,
О.К. Бурова — д-р філос. наук,
Б.Я. Пугач — д-р філос. наук,
В.С. Старовойт — канд. філос. наук
(вчений секр. спец. вченої ради)
В.В. Шкода — д-р філос. наук, проф.
В.І. Штанько — д-р філос. наук, проф.

Оригінал-макет Матвієнко П. В.

Адреса редакції: 61077, Харків, майд. Свободи, 4, ХНУ, кафедра теорії культури і філософії науки. т. (0572) 45-75-72, факс (0572) 14-09-29

E-mail: ivan.z.tzekhmistro@univer.kharkov.ua

**Серія: теорія культури і філософія науки
Заснована у 1991 році**

Рекомендовано до друку ухвалою вченої Ради Харківського національного університету (протокол №1 від 27 січня 2000 року)

ISSN 0453-8048

© Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, 2000

Центральна наукова бібліотека
ХНУ ім. В.Н. Каразіна

Інв. № 17328131

X-K/038

1. ПОСТМОДЕРН У ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРИ

А. Панич

ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ТИП КУЛЬТУРНОЙ УСТАНОВКИ

(опыт типологического анализа)

«Что такое постмодернизм» - этот вопрос для современного гуманитарного знания является одним из самых «модных» и в то же время одним из самых «загадочных». Диапазон подходов к определению постмодернизма колеблется от «неомодернизма» до «антимодернизма», от признания постмодернизма магистральным направлением современной культуры до полного отрицания постмодернизма вообще (иногда наряду с модернизмом) как «пустого» понятия, которому в действительности ничего определенного не соответствует.

Особенно симптоматично в разговорах о постмодернизме увлечение такими категориями как «мета-», «пост-», «ультра-», вплоть до определения постмодернизма как «искусства (и культуры) *постсовременности*» - что явно выдаёт стремление отечественных интеллектуалов, разделяющих «страсть» к постмодернизму, представить это явление как абсолютно «из ряда вон выходящее» (даже если под «рядом» понимается... сама история человеческой культуры).

Между тем, любое культурное явление, в том числе и современное, раскрывает многие свои глубинные свойства только в контексте «большого» времени, только в ряду сопоставления со множеством иных историко-культурных формаций.

Цель настоящего сообщения - рассмотреть некоторые явления культуры постмодернизма в свете предлагаемой автором типологии моделей соотношения «своей» и «чужой» культуры. В качестве основы подобной типологии можно использовать давно отработанную в классической логике *классификацию соотношения объемов двух сравнимых понятий*. Экстраполируя эту (уточненную автором данной статьи) классификацию на нашу область культурологической проблематики, мы получаем в итоге *пять* вариантов («моделей») соотношения «своего» и «чужого» в культуре:

Сравнимые понятия				
Сравнимые совместимые понятия			Сравнимые несовместимые, т.е. соподчиненные понятия	
Равнозначные	перекрещивающиеся	подчиняющие и подчиненные	противоположные (контрарные)	противоречащие (контрадикторные)
				
Модели соотношения «своей» и «чужой» культуры:				
1. «Слияние»	2. «Пересечение»	3. «Поглощение»	4. «Разобщение»	5. «Противостояние»

Историко-культурная проверка предлагаемой типологии показывает, что одна из указанных моделей («противостояние») является исходной, базовой: она является ровесницей всей вообще человеческой культуры и доминирует на всём протяжении развития первобытного общества.

Две модели - «слияние» и «поглощение» - в истории европейской культуры впервые отчетливо реализуются в эпоху эллинизма, т.е. на рубеже «осевого времени», в момент перехода культуры к стадии «рефлексивного традиционализма».

Так, первое отчетливое проявление культурной установки на полное слияние «своей» и «иной»/«чужой» культуры мы обнаруживаем в деятельности Александра Македонского. Завоевания Александра - воспринявшего, через своего учителя Аристотеля, культурную «эстафету» южной части античной Греции - имели специфическую «сверхзадачу», отличавшую их от любых других завоеваний предшествующего времени. К примеру, царь Вавилона Навуходоносор, захватив в своё время в плен своих соседей-иудеев, вовсе не собирался делать из них «вавилонян нового типа», т.е. инкорпорировать каким-либо образом иудейскую культуру в культуру Древнего Вавилона; тем более не стремился он и к «слиянию» своей, вавилонской, и «иной», иудейской культуры. Вавилонянам просто нужна была рабочая сила, поскольку Навуходоносор, в противоположность многим своим предшественникам и последователям, имел весьма широкие «созидательные» планы (см. об этом: Graetz H. *Historija Jydów*. Tom drugi. Warszawa, 1929. S. 253-254). Александр же, в отличие от Навуходоносора, ставил перед собой цель принципиально иного порядка: не расширить, опираясь на завоевание соседних народов, свою маленькую Македонию, а создать новую *общемировую ойкумену*, центром которой является *личность Александра*, границами - границы всего обитаемого мира, а культурой - единая «восточно-западная» культура, в которой региональные культурные различия либо уходят на второй план, либо элиминируются вовсе. При этом Александр, по свидетельству Пьера Левека, вовсе «не был поборником панэллинизма. Он стремился не к подчинению и уничтожению завоеванных народов, а, наоборот, к *слиянию* их с греками в единое гармоничное целое, в которое каждый бы внес свою лепту» (Левек П. *Эллинистический мир*. М., 1989. С. 9. Курсив в цитате мой - А.П.).

Если «эллинизм» в исполнении Александра Македонского можно, таким образом, считать ярким свидетельством рождения в культуре «первой» из наших пяти моделей (модель «слияния»), то древнеримская имперская культура, во многом повторяя глобалистские претензии Александра, ориентируется скорее на другую, и более устойчивую в историческом плане, модель «поглощения». В отличие от империи Александра Македонского, Римская империя никогда не отказывалась от Рима как единственного пространственного и культурного центра, никогда не становилась «персоноцентричной», а потому и не стремилась к «слиянию» римской и любой иной культуры на некоей «нейтральной» почве. Характерный штрих подчеркивает это различие: в то время как Александр основывал по всему миру города со стереотипным названием Александрия (по свидетельству П.Левека, таких городов было «самое меньшее 34» - см. ук. соч., с. 10), римляне распространяли по миру только статус «гражданина Рима», который хотя и расширялся и переосмыслялся с течением времени, однако всегда сохранял в себе значение принадлежности к единому центру имперской культурной жизни. (И наоборот: возникшая в конце концов идея «второго Рима» оказалась, как выяснилось, абсолютно фатальной для самого существования империи, ибо под действием именно этой идеи произошло, так сказать, деление имперской «клетки» по линии Восток/Запад).

Однако римляне - не в пример Навуходоносор - и не игнорировали культурные особенности побежденных ими народов: напротив, культура завоеванного народа здесь сознательно *инкорпорировалась* в состав господствующей римской культуры на правах особого культурного слоя. Организационным оформлением таких относительно автономных «культурных слоёв» в теле римской культуры являлись разного рода «союзы», в том числе религиозные, «которые имели свою задачу отправление, совершение культа тем или иным божествам по обычаям их страны (*ερανοί, θιάσοι*) (...) Было очень важно, что забота о почитании своего местного божества не только организовывала союзы, но на этом пути *получили права гражданства в римском царстве иностранные культы* (Изиды, Сераписа и сирийских божеств)» (Поснов М.Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 31. Курсив в цитате мой - А.П.). Таким образом, соотношение «своего» и «иного» внутри империи для римлян строилось и не по принципу внешнего «противостояния», и не по принципу «слияния», а именно по принципу «поглощения», т.е. по нашей «третьей» модели.

Что же касается двух оставшихся моделей - «разобобщения» и «пересечения» - то они формируются существенно позже, как раз на этапе выхода за пределы уже и «рефлексивно-традиционалистской» установки в культуре (на протяжении 19 и начала 20 начала). При этом с моделью «пересечения», по мнению автора настоящей статьи, связана прежде всего идея «диалога культур», тогда как модель «разобобщения» впервые являет себя как самостоятельная установка в культуре европейского модернизма.

Однако как угроза, как немедленно преодолеваемая опасность, модель «разобщения» негативно присутствует в культуре и ранее - начиная с той же эпохи эллинизма. Основной вариант преодоления этой опасности в культуре связан с «откатом» непосредственно к противоположной крайности: к уже известной в культуре модели «слияния». Впервые эта логика была отработана при переходе позднеантичной философии от «догматизма» к скептицизму («снятие» мировоззренческих разногласий за счет негативного уравнивания всех философских установок в нейтральном статусе «мнений», *δόξα*), и далее при еще более радикальном, окончательно преодолевающем кризис римского культурного разноречия, переходе к христианскому учению, для которого, по знаменитому выражению апостола, «нет различия между Иудеем и Эллином» (Рим. 10.12; кстати говоря, вряд ли случайно это чрезвычайно сильное и яркое выражение было употреблено апостолом Павлом именно в его единственном Послании к *римлянам*).

Следует оговорить, что в литературе о скептицизме (по крайней мере в англоязычной) проводится жесткое различие между двумя принципиально разными направлениями скептической философии: «академическим» и «пирроническим». Основное различие между этими двумя античными школами заключается в том, что по мнению «академиков» (Аркесилая, Карнеада и др.), можно определенно утверждать, что достоверное знание о чем бы то ни было невозможно (после чего следует закономерный вопрос, является ли достоверным само это базовое утверждение); по мнению же «пирронистов» (от самого Пиррона и до Секста Эмпирика включительно), невозможно ни утверждать ни отрицать с определенностью наличие у нас достоверного знания о чем бы то ни было. Вопрос о том, какая из этих двух школ представляет «собственно» скептицизм в истории философии, оживленно дискутируется и по сей день.

Так, американский философ Оливер Джонсон, автор капитальной монографии об античном и современном скептицизме, делает свой выбор однозначно в пользу «академической» версии, мотивируя свое решение тем, что «пирронизм», воздерживаясь, якобы, от каких бы то ни было утверждений вообще, вынужден ограничиться, строго говоря, только «словесными жестами», не имеющими ровно никакой «эпистемологической» нагрузки. Следовательно, согласно Джонсону, пирронизм вообще не является философской теорией, заслуживающей сколько-нибудь серьезного обсуждения: «...in a wider sense, Pyrrhonism just cannot be taken seriously as an answer to the epistemological problem of knowledge» (Oliver A. Johnson. *Scepticism and cognitivism: A study in the Foundations of Knowledge*. University of California Press. 1978. P. 116; see also pp. 95-96).¹ С другой стороны, Дж.Б.Шнеевинд, подготовивший вместе с Р.Порти фундаментальный труд «Философия в истории» (Richard Rorty, J.B.Schneewind, Quentin Skinner, eds. *Philosophy in History*. Cambridge, 1984), в одной из

¹ Перевод: «в широком смысле, пирронизм просто не может быть воспринят серьезно как ответ на эпистемологическую проблему знания».

своих последних статей так же однозначно становится на сторону «пирронистической» традиции, утверждая при этом, что «the skeptic does not - to the best of my knowledge - raise any doubts about his ability to formulate in language the way things appear to him, or to communicate to others the way things appear to him» (J.B.Schneewind. *Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics* - in: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Ed. by Paul Guyer. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999. P.23).¹

Автор настоящей статьи присоединяется к второй из названных точек зрения - прежде всего потому, что позиция «академического» скептика очевидно отрицает скептицизм уже самим фактом своего базового утверждения («я точно знаю, что я ничего не знаю»). «Пирронический» же скептицизм, как его понимает тот же Секст Эмпирик, призывает - вопреки утверждению Оливера Джонсона - вовсе не к отказу от вообще всякого знания и всякого утверждения, а лишь к отказу от абсолютизации какого бы то ни было знания (или иначе - к отказу от претензии знать, «как все на самом деле»), так что совершенно невозможно ставить знак равенства между так понимаемым скептицизмом и агностицизмом или, допустим, «нигилизмом» (оба этих определения гораздо более точно характеризуют суть «академической» позиции). Объясняя различие между скептиками и последователями Демокрита, Секст Эмпирик специально подчеркивает, что эти последние изъясняются в том смысле, «что нет ни того, ни другого, мы же говорим, что не можем знать, существует ли и то, и другое, или не существует» (Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т.2. М., 1976. С. 251). Подчеркнем еще раз, что последовательный скептик при этом не может знать наверняка даже и того, что он ничего наверняка знать не может - так что и любой агностицизм можно приписывать скептицизму лишь чисто гипотетически. Знание имеет здесь статус мнения, и потому располагается как бы «между бытием и небытием», уравнивая в этой «промежуточной» сфере и догматический и собственно скептический тип философствования. Не случайно Секст Эмпирик, приведя ряд аргументов против возможности какого бы то ни было доказательства, тут же отмечает, что и эти его собственные аргументы имеют лишь «вероятное значение», и неизвестно, останутся ли они убедительными в дальнейшем «вследствие многообразия человеческой мысли» (Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т.1. М., 1976. С. 242).

В позднеантичной культуре такая позиция «негативного слияния» всех возможных философских убеждений оказалась, по сути, абсолютным тупиком, который мог обернуться либо полным отказом от «догматического» философского знания вообще, либо же спасительным (по крайней мере на тот момент) подчинением философского знания *вере* - с перехо-

¹ Перевод: «скептик, насколько мне известно, никогда не подвергает сомнению свою способность выразить в языке то, как вещи являются ему, или сообщить другим, каковы вещи, как они ему являются».

дом от скепсиса к «позитивному слиянию» всех прежних культурных разноречий в лоне догматического учения Отцов Церкви. Так Блаженный Августин в «Исповеди» отказывается одновременно и от манихейского лжеучения, и от скептицизма античного толка: «Я знал другую породу людей, которым сама истина кажется подозрительной, и они на ней не успокоятся, если её преподнести в изящной и пространной речи. Ты же настаивал меня, Господи, дивным и тайным образом; я верю, что это Ты настаивал меня, ибо в этом была истина, а кроме Тебя нет другого учителя истины, где бы и откуда бы ни появился её свет» (Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 129).

Прерывая на этом столь краткий исторический экскурс, отметим лишь, что впоследствии эта же логика перехода от угрозы «абсолютного разобщения» культур к идее их «абсолютного слияния» по-разному повторялась в культурах Ренессанса, Просвещения и романтизма; и именно в этот контекст «вписывается», по мнению автора настоящей публикации, логика перехода современной культуры от модернизма к постмодернизму.

Подтверждением этого могут стать многие параллели между явлениями постмодернистской культуры и культуры позднего эллинизма - т.е. периода, когда европейскому культурному сознанию впервые пришлось справляться с угрозой полного разрыва «культурных миров» и мировоззренческих установок. В частности, можно провести развернутое сопоставление постмодернистской философии (Рорти, Апель, Лиотар и др.) и философии античного скептицизма, из которой указанные авторы черпают невероятно много (прежде всего у Секста Эмпирика), однако в ряде случаев даже не ссылаясь на первоисточник (и как бы следуя в этом примеру Монтеня, воспроизводившего Секста без единой ссылки целыми страницами в своей «Апологии Раймонда Себундского»). В качестве примера рассмотрим такой философский бестселлер последних двух десятилетий, как книга Ричарда Рорти «Философия и Зеркало Природы» («*Philosophy and the Mirror of Nature*»).

Исходная посылка Р.Рорти заключается в том, что тезис об «объективной истине» как цели и квинтэссенции философского знания необходимо связан с представлением о человеческом уме как «Зеркале Природы», а оно, в свою очередь - с представлением о неких внутренних «ментальных сущностях», к которым мы имеем непосредственный и «привилегированный» доступ, в противоположность «опосредованному» чувствами доступу к феноменам внешнего мира. Оба эти допущения, по Рорти, вовсе не являются неизбежными для философии; при этом первое из них берет своё начало ещё в античности (прежде всего в платонизме), а второе представляет собой специфический продукт философии Нового времени, начиная с Декарта. Далее Рорти, в лучших скептических традициях, показывает ряд неразрешимых противоречий, к которым ведет допущение нами таких особых «ментальных сущностей» (см.: Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Новосибирск, 1997. С. 52-94). Соответственно, отказ от этого

допущения позволяет Рорти «деконструировать образ Зеркала Природы» (там же, с. 289), а это, в свою очередь, ведет к опровержению исходного взгляда на философию как на гарант «добывания» человеком «объективной истины» о себе и мире. «Эпистемология», «теория познания» с точки зрения Рорти представляется просто формой существования одной-единственной «парадигмы в понимании природы» (там же с. 157), возникшей в Европе в XVII столетии; ныне же «образ XVII века изжил себя», а «традиция, которая его инспирировала, потеряла свою жизненность» (там же, с. 84). Проблемы, подобные «проблеме познания», говорит Рорти, «должны рассасываться, а не разрешаться» (там же, с. 163) - в частности, за счет осознания предлагаемого Рорти взгляда на природу эпистемологической достоверности, который по сути является лишь пересказом в современных терминах сформулированной двумя веками ранее и истинно скептической позиции Д.Юма (влияние которого на современную англо-американскую философию и поныне находится вне всякой конкуренции). В изложении Рорти эта позиция заключается в том, что «мы можем получить эпистемологическую соизмеримость только там, где мы уже согласились относительно практики исследования (или, более обще, дискурса)» - и «не потому, что мы открыли нечто о «природе человеческого познания», но просто потому, что *когда практика продолжается довольно долгое время*, конвенции, которые делают её возможной (...) относительно легко изолировать» (там же, с. 237-238. Курсив мой - А.П.).

Сказанного, пожалуй, достаточно, чтобы сделать зримой живость и актуальность скептической (пирронической) традиции для развиваемой Рорти концепции философского знания. Но самым убедительным штрихом здесь является идея *двух типов философов*, которую развивает Рорти в заключительном разделе своей книги. Один тип, по описанию Рорти, - это тип «философа-систематика», который видит свою главную задачу в том, чтобы основать - или поддерживать - традицию «нормального» (на сегодняшний день) философского дискурса, т.е. именно ту интуицию «истины», которая соответствует основной на сегодня «парадигме человеческой деятельности» (там же, с. 271). Второй тип - это тип «философа-наставника», который призван *оспаривать* эту господствующую парадигму. «Эти периферийные, прагматистские философы проявляют скепсис главным образом *относительно систематической философии*, относительно проекта универсальной соизмеримости в целом. В наше время Дьюи, Витгенштейн и Хайдеггер являются великими наставниками, периферийными мыслителями» (там же, с. 272). При этом «философы-систематики», по выражению Рорти, «строят для вечности», что в действительности значит - стремятся *выдать за вечные* специфические проблемы своего времени и своей культурной традиции; напротив того, «философы-наставники» как бы «прикованы» к той форме «систематики», на которую они реагируют, и, таким образом, «разрушают ради собственного

поколения», так как «знают, что их работа потеряет свою суть, когда период, на который пришлась их реакция, завершится» (там же, с. 273).

Стоит сравнить это финальное рассуждение Рорти с высказанным им ранее в той же книге суждением непосредственно о скептицизме как явлении новоевропейской философии. «Эпистемология занавеса идей, которая взяла верх в философии XVII века, - пишет Рорти, - трансформировала скептицизм из академического любопытства (пирроновский скептицизм) и конкретных и локальных теологических вопросов (авторитет Церкви против индивидуального прочтения Священного Писания) в культурную традицию. Это было проделано за счет возникновения нового философского жанра - системы, связывающей вновь субъект и объект. С тех пор их примирение было целью философской мысли» (там же, с. 84). Со своей стороны, мы могли бы добавить, что «связывание *вновь*» субъекта и объекта оказалось в центре новоевропейского философствования не в силу каких-либо субъективных и частных причин, а в силу общей логики развития западноевропейской культуры после XVI века, когда «разрыв» между человеком и миром стал прямым следствием безудержного развития ренессансного активизма. Но не менее важно отметить, как это делает Рорти, и внутрифилософское последствие такой ситуации: с этого момента скептицизм является «вечным спутником» западноевропейского «догматизма», его «своим другим», так что даже представить их в отрыве друг от друга, в сущности, невозможно. «Скептицизм и главный жанр современной философии имеют симбиотические отношения, - тут же замечает Рорти. - Одно живет смертью другого и умирает за счет его жизни» (там же, с. 84-85).

Впрочем, как будет философия развиваться в дальнейшем, никому не известно. «Вероятно, философия станет чисто наставительной»; с другой стороны, «вероятно, будет найдена новая форма систематической философии, которая не имеет ничего общего с эпистемологией»; однако всё это не более чем «вероятно», и Рорти, в лучших традициях Секста Эмпирика, отказывается признавать любую из этих «спекуляций» «более правдоподобной по сравнению с другими» (там же, с. 292). Скептический пафос этого заключительного пассажа книги Рорти кажется закономерным итогом всего проведенного им исследования.

Разумеется, итогом всего изложенного может быть лишь обнаружение некоторого типологического схождения между рассуждениями Рорти и основополагающими идеями Секста (транслированными в современную англо-американскую философскую традицию через Монтеня-Декарта-Юма, а во многом также и через Канта) - но отнюдь не стремление обвинить американского философа в плагиате (тем более что для последовательного постмодерниста само понятие плагиата может показаться лишенным смысла). Однако факт родства с традицией философского скептицизма здесь налицо, и в гораздо большей степени, чем это признаёт в своих работах даже и сам Рорти. «Негативное снятие» эпистемологической про-

блематики по Рорти, в сущности, оказывается чрезвычайно близко к «негативному снятию» той же проблематики в философии эллинистических последователей Пиррона - и при этом оно выполняет, как мы уже отмечали выше, сходную культурную функцию. Между различными «философами-систематиками», отстаивающими различные философские «парадигмы», для Рорти нет принципиального различия, ибо все они равны перед лицом «великих наставников», разрушающих эти парадигмы одну за другой с равным успехом и равным усердием. «Абсолютное разобщение» парадигм - не имеющих для Рорти, напомним, «ничего общего» между собой - оборачивается, следовательно, их абсолютным тождеством на фоне вечной борьбы «систематизма»/догматизма и «наставничества»/скептицизма. Таким образом, философская установка Рорти, воспринимаемая некоторыми его последователями как явление чуть ли не «пост-современности», оказывается глубочайшим образом укорененной в западноевропейской культурной традиции - имея в виду и философию позднего эллинизма, и философскую традицию нового времени («modern time»).

Кстати уж о «modern time»: не удержусь напоследок от одного сугубо филологического замечания. В современном англоязычном словоупотреблении это выражение соответствует именно русскому «новое время», а не русскому «современность»; «modern philosophy» - это философия 17-18 веков, а отнюдь не философия Рассела, Карнапа или Витгенштейна (в последнем случае используется выражение «contemporary philosophy»). Соответственно, «post-modern», в этом специфическом значении, может означать выход за пределы не столько европейского «модернизма» (и/или «модерна») как явления культуры XX века, сколько философской традиции «нового времени», рассмотренной в границах «от Декарта до Канта» - что, собственно, и составило главную задачу рассмотренной выше книги Рорти. Задача, надо сказать, для современной англо-американской философии вполне актуальная (по причинам, которые заслуживают отдельного культурологического комментария); другой вопрос, насколько удачно оказалась решена эта задача (намного ли Рорти, скажем, продвинулся вперед по сравнению с тем же Дэвидом Юмом?). Однако в любом случае, сформулированная на русском языке характеристика «постмодернизма» как явления *пост-современности* не оказывается ли - применительно к англо-американской философии - в значительной степени основанной на простом лингвистическом недоразумении? Как бы то ни было, при всей актуальности задачи «преодоления модернизма» в контексте западноевропейского континентального культурного развития, это - насколько я могу судить - не совсем тот (а порой и совсем не тот) смысл, который вкладывается в определение «post-modern» в контексте сегодняшнего англоязычного философствования...

Донецк-Newark

О.М. Соболев
ІФ НАН України, Київ

ПОСТМОДЕРН: ДЕКОНСТРУКЦІЯ ГУМАНІЗМУ

Слово "гуманізм", як відомо, може мати найрізноманітніші смисли:

а) вираження високої оцінки людської гідності; б) позицію індивіда, що повністю емансипувався; в) релігійну стурбованість теперішнім екзистенційним становищем людини в світі; г) концептуальну репрезентацію феномену людини в тому чи іншому науково-філософському тексті; ж) форму такого світовлаштування, в центрі якого - людина (слово "людина" тут може означати людину лише білої раси, європейця, чоловіка); з) стратегію тотального олюднення Всесвіту; і) той чи інший проект філософського осмислення феномену людини; к) стратегію врятування, збереження людської реальності в чужому їй світі; л) творче самотворення людиною своєї власної сутності; м) протест проти будь-яких поглядів на людину як на знаряддя космічної еволюції, як на продукт взаємодії різноманітних космічних сил, як на "точку перетинання" різних типів еволюцій, в якій складаються уламки різноманітних світів; н) визнання найвищою цінністю інстинкту самозбереження людського життя.

Культура Модерну індиферентна до згаданих вище смислових відмінностей. Для її носіїв, європейський гуманізм був, є і вічно буде універсально-загальною святинєю, яка не піддається сумніву ні за яких умов. Імперативи, постулати, принципи цього гуманістичного проекту сформульовані семантичними засобами категоріальної мови новоєвропейської метафізики, категорії якої виконують тут роль ключових концептів. Фундаментом його філософії ("філософії рефлексивної суб'єктивності") є онтологічне припущення про автономію суб'єкта (пізнання та дії). Це онтологічне припущення виявляє себе в таких положеннях проекту Просвітництва, як положення про самозаконодавчу волю; про розум, який диктує закони природі; про людину, яка тотально перетворює нелюдський світ і т.ін. Являючись класичними (за походженням), ці положення продовжують функціонувати і в нашу епоху, визначаючи характерні риси розмаїтих "неогуманізмів" - від неокантіанських до постмарксистських.

Сформульований в термінах класичної культури філософування просвітницький проект осмислення феномену людини приймається мислителями Модерну беззастережно. Для них він єдино законний, непохитний і абсолютний. Філософи Модерну не мають сумніву, що семантичних засобів метафізики цілком досить не тільки для вичерпно повної репрезентації людської реальності, а й для розробки абсолютно надійних стратегій забезпечення їй самозбереження в Всесвіті, стабільного розвитку, планетарного панування, процвітання.

В контексті постмодерністської культури філософування питання про статус європейського гуманізму виглядає набагато складнішим. Європейський гуманізм тут не розглядається як універсально-загальна святиня. Він фігурує тут не як єдино законний, а як один з багатьох можливих проєктів філософського осмислення феномену людини. Той факт, що саме цей гуманізм став домінантою культури Модерну, не може бути гарантією того, що він обов'язково збереже своє панівне становище в європейській культурі більш пізніх епох.

Проект Просвітництва - це надбання доби, що відійшла в історію. Саме така доля, на думку інтелектуалів постмодерну, з часом спіткає і просвітницький гуманізм.

В просвітницькому проєкті філософського осмислення феномену людини інтелектуалів постмодерну не влаштовує раціо-центризм. На їх думку, в онто-телео-логічному припущенні про самодостатність розуму імпліцитно міститься згубна самовпевненість людини Модерну в тому, що вона абсолютно вільна здійснювати будь-які глобальні проєкти перевлаштування Всесвіту, перетворення його на "неорганічне тіло людини". Ключова інтенція проєкту *Просвітництва* стає все більш ясною в міру того, як на місце "духу" приходить "культура", а на місце "душі" і "внутрішнього світу" - "особистість" та "індивідуальність". Саме тоді стає очевидним прагнення ініціаторів згаданого проєкту редукувати повноту буття до людської реальності, репрезентувати буття виключно в формах суб'єктивності, - точніше, в термінах цілей і результатів активності самодіяльної людини.

На рубежі другого й третього тисячоліть європейської історії глобальні негативні наслідки просвітницького гуманістичного проєкту *тотальної технологізації* людської життєдіяльності і оточуючого світу поставили під сумнів його розумність. Через це просвітницький пафос перетворення Всесвіту за образом і подобою людини, за зразком його уявлень про розумність повільно поступається місцем все більш тверезій, етично зваженій та відповідальній думці про те, яким же насправді є становище людини у Всесвіті. Разом з цим під підозрою виявився і проєкт осмислення феномену людини в термінах класичного філософування.

Одна з найбільш глибоких стратегій деконструкції цього проєкту запропонована Ж. Делезом. Суть її коротко може бути схарактеризована такими тезами.

Головне джерело загроз вільному розгортанню людської екзистенції Делез вбачає у «метафізиці есенціалізму» («метафізиці буття як присутності»). Ця метафізика лежить у фундаменті Модерн-гуманізму і спонукає новоевропейських мислителів здійснювати політику «есенціалізації людської екзистенції», тобто, практику підпорядкування людської екзистенції тому або іншому «непохитному» набору метафізичних сутностей, сутностних форм, еталонів, стандартів. Не дивлячись на те, що кожний такий набір еталонів претендує на статус системи вищих загальнолюдсь-

ких цінностей, у дійсності він завжди виявляється проявом «волі до влади» цілком певного соціального співтовариства. Ось чому Делез розглядає багатовікову практику «есенціалізації людської екзистенції» не тільки як процес, в ході якого індивіди набувають тієї або іншої визначеності, ідентичності (статевої, етнічної, національної, класової, світоглядної, професійної і т.ін.). Для нього «есенціалізація людської екзистенції» і породжений нею модерн-гуманізм водночас є і дискурсом влади загального над індивідуальним, і дискурсом легітимації одних форм і маргіналізації інших. Привілеюючи одні форми і дискримінуючи інші, практика «есенціалізації людської екзистенції» і породжений нею модерн-гуманізм неминуче лімітують вільне розгортання людського буття. Нав'язуючи йому ті або інші системи нормативів, дисциплінарних матриць, типи контролю, ця практика піддає історичний процес становлення людського буття регламентації, насильству, маніпуляції. В результаті те, що звичайно називають «об'єктивною реальністю», виявляється не підсумком вільного становлення людської екзистенції, а продуктом конституювання дійсності, що продукується у відповідності з нормативами тієї або іншої версії «метафізики присутності».

За Делезом, *буття* в повноті всіх його модальностей (включаючи і *екзистенцію*) – це водночас і продукт гри різноманітних сил (фізико-космічних, хімічних, біологічних, психічних, соціальних, політичних і т.ін.), і сама ця *гра сил* в її спонтанній динаміці. Делез підкреслює: «Немає нічого, окрім різноманітних констеляцій сил, які співіснують між собою у відношеннях гри та взаємної напруги» (1). Саме ця *гра сил* і конституює «волю до влади».

Суб'єкт, який фігурує у Делеза, формується розмаїтими повтореннями розмаїтих серій до-індивідуальних *сингулярностей*. Кожна до-індивідуальність являє собою своєрідне поле сил, воль, прагнень, які резонують одне з одним. Емоції, переживання, думки, відчуття – все це продукти, породжені різноманітними інтеракціями *до-індивідуальностей*, які у сукупності утворюють сферу *до-індивідуального* (2).

Делезівська стратегія деконструкції Модерн-гуманізму стає більш зрозумілою, якщо врахувати, що *до-індивідуальності* не знаходяться у розпорядженні Самості, Суб'єкта, Персони, Індивіда. *До-індивідуальності* не піддаються емпіричним іспитам, здійснюваним Самістю. Не Самість організує їх, а вони спочатку самоорганізують себе, а вже після цього і індивідів. Більш того, Самості, суб'єкти, індивіди, персони, які виникають у цьому *інтерактивному полі до-індивідуальностей*, не здатні за своїм свавіллям управляти, контролювати, маніпулювати взаємодією до-індивідуальностей всередині своїх меж. Власне тому *до-індивідуальне* завжди залишається безособовим.

За Делезом, нові форми влади, що він називає терміном «*контроль*», впливають на індивідів не так, як на них впливали форми «*дисциплінарної влади*», про які писав Фуко. Дисциплінарні форми, як відомо,

здійснювали свій пресинг через розмаїті соціокультурні практики індивідуалізації. На відміну від них, форми «контролю», які досліджує Делез, функціонують завдяки процесам «дивідуалізації», тобто, процесам, які не формують, а фрагментують ідентичність особистості. У термінах Делеза, сказане означає: *дисциплінарна влада* реалізує себе через насильницьке конструювання індивідуального із до-індивідуальних компонентів, тоді як делезівський «контроль» (оскільки він самий є елемент до-індивідуального) здійснюється шляхом постійного затримування, відстрочування процесів формування ідентичності індивідів.

Однак, незалежно від того, чи розглядається людське буття як єдина уніфікована сутність або як фрагментоване поле, у контексті відносин влади воно завжди відкрите насильству (поневоленню, маніпулятивному контролю), який виходить з боку відносин влади, що сплітаються у розмаїті мережі соціального і політичного апарату. У першому випадку людина, конституйована як *партикулярна ідентичність* (прикута до однієї з багатьох суб'єктивних позицій), лімітується обов'язком дотримуватись лише системи норм, пов'язаних з цією ідентичністю. У другому, - фрагментоване життя індивідуумів сучасних західних суспільств, всіма його аспектами відкрите зовнішньому «контролю» (у сенсі Делеза). Життя відкрите соціальному контролю просто тому, що можливість заснування будь-яких екзистенційних центрів у таких суспільствах постійно відкладається. Саме тому людина у згаданих суспільствах не може набутися тривкої основи, спираючись на яку, вона змогла б здійснювати особистий контроль над своїм власним життям та ідентичністю.

Форми *дисциплінарної влади* зациклені на формуванні ідентичності. Вони функціонують там, де індивідуумів закликають, спонукають постійно усвідомлювати свою етнічну, класову, національну приналежність, визнавати свою сексуальність, яка визначає їх такими, якими вони є. Саме через процес інтерналізації «дозволенх суспільством бажань», які складають ядро легітимних типів буття, дисциплінарні форми влади впливають на поведінку індивідуумів, реалізуються в них.

Дисциплінарна влада значно менш цікавиться тим, що індивідууми роблять. Її цікавить те, як вони за допомогою своїх дій створюють свої ідентичності. Тіло індивідуума для такої влади – це всього лише засіб, за допомогою якого зовнішні впливи переводяться в їхній внутрішній світ. Навпаки, делезівський «контроль» є орієнтованим на зовнішній світ. Його в значно більшій мірі цікавить, як ми діємо, чим те, як ми інтерпретуємо себе. Головна мішень «контролю» – це тіло індивідуума. «Контроль» є тим більш ефективним, чим менше кожний індивідуум відчуває свою самість як стабільну, сталу ідентичність. Ілюстрацією цьому може слугувати відмінність *індивідуальності* і *дивідуальності* в їхніх відносинах до соціокультурного співтовариства. *Індивідуальність* ідентифікується як певна позиція всередині співтовариства; вона завжди фігурує і як частина співтовариства, і як індивідуум. Навпаки, *дивідуальність* ніколи не є час-

тиною одного єдиного фіксованого соціокультурного співтовариства; вона завжди – частина декількох серій соціальних співтовариств. *Індивідуальність* може бути жіночою або чоловічою, нормальною або безумною, доброю або злою; вона залежить від засобу, який визначає цю ідентичність як стабільну структуру, що пронизує собою всю екзистенцію індивідуума і що простягається на різноманітні простори, через які проходить індивідуум. Навпаки, *дивідуальність* завжди виявляє себе як серія ідентичностей серед багатьох інших серій і обов'язково залежить від незумовлених мінливостей історично конкретної ситуації. Її ідентичності умовні і мінущі. Вони використовуються для контролю активності лише в межах коротких темпоральних інтервалів.

Фукіанська *дисципліна* впливає на те, що невидиме, а саме – на бажання, волю, інтенції. Перетворюючи їх на видиме як для самості, так і для дисциплінарних механізмів, вона засновує засіб спілкування між видимим і невидимим.

На відміну від фукіанської *дисципліни*, делезівський «контроль» ігнорує невидиме. Його не цікавлять внутрішні стани суб'єкта. Все, що його цікавить, – це поверхові, зовнішні прояви бажань, волі, інтенцій, а також модуляція значних зовнішніх рухів тіла у відповідності з *telos'om* миттєвого, минулого, моментального, з усуненням екзистенційних серій особистості. В контексті стратегії «контролю» мобілізувати *дивідуальність* означає здійснити дію, яка відстрочує, відкладає конституювання дозволеною владою чієїсь власної самості (байдуже, чи є вона штучною або «природної»). Найважливіше тут полягає у відстрочуванні конституювання такої самості. Таке відстрочування позбавляє людину можливості затвердити для себе екзистенційний базис, спираючись на який вона змогла б, по-перше, спробувати встановити свій власний контроль над своїм життям і, по-друге, набутти такої точки зору, з якої вона могла би відкрито заявляти про своє право бути почутою і бути легітимованою такою, якою вона є. Стратегічна мета делезівської деконструкції Модерн-гуманізму якраз і полягає в тому, щоб викрити всілякі типи соціокультурних практик, здійснюючих зазначене вище відстрочування. Для них питання полягає не в тому, чи є ми (або тільки бажаємо стати) індивідуалами або дивідуалами. Всі вони – прихильники так званої «діалектики без синтезу» або «гіпердіалектики» (3). В контексті ж такої діалектики, як *індивідуальність*, так і *дивідуальність* – це усього лише полярні моменти. Головна мета такої діалектики підтримувати інтенсивність взаємодії між суб'єктивними позиціями в дискурсі.

Делезівська стратегія деконструкції Модерн-гуманізму, яка долає бінарну опозицію «індивідуальність-дивідуальність» (тобто опозицію між первісною ідентичністю і фрагментованою не-ідентичністю) створює умови можливості для такого гуманізму, в межах якого людина виявляється суб'єктом невовимої активності, – суб'єктом, який танцює між різноманітними дискурсами влади. Ця гуманістична стратегія зображає

людину як номаду, відкрити не примусовим субстанційним ідентифікаціям, а лише різноманітним серіям сумнівно-деструктивних поривів, потягів, прагнень.

Соціально-гуманістична цінність делезівської стратегії полягає насамперед у тому, що вона артикулює «світ відмінності», тобто світ, який характеризується не тільки тим, що в ньому «інші» проліферують у неозоро широкому спектрі можливих перспектив, але і тим, що в ньому есентуалізуються метафізичні абсолюти, ідентичності, сутності, розхитуються, розмиваються, розплавляються будь-які жорстко фіксовані категоріальні дистинкції, дихотомії, опозиції. Саме тому дослідження Делеза знаходять живий відгук передусім у тих філософів, які бачать в них легітимацію «гіпердиференційованого», «трансперсонального» суб'єкта, що формується в інтеракціях між людьми (4). Для таких філософів стратегія Делеза - це стратегія створення умов можливості по-справжньому вільного вираження нічим не лімітованих «номадичних» відмінностей, проект створення ідейно-концептуальних засобів здійснення «плюральної демократії».

ЛІТЕРАТУРА

1. Deleuze G. Nietzsche and Philosophy. - N. Y.: Columbia Univ. Press. - P. 40.
2. Ibidem. - P. 3.
3. Див.: Merleau-Ponty M. The Visible and Invisible. - Evanston: Northwestern Univ. Press. - 1968. - P.94-95.
4. Див.: Massumi B. A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. - Cambridge: MIT Press. - 1993. - P. 26.

А.И. Пигалев

Волгоградский государственный университет

ПОСТМОДЕРН В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ “СМЕРТИ БОГА”

1132813.1

Подавляющее большинство общих концепций постмодерна, равно как и тех философских концепций, которые традиционно считаются постмодернистскими, носит откровенно секулярный характер, настороженно встречая любые попытки выявления в их основе некоего теологического и, тем более, религиозного подтекста. Такая позиция является, вообще говоря, оправданной уже потому, что постмодерн является наследником профанного по своим замыслам и императивам модерна, завершившегося “смертью Бога”, убийство которого, впрочем, было задумано в самом начале отведенной модерну эпохи. Ф.Ницше, провозгласивший “смерть Бога” еще до того, как это событие стало общепризнанным, видел его суть в утрате сверхчувственной (метафизической) реальностью своей действительности, в исчезновении надындивидуальных целей, норм, идеалов, принципов, т.е. в нигилизме¹. При этом он продемонстрировал удивительную

Центральна наукова бібліотека

ХНУ ім. Н.М.Каразіна

17

Інв. №

для мыслителя его класса слепоту по отношению к сути христианства, фактически отождествив его с платоновским учением о “двух мирах” (“христианство — платонизм для народа”).

Тем самым нигилизм как специфический метафизический феномен, т.е. исчезновение или недействительность именно метафизической реальности, был совершенно неправомерно объявлен религиозным и культурным кризисом в качестве продукта сущностных изъянов христианской цивилизации в целом¹. Справедливости ради надо признать, что произведенное Ницше отождествление христианства с платонизмом не осталось незамеченным. Довольно скоро всплыли указания на предшественника Ницше по части констатации “смерти Бога” — Б.Паскаля, — который, в отличие от немецкого мыслителя, ясно видел, что умер лишь метафизический “бог философов”, тогда как живой “Бог Авраама, Исаака и Иакова” по-прежнему жив. Тем не менее, аберрация мысли у Ницше вряд ли может быть истолкована в качестве следствия дефектов его образования или результата его недобросовестной пристрастности. Ситуация оказалась более сложной, чем можно было предположить на первый взгляд.

Диагноз Ницше, как ни странно, оказался весьма точно соответствующим культурным реалиям конца эпохи модерна, что, естественно, ставит под вопрос христианский характер всей этой эпохи. Состояние культуры выглядит так, будто платонизм (в качестве некоего архетипа, разумеется) служит единственной порождающей структурой европейской цивилизации, тогда как христианский элемент якобы либо начисто отсутствует, либо может быть безболезненно сведен к метафизике в том ее виде, как она сложилась в древнегреческой традиции. В результате этого нечаянного открытия на первый план выходит проблема оснований европейской цивилизации, которые традиционно считались двуполярными — иудео-эллинскими, — но в свете констатации “смерти Бога” неожиданно обнаружили отсутствие первого “полюса”.

Эпоха постмодерна — независимо от того, что споры о ее сути, похоже, не приводят к ожидаемой определенности — существенно модифицирует постановку проблемы оснований европейской цивилизации. Разрушению подвергается сам символ модерна — концепция надындивидуального антропного “Я”, помещаемого в центр мироздания и отождествляемого с христианским Богом, хотя на деле оно представляет собой всего лишь трансценденталистскую модификацию “бога философов”. Одновременно окончательно разрушается восходящий еще к элеатам тезис о тождестве мышления и бытия, не способный более противостоять натиску неантропной действительности подсознания, отчужденных сил рынка, не-

¹ См. об этом: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

¹ См. об этом подробнее в книге: Пигалев А.И. Философский нигилизм и кризис культуры. Саратов, 1991.

контролируемой стихии языка и т.п.¹. Тем самым эпоха постмодерна усиливает потребность более тщательного анализа иудео-эллинских оснований европейской цивилизации.

Если попытаться обозначить суть указанных основополагающих начал, то следует говорить, соответственно, о метафизике, т.е. вневременной, чисто пространственной системе связей между целым и его частями, и о генеалогии, т.е. темпоральной, развертывающейся во времени системе таких связей. Эти основополагающие начала формируются на развалинах эллинистической цивилизации, наследуя, в первую очередь, метафизическую концепцию целого и его частей и придавая ей некоторые специфические черты путем особой модификации. Для традиционной древнегреческой метафизики, как учении о вневременных идеях, принципиально важен постулат о первенстве целого по отношению к частям. Именно этот постулат конституирует древнегреческий полис, в котором отдельные свободные граждане, как части целого, обретали цель и смысл своей жизни, равно как регулятивные принципы и нормы своей деятельности. В эпоху эллинизма эта простая, понятная и прозрачная система связей между целым и его частями, порождающей структурой которой и считалась древнегреческая метафизика, утрачивает свою конструктивную роль вследствие разрушения традиционных форм полисного уклада. Однако, метафизика в качестве идеального слепок структуры определенного типа культуры сохраняет функцию некоего аксиоматического принципа, войдя в состав европейской духовной традиции через посредство неоплатонизма и стоицизма и подставляя на место полиса весь космос. Новоевропейская культура заменяет космос "человечеством", т.е., в сущности, обществом, с которым, как с целым, считается связанным каждый отдельный человек.

Древнееврейский компонент иудео-эллинских оснований европейской цивилизации связан, прежде всего, с представлением иудаизма о живом Боге, а всякая жизнь предполагает наличие у нее темпорального измерения. В результате основной моделью связи целого с его частями оказывается не насильственное собирание частей воедино путем принудительного отождествления нетождественного, как в метафизике, а генеалогия, т.е. вписывание частей в некое генеалогическое древо, которое и является репрезентацией целого. При этом любая генеалогия является изложением частей, т.е. индивидов и целых социальных групп, от случайности рождения и существования: они, как считается, определяются целым и в этом отношении также испытывают некоторое насилие собирания воедино. Построение родословной как способ установления социокультурной идентичности впервые появляется в первых родо-племенных общностях и отнюдь не является изобретением древнееврейской культуры. С переходом от родов к оседлости принцип темпоральной детерминации предками заменяется принципом территориальной, т.е. пространственной,

¹ Якимович А.К. Культура 20 века // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т.1.

общности, который вытесняет генеалогическую модель связей между целым и его частями.

Перед лицом метафизики все родо-племенные генеалогии очевидным образом проигрывают в общности: метафизика как единственная парадигма в принципе может быть распространена на всех людей, а генеалогий много, и каждая из них восходит к своему предку, а потому, объединяя сравнительно малые группы, разъединяет людей в целом. Революционный прорыв, совершенный древнееврейской культурой, состоял во введении представления о всеобщем отцовстве, поскольку именно живой Бог, а не какой-либо земной мужчина признавался отцом людей. При этом живой Бог, в отличие от фатума, не детерминирует людей так же, как кукловод приводит в движение своих кукол, а лишь зовет людей, и зовет из будущего, снимая неумолимую детерминацию действующими причинами и предоставляя каждому человеку свободу выбора.

Правда, первоначально люди, находящиеся с Богом в свободных диалогических отношениях, образовывали локальную группу, и к ней считались принадлежащими только иудеи. Поэтому сердцевиной христианства была попытка устранения локальной ограниченности иудаизма, т.е. предельная универсализация представления о всеобщем отцовстве при сохранении принципа генеалогии: согласно христианству, в истории формируется не роды, не еврейский и не какой-либо другой народ, а единый человеческий род. Вследствие этого только христианство могло стать реальной альтернативой метафизики в качестве императивной модели социокультурного единства, притязающей на универсальность. Точно так же, только христианство могло стать условием возможности характерного крена в сторону метафизики в иудео-эллинических основаниях европейской цивилизации, и именно христианство избавило метафизику от ее жесткой связанности с древнегреческой культурой и ее полисным укладом.

С другой стороны, попытка метафизики сблизиться с христианством в процессе его эллинизации или, напротив, представить себя в качестве его более действенной альтернативы, может быть успешной только за счет сознательной или бессознательной фальсификации христианского социокультурного проекта. Для этого нужно было попросту отождествить генеалогическую, т.е. сущностно темпоральную парадигму, с метафизической парадигмой, в которой общность достигается за счет абстрагирования, а угроза анархического индивидуализма снимается насильственным соотносением с бестелесной "идеей идей", находящейся вне времени, глухой, немой и, в сущности, мертвой. Это и произошло в действительности.

Единственная уступка, которую модифицированная метафизика позволила себе по отношению к иудаизму и христианству — это эклектичное включение несколько усеченной формы историзма в классическую метафизическую парадигму без серьезного обсуждения самой возможности такого включения. С тех пор до наших дней продолжают попытки

перехода от философии бытия к философии бывания и события, т.е. общения метафизике и, соответственно, бытию, темпорального измерения, что, собственно, составляет внутренний нерв всякой "философии истории", которая хотела бы считать себя "христианской".

Таким образом, именно метафизика, хотя и модифицированная, служит порождающей структурой особого строения европейской культуры, которая обобщенно обозначается как "центризм". Наиболее наглядно и наиболее детально этот "центризм" может быть описан на уровне экономики, т.е., прежде всего, на примере товарно-денежных отношений. Экономика как система, "центром" и "трансцендентальным субъектом" которой служит капитал, представляет интерес для философско-культурологического анализа исключительно потому, что является, фактически, всего лишь одним из уровней определенным образом "оркестрованной" культуры, построенной на основе подчинения всех ее элементов всеобщему эквиваленту. Уровни этой культуры — если она стремится стать самосогласованной, в этом смысле устойчивой и даже просто существующей — обязаны быть изоморфными друг другу.

Иначе говоря, структура каждого из уровней культуры должна быть создана первенством всеобщих эквивалентов в качестве "центра", вокруг которого расположена однотипная система (символических) стоимостей, светящих отраженным светом настоящего и единственного светила — "философского бога", который в субъективистской европейской культуре выступает в облике трансцендентального субъекта. Поэтому анализ развития формы стоимости, т.е. экономической системы символического обмена, осуществленный, прежде всего, Марксом, далеко выходит за рамки поставленных им самим задач.

В "центрированной" модели культуры в качестве системной целостности деньги в виде капитала функционируют как ее "центр", из которой он, однако, исключен, а разнообразие отношений между элементами системы заменяет однозначным и единственным отношением к этому центру — капиталу, выполняющему функции всеобщего эквивалента и "автоматически действующего субъекта"¹. Товары способны обмениваться друг на друга лишь потому, что состоят из некоей единой субстанции и представляют собой стоимости. У Маркса такой субстанцией, кристаллами которой является стоимость товаров, считается абстрактный труд, т.е., в конечном итоге, труд отдельных людей, но особым образом обобществленный. Соответственно, выделяются четыре формы стоимости.

Во-первых, это простая, единичная или случайная форма (форма I), когда два товара в обмене приравниваются друг другу, и стоимость одно-

¹ Основные методологические аспекты проблемы "философии истории" в свете оснований культуры глубоко рассмотрены в статьях: Флоровский Г.В. Положение христианского историка // Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998; он же. Спор о немецком идеализме // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

² Маркс К. Капитал. Т.1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С.164.

го из них выражена в другом. Во-вторых, это полная или развернутая форма (форма II), когда стоимость одного товара выражается во всех других товарах, ряд которых, вообще говоря, бесконечен. В-третьих, это всеобщая эквивалентная форма (форма III), когда стоимости всего многообразия товарного мира выражаются в одном выделенном товаре (например, в золоте или серебре). И, наконец, в-четвертых, когда товар, служащий всеобщей эквивалентной формой стоимости, вытесняется из товарной среды, возникает денежная форма стоимости (форма IV). Встретившись с особым товаром — рабочей силой — деньги начинают беспрестанно воспроизводить себя и превращаются в капитал. В результате деньги как капитал становятся превращенной формой процесса взаимоотношения отдельных актов труда и обмена, и для капитала сами деньги и товары — всего лишь формы¹.

Экономической модели “центрированной” системы в точности соответствует политическая модель. Если субстанцией “политического тела” считается власть, то возникновение государства также может быть описано как процесс “центрации”. Сначала воля и потребности одного человека выражаются в каком-то другом, вполне случайном человеке, что соответствует форме I стоимости. Затем они выражаются во многих людях и условиях (аналогия с формой II стоимости). “Центрация” нарастает и доходит до фигуры монарха в качестве всеобщего эквивалента, т.е. аналога формы III стоимости. Наконец, когда этот всеобщий эквивалент вытесняется из системы обмена и становится над ней, можно говорить о государстве в качестве аналога денежной формы стоимости (формы IV), и оно, как и капитал, способно выступать в качестве “автоматически действующего субъекта”.

Те же структуры открываются и в генезисе права. Сперва господствует принцип индивидуальной мести (“око за око, зуб за зуб”), что аналогично форме I стоимости. Форме II стоимости соответствует выражение “юридической стоимости”, т.е. ущерба, во многих объектах и процессах — подарках, штрафах, тюремном заключении и т.д. Форма III стоимости в правовой сфере имеет аналог в возникновении специальных судов, которые должны устанавливать эквивалентность между преступлением и наказанием, соотнося ее со всеобщим эквивалентом (чаще всего — лишением свободы). Форме IV стоимости соответствуют возрастание роли государства, создание абстрактной и универсальной правовой системы, находящейся за пределами системы символического обмена, но регулирующей и нормирующей ее².

¹ См. подробнее: Маркс К. Указ. соч. С. 56-93. См. также: Мамардашвили М.К. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) // Он же. Как я понимаю философию. М., 1990;

² Классическое описание “центрации” политической власти и права содержится в книге Г.В.Ф. Гегеля “Философия права”.

В точности такие же “центрированную” систему нетрудно выявить в генезисе письменности. Письменность может быть рассмотрена как некоторая символическая система, а соотношение смысла, звука и графических знаков — в качестве процесса символического обмена. Если одно представление может быть отождествлено с другим представлением, то этому соответствует пиктографическое и идеографическое письмо, обозначающее не звук, а смысл в рисунках. Но смысл может быть выражен не только в рисунках, но и в словах. При этом в логографическом (словесном) письме налицо эквивалентность между смыслом и письменным знаком, обозначающим ситуацию или вещь с помощью определенной комбинации звуков. Звук оказывается теперь одним среди многих способов выражения смысла, тогда как переход к силлабарии (слоговому письму) особо выделяет его. Завершением этого процесса является разработка алфавитного письма, делающего звук всеобщим и единственным эквивалентом смысла (“фоноцентризм”)¹.

Аналогичным образом “центрированной” оказывается метафизика. В самом деле, процесс познания, как принято считать, начинается с манипулирования чувственными образами, т.е. с соотнесения и сравнения одного образа с другим, стирающие различия и подчеркивающие подобия. В ходе этого процесса можно выделить родовые черты каждого образа, так что начинается своеобразная “игра обмена”, подобная товарно-денежному обращению. Один образ конкретной вещи может выражаться только через один другой образ другой конкретной вещи, в чем-то подобной первой, и этому в сфере экономики соответствует простая, единичная или случайная форма стоимости (форма I). Далее, один образ может выражаться во множестве других образов на основе выделения у них некоторого общего признака, чему в сфере экономики соответствует полная или развернутая форма стоимости (форма II).

Когда среди множества этих образов в результате абстрагирования принудительно выделяется некий особый образ (“вещь вообще”), то он становится “идеей вещи” в качестве ее сверхчувственного образа, созерцаемого “умственным взором”, и в сфере экономики этому соответствует всеобщая эквивалентная форма стоимости (форма III). В результате метафизика становится онто-тео-логией, т.е. характерным образом “центрированной” системой символического обмена². Когда же всеобщий эквивалент выталкивается за пределы системы символического обмена, он обретает статус сверхчувственной сущности, выступающей в качестве “центра”, и возникает форма IV стоимости (“логос”, “идея идей”, или, в разви-

¹ Фактический материал, подтверждающий эту схему, исчерпывающе изложен в работах: Гельб И.Е. Опыт изучения письма: (Основы грамматики). М., 1982; Фридрих И. История письма. М., 1979; Haarmann H. Universalgeschichte der Schrift. Frankfurt a.M.; New York, 1998.

² Наиболее выразительно результат “центрации” метафизики описан М.Хайдеггером: Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Он же. Тожество и различие. М., 1997.

тых формах — “понятие” или “абсолютный дух”¹. Поэтому метафизика неизменно выступает в облике “центрированной” системы (“логоцентризм”)².

Принципиально важно, что эта же структура присутствует в модели новоевропейской личности как “Я” (или “Эго”) и в ее психоаналитической модификации. В последнем случае аналогом абстрактного труда служит либидо, кристаллизующееся в некоторых точках (органах) точно так же, как абстрактный труд “застывает” в стоимости товаров. Области кристаллизации либидо обозначаются как “эрогенные зоны”, так что определенные сгустки либидозной энергии фиксируются на том или ином органе, который становится средоточием удовольствия, сопровождающего, как считается в психоанализе, всякую разрядку либидо. Гипотеза о том, что либидо является субстанцией удовольствия, создает условия возможности символического обмена.

Те объекты, к которым привязано либидо (а не только органы) и становятся элементами этой системы, тогда как фрейдовская схема эволюции сексуального развития выступает аналогом схемы эволюции формы стоимости. Оральной стадии соответствует форма I стоимости: при этом рот ребенка (как орган) отождествляется с каким-то одним объектом — материнской грудью, соской, собственным пальцем ребенка, причем между самими этими объектами нет какого-либо приравнивания. Анальной стадии соответствует форма II стоимости: анус отождествляется с подарком матери, с пенисом и т.д. На фаллической стадии, аналогичной форме III стоимости, появляется некий всеобщий эквивалент символического обмена — фаллос, а форме IV стоимости соответствует генитальная стадия, когда либидо фиксируется, наконец, на половых органах. Однако, на фоне фрейдовской концепции негативности женских половых органов и вкуче с принципиально важным для психоанализа комплексом кастрации именно фаллос становится всеобщим эквивалентом и аналогом капитала, вытолкнутым из системы символического обмена³.

Разумеется, для проводимого анализа принципиально важна, прежде всего, связь процессов символического обмена в “центрированных” системах с фундаментальными категориями европейской метафизики. Постулат изоморфизма уровней символического обмена требует, чтобы общественные формы, превращающие вещь в товар, были также основными формами мышления, и экономический уровень снова оказывается наиболее удобной исходной точкой анализа. Товар, находящийся в обмене, реально абстрагирован от сфер производства, распределения и потребления

¹ Классически завершенная модель “развитой формы метафизики” — гегелевская “Наука логики”.

² Ж. Деррида был, по-видимому, первым, кто обратил особое внимание не только на “фон”, но и на “логоцентризм”, хотя и не связывал эти феномены с процессами символического обмена в особо структурированной культуре. См.: Derrida J. De la grammatologie. Paris, 1967;

³ См., например: Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989, С. 360-362.

(пока он обменивается, он не производится, не распределяется и не потребляется). Это требует постулата абстрактной самотождественности товара в обмене (даже если реально он и претерпевает изменения): обмен основан на эквивалентности обмениваемого, на той посылке, что произведенная вещь в неизменном виде дойдет до потребителя. Поэтому абстрактное тождество и абстрактное количество оказывается вещной формой связи производства и потребления, а носитель этой связи, товар, выступает в форме предметности, т.е. абстрактной наличности. Поскольку обмен осуществляется товаровладельцами, наделенными сознанием, то абстрактные тождество, количество, наличность оказываются и формами товара, и формами такого мышления, которое только и может выступать в качестве условия самой возможности обмена¹.

Основой существования описанных "центрированных" систем признается своего рода "энергетическая парадигма", согласно которой сохраняется энергетическое равновесие всех системных взаимодействий. С этой точки зрения эволюция формы стоимости является одновременно эволюцией формы компенсации. На экономическом уровне символического обмена силой, производящей некий продукт, является конкретный полезный труд, однако первоначально этот продукт не имеет стоимости, и в нем не содержится совершенно никаких свойств, которые могли бы служить условием возможности обмена. Затрата конкретного полезного труда означает "впрыскивание" в систему межчеловеческих связей некоторой порции энергии. Чтобы эта порция стала стоимостью, а система межчеловеческих отношений превратилась бы в развитую систему символического обмена, необходимо тотальное насильственное отчуждение произведенных продуктов от их производителей, что действительно происходило с возникновением рабовладения и получило законченную форму в феномене рабочей силы. Тогда "впрыскивание" порции энергии в систему оставляет после себя "след", который, впрочем, заглаживается, стирается соответствующей формой насилия.

Возникновение стоимости является именно стиранием "следа", системной компенсацией отчужденной затраты конкретного полезного труда. Обобщая эту схему и распространяя ее на уровни, изоморфные экономике (политика, право, письменность, метафизика, психика), можно констатировать, что конкретный полезный труд является лишь одной из форм "частичных сил" — индивидуальных и групповых волевых актов ("социальных сил") в политике и праве, актов означения, т.е. превращения незнака в знак в письменности и метафизике (имеются в виду предписьменности или, в терминологии Ж.Деррида, "архи-письмо"), частичных вле-

¹ Приоритет в открытии и разработке связи между формами мышления и формами, накладываемыми на вещь печать товара, принадлежит близкому к Франкфуртской школе мыслителю А.Зон-Петелю. См.: Sohn-Rethel A. Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M., 1970; idem. Warenform und Denkform. Frankfurt a.M., 1971.

чений в психике. Будучи “впрыснуты” в систему и отделены от своих носителей, все они оставляют “след”. Таким “следом” в политике следует считать “личную зависимость”, в праве — “ущерб”, в письменности и метафизике — именно “след” в полном соответствии со все той же терминологией Ж. Деррида, а в психике — “забытое” как “бессознательные желания”.

Насильственному отчуждению продуктов труда на экономическом уровне соответствуют в политике — репрессии, в праве — затемнение изначальных неписаных и локальных законов, в письменности и метафизике — приведение всего и вся к абстрактному тождеству, в психике — вытеснение в сферу бессознательного. Если в области экономики стоимость является компенсацией затраченного конкретного полезного труда и потому стирает “след”, то аналогом стоимости служат в политике — общественные ценности, в праве — чуждая мести абстрактная справедливость закона, в письменности и метафизике — смысл или значение, в психике — дух.

Процесс “центрации” перечисленных элементов компенсации рождает всеобщий эквивалент, так что деньгам как капиталу в экономике соответствует Государство — на уровне политики, Закон — на уровне права, Звук — на уровне письменности, Смысл (Логос) — на уровне метафизики, Фаллос — на уровне психики. В итоге становится очевидным тот факт, что на всех основных уровнях европейской культуры действительно господствует одна и та же модель “центризма” — “центризм капитала” (“капитализм”), “центризм государства” (этатизм, способный в ряде случаев перейти в тоталитаризм), “центризм закона”, “фоноцентризм”, “логоцентризм”, “фаллоцентризм”. Учитывая принудительный, хотя и безличный, характер процесса “центрации”, в ходе которого и формируются всеобщие эквиваленты, нельзя не признать, что все эти эквиваленты пропитаны насилием, обеспечивающим принудительное тождество нетождественного. Всеобщие эквиваленты являются скрытыми резервуарами насилия и потому — центрами невидимых силовых полей, пронизывающих собой всю человеческую культуру, структурирующих ее и придающих ей вполне определенную форму единства.

Поэтому феномен “смерти Бога” есть не что иное, как распад “центрированной” формы единства, рожденной определенным типом символического обмена в теле культуры, что, собственно, и описывается с помощью терминов “шизоанализ” и “ризомы”². Точно так же, понятным становится важнейшая заслуга постмодернизма, состоящая в констатации самого факта “децентрации” и в явной рефлексии над “децентрированной” культурой. При этом, как представляется, постмодернистская реф-

¹ Подробнее эта схема описана книге: Goux J.-J. Freud, Marx: l'Économie et symbolique. Paris, 1973. См. также: Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Paris, 1976; idem. Pour une critique de l'économie politique du signe. Paris, 1979.

² Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. T. 1-2. Paris, 1972-1980.

лексия оказывается значительно более широким движением умов, чем это выглядит в классификациях, сводящих ее лишь к теориям и концепциям (в подавляющем большинстве случаев — французского происхождения), авторы которых сами провозглашают себя “постмодернистами”. Ведь к постмодерну, как, впрочем, и ко всему на свете, можно относиться по-разному.

Во-первых, можно не замечать признаков постмодерна и упорно стремиться вернуться к классическим схемам мысли, лишь несколько их модифицируя. Во-вторых, можно восторженно приветствовать постмодерн и всячески способствовать углублению его тенденций. И, наконец, в-третьих, возможна позиция, сутью которой является преодоление постмодерна. Если смысл “смерти Бога” состоит в утрате особым образом структурированной культурой своего “центра”, теоретической моделью которой является трансцендентальный субъект, то все три позиции означают определенное отношение к пониманию сути и роли этого трансцендентального субъекта в качестве надындивидуального антропного “Эго”, т.е. абсолютной субъективности.

Прежде всего, следует указать на продолжающиеся попытки найти некую окончательную эмпирическую репрезентацию абсолютной субъективности (наиболее содержательно — у раннего Т.В. Адорно, Г.Маркузе, М.Хоркхаймера), но после опыта осуществившихся утопий эти попытки начинают выглядеть все более подозрительно, приобретая оттенки архаизма, наивности и опасного инфантилизма. Независимо от намерений их авторов, речь идет, фактически, о продлении существования концепции трансцендентального субъекта “после Аушвица” путем модификации периферийных областей традиционной метафизики. Сюда же, как это ни парадоксально, следует отнести и русскую софиологию, поскольку в тех ее вариантах, которые наиболее откровенно указывают на ее социокультурный контекст (Вл.С. Соловьев, С.Н. Булгаков) также воспроизводится описанная схема поиска эмпирического коррелята трансцендентального субъекта. Правда, в софиологии сперва речь идет о чисто теоретической замене последнего, и лишь затем открывается, что интерес к Софии оказывается проявлением пристрастия к особому типу онтологической и социокультурной целостности (“всеединству” и “богочеловечеству”, соответственно). При этом София выступает в качестве претендента на роль теоретической замены трансцендентального субъекта при сохранении общей парадигмы метафизики. В целом же во всех попытках найти окончательную репрезентацию абсолютной субъективности метафизическая модель обеспечения социокультурной целостности признается не имеющей альтернативы, что, кстати, лишь еще раз подчеркивает порожденные самой европейской культурой объективные предпочтения в понимании ее иудео-эллинских оснований.

Далее, необходимо упомянуть более радикальные попытки вообще отказаться от метафизики как основания культуры и обрести “нетождест-

венное", позволить ему затронуть нас напрямую, без опосредования "понятиями". Сюда следует отнести настойчивое стремление позднего М.Хайдеггера пробиться к "aletheia", истине как "несокрытости", не приведенной к насильственному тождеству и именно эту ненасильственную "распахнутость" объявить подлинным бытием, которое никогда не может быть отождествлено с сущим¹. В этом же русле двигаются ставшая знаменем постмодернизма, исходящая от Ж.Деррида критика оснований европейской культуры как "бытия-присутствия", как "фоноцентризма", "логоцентризма" и поиски "нетождественного" под именем "архи-письма"². Сюда же следует отнести уже упомянутый постмодернистский проект "децентрации" культуры Ж. Делеза и Ф.Гваттари. К этому проекту парадоксальным образом примыкает концепция "негативной диалектики" позднего Т.В. Адорно именно как "опыт нетождественного", предполагающий перестройку не только мышления, но и культуры в целом³.

Самые радикальные попытки преодоления постмодерна содержатся в "диалогизме" ("диалогической философии", "философии диалога"), представленном М.М. Бахтиным, М.Бубером, Э.Михелем, Ф.Розенцвейгом, О.Розенштоком-Хюсси, Ф.Эбнером, Х.Эренбергом и др.⁴. Названные мыслители, предлагая реальную альтернативу постмодернистским проектам деконструкции и реконструкции культуры, в реальном времени даже опережая их, попытались освободить язык из монологического плена, предоставить слово Другому во всей его нетождественности, не превращать его в несамостоятельного Двойника, и, тем самым, активизировать живую диалогическую сущность речи. В результате у некоторых "диалогистов" налицо акцентирование теистической (иудаистской и христианской) модели оснований социокультурной целостности в качестве противоположности метафизике, что привело к возрождению старой проблематики "Афин и Иерусалима".

Однако, на фоне реалий европейской культуры XX в. все перечисленные способы отношения к культуре постмодерна остаются незавершенными проектами, осуществимость которых оказывается под вопросом именно в силу неожиданной, несмотря на все катастрофы, прочности европейской культуры. Сложившаяся ситуация делает сам реализовавшийся в ее основаниях односторонний и неравновесный синтез предметом особенно пристального исследования, способного стать такой критикой этих

¹ Здесь трудно указать на какую-то одну работу, поскольку все статьи и лекции М.Хайдеггера после "поворота" вращаются вокруг именно этой проблемы.

² Помимо книги о грамматологии, на которую уже была сделана ссылка, следует указать на еще одну работу, важную для уяснения проводимого в статье анализа: Derrida J. *L'écriture et la différance*. Paris, 1967.

³ См.: Adorno T.W. *Dialektische Epilegomena // Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M., 1977. Bd. 10(2); idem. *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., 1966.

⁴ Обзор основных форм "диалогического мышления" представлен, в частности, в книге: Мэлин В.Л. Я и Другой: к истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997. См. также: Casper B. *Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg etc., 1967.

оснований, которая была бы направлена на выявление их возможностей и пределов в пространстве и времени. Именно в постановке указанной проблемы и заключен, как представляется, главный позитивный аспект рефлексии над эпохой постмодерна в свете концепции «смерти Бога».

В. Леонтьева

*Харьковский государственный технический
университет радиозлектроники,*

МИФИЧЕСКОЕ И КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКОЕ: КОНТУРЫ ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЯ В ЭПОХУ «ПОСТ-»

Интегрированная в украинскую культуру общеевропейская традиция, одним из фундаментальных оснований которой является христианство с его непротиворечивым сочетанием мифологического и рационалистического, до сих пор задает оппозиционность и иерархию «креативности» и «репродуктивности». Однако «творчество» и «репродуктивное воспроизведение», т.е. производство чего-либо по образцу и/или инструкции, в действительности имеют больше подобного друг другу и общего, нежели противоположного, если иметь в виду, что *всё*, «творимое впервые» и «воссоздаваемое» человеком происходит *в культуре*, «**внутри**» и «**посредством**» **языков культуры**, в границах ценностно-смыслового универсума. Думается, этим общим, различно-повторяющимся не только «из поколения в поколение», но и «на уровне индивидуального бытия» *всякий раз*, если человек действует как существо культурное (т.е. о-смысливающее и о-значающее мир «вокруг себя» и «внутри себя»), этим общим является обязательно совершаемое усилие утверждения – аффирмация[1] смысла путем его оформления, перевода духовного содержания во «внешний план», в нечто физически ощущаемое, воспринимающееся: действие, изображение, жест, слово, текст и т.п. Способность к аффирмации, результаты которой в той или иной мере всегда новы «здесь и сейчас» для индивида, совершившего аффирмацию, эту способность, реализуемую в создании/воссоздании культурных явлений, каждое из которых есть конкретное единство культурного смысла и культурной формы, на мой взгляд, можно назвать *культуротворческой способностью*, а процесс творения-бытия культуры, или процесс аффирмации – поддержания утверждаемого бытия – смыслов и форм в культуре, включая и обеспечивающую непрерывность истории трансляцию жизненно важных смыслов и адекватных им форм, – можно назвать *культуротворчеством*.

«Человеческое», осмысленно оформляя мир, отличает своё бытие и от природного, и от идеально-трансцендентного посредством культуро-

творчества, из чего возможен вывод об укорененности культуротворчества – хотя бы в виде способности – в «человеческое природе». Гетерогенность антропологических оснований культуротворчества, различия в культуротворческих процессах разных цивилизаций и эпох, а также несимметричность мужского и женского начал культуротворчества (первое более репрезентировано в императивных формах, второе – в остенсивных), то, что каждая эпоха и каждый гендер по-своему оформляют своё бытие, не только отдавая предпочтение разным смыслам, но разными способами и в разных формах поддерживая бытие одних и тех же духовных содержаний, – всё это позволяет предположить неоднородность и различия «внутри» культуротворческой «природы человека».

Но стоит ли настолько сближать значение понятий «воспроизведение» («воссоздание») и «творчество» («создание»), противоположных даже этимологически, – и не является ли допущение «культуротворческой природы человека» утопически-мифическим ожиданием? Ведь «творческое меньшинство» потому и меньшинство, что, с одной стороны, оно с большей гарантированностью несёт ответственность за Ответ на определенный Вызов, с другой, – потому что отказ от канона, выработка новых законов, принятие новых ценностей, прерывающие «непрерывность» и изменяющие ритм жизни, означали бы невозможность преемственности и сохранения традиции, если бы совершались «большинством»: культура не состоялась бы как «связь поколений».

Такой аргумент, вполне понятный и корректный по отношению к уже свершившимся/завершённым эпохам, сам приобретает черты мифического, когда мы пытаемся разобраться в переживаемом «здесь и сейчас»; причём, мифичность противопоставления творчества (новации) и репродуктивности (преемственности) мотивирована также амбивалентно: с одной стороны, мотив (как его понимал Р.Барт) есть следствие указанной традиционной, христианской по истокам, иерархии и поддерживается как стереотип «от века», с другой – предполагается, что творческим «большинству» быть небезопасно как для него самого, так и для социума, если принять пост-модернистское положение «лучшее – враг хорошему»: в этом случае известное древнекитайское проклятие предстаёт как наивысшая мудрость, подкреплённая уже сломанной «психологией винтиков», оттачиванию которой была посвящена мифология советского времени.

Современная социокультурная ситуация в Украине, складываясь из переосмысленных форм и переоформленных смыслов, пронизана мифологией: в ней «движение» мыслей, оценок и действий во многом осуществляется по законам мифологического мышления. Если отвлечься от содержательно-сюжетной стороны «логики мифа», обычно описываемой в терминах «героя», «антигероя», «подвига» и т.п., то можно, опираясь на исследования К.Леви-Строса[2], говорить о трёх универсальных формальных структурах, о своеобразных «правилах мифологии»: *правилах*

оппозиций (согласно которому у всего мыслимого, представляемого и существующего есть своя «пара», которая противоположна ему по свойствам и назначению), *правиле тождества* (согласно которому «объекты», принадлежащие к разным типам реальности, обладают одинаковым бытийным статусом: в мифологическом мышлении «уравнены в правах» слово и действие, образ и предмет, желаемое и действительное, вымысел и «то, что есть на самом деле»), *правиле мистической причинности* (согласно которому «после этого» означает «по причине этого»). Можно было бы и не заострять на этом внимание, так как каждая эпоха создаёт/востребует свою мифическую ауру и свою мифологическую реальность, но специфичность пресловутой эпохи «пост-» (посттоталитаризма, посткоммунизма, постсоцреализма и т.п. до обобщающего «постмодерна», которого – в силу недостатка «постиндустриализма» в постсоветском пространстве – очевидно, тоже недостаточно) выражается также и в «переизбрании» оснований этих правил, в «передаче» им функций рационального мышления.

Подвергнув критике принцип бинарных оппозиций, «похитив» понятие оппозиций у «старого» научного и диалектического (философского) мышления, постмодернизм «вернул» это слово с иной смысловой наполненностью, то есть проделал типично *мифическую* операцию, по Р.Барту[3], – и «правило оппозиций» вышло за свои пределы, став мифологической формой, предоставив мысли двигаться не только по схеме «или – или», но совершать ранее невозможное утверждение «и/или», объединяя «на одном полюсе» то, что ранее считалось противоположным друг другу. Подобным образом оказались содержательно беспредельны и пределы «правил тождества» – признания тождественной бытийной силы фантазии и реальности, внешнего и внутреннего: опираясь на снятие дихотомии объекта и субъекта, можно признать, что виртуальная и симуляционная реальности ничуть не менее «реальны», чем реальность физическая. Здесь уместно подчеркнуть, что в культуротворчестве все его «слои», или «уровни» – остенсивный, императивный и аксиологический, – относительно автономны и равноправны, то есть в осуществлении культуротворческой способности – как аффирмации – навык утверждать смысл посредством действия (в остенсивных, т.е. деятельностных и невербальных формах) ничуть не менее «аффирмация», чем вербализованное мышление по «правилам» и «законам» (т.е. оформление смыслов императивным способом) и/или аксиологическое мышление – поддержание в культуре тех или иных ценностей, идеалов и принципов.

«Третий кит» мифологии – «правило причинности», оставив своё мистическое содержание «старым» мифам, в постклассическом дискурсе можно попытаться истолковать с синергетической точки зрения, где классическая причинность «не работает», где «на самом деле» стечение обстоятельств не просто производит впечатление «причины» изменений

(«следствий»), но приводит к «точке бифуркации» – так, что случающееся «после этого» в действительности происходит «по причине этого».

С исторической точки зрения, научное и философское мышление, «преодолевающие» мышление мифологическое, были направлены на внешний, *окружающий человека* мир и имели в качестве неявной (мифологической?) предпосылки идею подобия «макро-» и «микрокосма» (Творца и творения, Бога и человека, социума и индивида); мифология же более соотносима с «личностной логикой» – «окончательная диалектическая формула мифа» А.Ф.Лосева[4] позволяет это предположить. Своеобразным усилением правомерности такого предположения может быть признание того, что культуротворчество – это не только утверждение наличного бытия мира смыслов и ценностей в соответствующих культурных формах, но и утверждение в *тех же* культурных актах себя самого как участника культурного диалога, как ответственно мыслящей/поступающей личности, только благодаря этим актам, в их разнообразии поддреживающей свое личностное бытие. Не случайно Ж.Делёз, развивая другую идею – неперсонального становления, в котором индивид освобождается от насилия субъективации (процессы «повторения», по Делёзу, суть процессы ведущей к многообразию дифференциации и разворачиваются как бы по ту сторону сознания), настаивал на том, что единственной этической позицией является так называемый «аффирмативный модус экзистенции», то есть выбор в пользу утверждения процессуального многообразия, т.е. его повторение[5].

Если согласиться с тем, что «обновленная» мифология продолжает создавать/воссоздавать культурную реальность, включающую и объективированные (оформленные) смыслы, и Homo Cultures – человека как носителя культуротворческой способности, то трудно не согласиться с Джулианом Барнсом: «...миф вовсе не отсылает нас к какому-то подлинному событию, фантастически преломившемуся в коллективной памяти человечества; нет, он отсылает нас вперёд, к тому, что ещё случится, к тому, что *должно* случиться. Миф станет реальностью, несмотря на весь наш скептицизм» [6].

Это высказывание утрачивает свою метафоричность и может обернуться реальностью, если рассмотреть *идею* о культуротворческой природе человека: в границах естественной для новейшего типа культуры оппозиции «гений – посредственность (то есть «средний», обычный человек)» творчество, как характеристика, не знающая исключений, воспринималась как миф, в который был погружен и «человек-масса» – воплощение мифического образа жизни «большинства», и утонченный интеллект, продолжавший мыслить в парадигме классического индивидуализма. Собственно *мифическим* представление о творчестве делало совпадение и принятие – как «само собою разумеющегося» – двух противоположных друг другу «очевидностей». С одной стороны, «творческий акт, а следовательно, и способности к нему иррациональны в своей осно-

ве, Таково и проявление личной ответственности («Безумство храбрых – вот мудрость жизни»)» [7]; с другой – признание рациональной упорядоченности бытия, наличия объективных и фиксируемых в логически непротиворечивых формах законов, в соответствии с которыми должна быть «организована» человеческая свобода – как «познанная необходимость». Этот второй пласт представлений, связанный с классическим идеалом рациональности, включал в себя и уверенность в том, что сама творческая свобода способствует открытию/установлению «объективных законов», т.е. служит *средством*, усиливающим закономерный характер реальности, а «В обыденном сознании творчество в основном представляют как средство решать проблемы» [8]. Как правило, оговаривалось, что не менее важной творческой задачей является поиск и постановка проблем, но в оценке творчества как «сущностно человеческого» дилемма «субстанциализм – инструментализм» играла роль несущественную; если творчество «имело место», то для индивида действительно ничего иного «не оставалось», как либо уверовать в свой творческий потенциал и утешаться надеждой, что творец живёт «по иным меркам», либо как «гордому», но «среднему» человеку – смириться с «неразумной обыденностью», с «неистинным», по Гегелю, бытием.

Достаточно долго бытовала точка зрения, согласно которой культура – это мир не-обыденных смыслов, который противостоит повседневности, поскольку в ней-то как будто и нет «высших ценностей». Такая позиция была распространена вследствие традиционного новоевропейского понимания «культуры» как «совокупности достижений» в профессиональном (институционализированном) культуротворчестве – искусстве, философии, науке и т.п. Повседневность отождествлялась с обыденностью, после Гегеля трактовавшейся (и продолжающей трактоваться) как «всё то привычное, что, окружая нас, не даёт проявиться неповторимо-личностному началу... Обыденное бытие лишь условно может быть названо человеческим бытием. Обыденность есть *пре-бывание*. Пребывание – это уснувшее бытие. Это пассивное, несвободное бытие... призрачное, сонное бытие, *подчинённость Другому*. Это неопределённость *своего* пути и нежелание выбора. Это упоение несвободой. Это наслаждение отсутствием ответственности» [9].

Сейчас, однако, позволительно отказаться от синонимизации «обыденности» и «повседневности»; это связано, прежде всего, с признанием того, что обыденная жизнь не существует сама по себе, а возникает в результате процессов «оповседневнивания» (*Veralltäglichung*), которым противостоят процессы «преодоления повседневности» (*Entalltäglichung*); понятие же повседневности является «дифференцирующим, отделяющим одно явление от другого» [10]. Думается, понятие *обыденности* можно отнести к тому человеческому состоянию, которое может характеризоваться как привычно-обыкновенное, отстранённо-уставшее, как лишённое событий. Это граничащая с равнодушием душевная незаинтересованность – отсутствие

– отсутствие того внутреннего напряжения (когда даже праздник может стать «обыденным»), без и вне которого «ничего нет» – ни мысли, ни чувства, ни поступка. Возможно, обыденность правомерно уподобить «автоматизму» в действиях, общении и «делах»; возможно, обыденность – это нормально для человека-массы, то есть обыденность – это то, с чем ассоциируется «посредственность», отсутствие «творческого момента» и индивидуально-личностных черт. Обыденность в таком случае действительно противоположна культуротворчеству, поскольку она не требует аффициации.

Повседневность же – это индивидуальное «пространство и время» аффициации, в которых каждый человек, будучи человеческой целостностью «отделенной» от других, то есть индивидуальностью и личностью в одной телесности, проживает – изо дня в день – свою собственную (не «Другого»!) жизнь. Исторически именно в повседневности удерживались смыслы традиций – в своем генезисе архаических, универсальных (синкретичных) и остенсивных по сути форм, благодаря которым «культурный код» общества воспроизводился из поколения в поколение. Традиция – не что иное, как культуротворчество, стихийное и внеинституционализированное (если иметь в виду, что традиционное выполнение организаторских и властных функций, например, старейшинами рода, можно лишь уподобить деятельности социального института, так как деятельность старейшин не была противопоставлена ни роду, ни каждому члену рода. Одно из оснований этого – мифологическое «мы-мышление», и только вместе с индивидуализацией самосознания, что тождественно переходу от архаического мышления к мышлению цивилизованному, возникают и социальные институты в строгом смысле, и институционализация – придание культурным смыслам и их аффирмации официально-организованного, оформленно-надындивидуального характера).

В «старой» культуротворческой системе процесс целенаправленной трансляции влиял на стихийное повседневное культуротворчество как «идеологическое отношение»; в формирующейся – «постсовременной» – культуротворческой целостности сама повседневность начинает «вторгаться» в целенаправленный поток. Благодаря информационным компьютерным технологиям современный (постсовременный) человек, не зависимо от своего биологического и/или социополового статуса (гендера) — т.е. и мужчина и женщина — получил возможность влиять на содержание опыта, транслируемого целенаправленно, не по происходящей извне «необходимости», т.е. в соответствии с предписаниями социального института и/или его представителя, но по собственно «свободному волеию». Индивид получил возможность буквально каждый день участвовать в оценивании и отборе достижений — культурных смыслов, попадающих в ценностно-смысловой универсум, ориентируясь исключительно на свой «культурный багаж» и свою личную культуротворческую способность. В постсовременности повседневность постепенно приобретает черты действительного бытия-в-культуре[11], индивидуальный «срез» человеческого бытия

превращается в «пространство и время аффирмации», не тождественные ни классическому «свободному времени», ни «досугу» индустриального общества. В постсовременной повседневности человек проживает *каждый* свой день, будучи в нем не только «профессионалом», но и «существом моральным» (с определенным уровнем и «качеством» развитости нравственных качеств), а также «обыкновенным потребителем» художественных ценностей – зрителем, читателем, слушателем, именно в этих своих ипостасях осваивая/постигая/утверждая культурные смыслы, созданные другими, то есть наполняя уже имеющиеся культурные формы своими собственными смыслами, давая тем самым «настоящую жизнь» культурным явлениям.

Тем самым в постмодерне исчезает былая мифичность «творческой природы человека», – *культуротворческое* начинает восприниматься как представляющее бесконечно и разнообразно повторяющееся, ежедневно дифференцирующе-дистанцирующее индивида от других (и «от себя вчерашнего и завтрашнего»), но все-таки единое *человеческое* в эпоху «пост-».

Литература

1. См.: Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. – 1991. №6. – С.20.
2. См., и-р. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994.
3. См.: Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. – М., 1994. – С.87-91.
4. См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – Сс.535-567; 578-580.
5. См.: Делёз Ж. Логика смысла. – М., 1997.
6. Барнс Дж. История мира в 10 1/2 главах // Иностранная литература. – 1994. - №1. – С.159.
7. Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. – М., 1985. – С.274.
8. Гончаренко Н.В. Гений в искусстве и науке. М., 1991. – С.221.
9. Хамитов Н.В. Философия человека: поиск пределов: Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. – К., 1997. – С.27.
10. см.: Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС: Вып.1: Общество и сферы смысла. – М., 1991. – С.40.
11. Подробно см.: Леонтьева В.Н. Бытие-в-культуре – онтологическая реальность постмодерна? // Вісник Харківського державного університету, №189. – Х.: ХДУ. – 1997. – Сс.69-76.

В.С. Старовойт

*Харьковский национальный
университет им. В.Н. Каразина*

Трансформация авторского начала в массовой художественной культуре на фоне постмодернистских тенденций.

Отличительной чертой весьма длительного периода развития художественной культуры был традиционализм. Для европейской культуры этот период длился практически с середины 1-го тысячелетия до н. э. до второй половины XVIII века. Основопологающими понятиями для характеристики художественного творчества были - традиция, образец, норма. Как в гносеологии идея господствовала над феноменом, общее над частным, так и в художественной культуре идеал, норма, правило - над их

конкретными индивидуальными проявлениями. Нормативность стиля и жанра преобладали над субъективной волей и оценкой автора, а художественные шедевры были образцом наилучших проявлений признанной нормативности, основные положения которой формулировала риторика.

Характеристика художественной культуры каждой эпохи связана с содержанием таких понятий, как стиль, жанр и автор. История художественной культуры репрезентирует множество образцов стилевого и жанрового разнообразия. Что касается авторского начала, то для архаического искусства были характерны принципиальная анонимность и вариативность редакций, еще не вполне отделившихся от фольклора. Авторство как категория художественной реальности еще не сформировалось. Индивидуальное авторство, культивирование индивидуальной манеры художественного творчества придут гораздо позже.

В античной древности и средневековье художественное сознание оставалось традиционалистским. Через традицию осознается и закрепляется в античной и средневековой риторике художественность. Риторика вычленяет в качестве эстетического критерия такую организацию художественного материала (слова в литературе и т.п.), которая способна придать художественному произведению ясность, красоту, внутреннее единство и способность вызывать глубокую реакцию читателя или зрителя. Господство нормативности проявляется в употреблении в художественное литературное, например, "вечного" языка: древнегреческого для восточного Средиземноморья, латинского - для Западной Европы. Характерным является в этом план и деление прозы на высокую и низкую. Для высокой были выработаны формально-стилистические приемы создания текста. Эстетический комментарий у античных авторов показывал удачное индивидуальное использование общепризнанных норм.

В средние века художественная культура вписывалась в рамки канонизированной модели мира. Ориентированное на нормативную каноничность всей системы художественных средств, искусство стремилось изображать высший и вечный мир сквозь преходящий земной.

Авторство в эти эпохи могло проявиться в художественной культуре как частный случай. Можно было создать образец, в наибольшей степени соответствующий установленным эстетическим нормам, и войти таким образом в античные списки авторов - образцовых классиков. Можно было, сохранив общепринятые схемы, использовать нетрадиционные мотивы, опираясь на традиционные (как в разработке мифа об Оресте Эсхилом, Софоклом, Еврипидом).

В средние века возможно было утвердить свое имя в художественном творчестве в качестве боговдохновенного певца или высокого мастера (трубадура, миннезингера).

Начиная с эпохи Возрождения, на европейскую художественную культуру окажут серьезное влияние изменения в социальных и политических отношениях, постепенное разрушение феодального строя и его идео-

логии, поворот от религиозного сознания к светскому, начало развития рационализма и утверждения национальных культур. Под влиянием этих процессов изменяется образ мира и способность его восприятия и выражения в искусстве.

Культура европейского Возрождения связана с перемещением в центр мировосприятия человеческой личности. Одним из самых красноречивых проявлений этого может служить творчество Шекспира с многообразием жизненных ситуаций, в которых реализуют себя его персонажи. В последующие периоды эти процессы сыграют свою роль в отмирании нормативности в искусстве, но в художественных стилях, которые будут самыми заметными после Возрождения, смыслы, заложенные в художественных образах, выражаются еще по законам смысловой предопределенности. Барокко культивирует полноту жизненной действительности, которая, однако, выступает для него лишь исходным материалом для выражения аллегорической и эмблематической мысли.

Классицизм опирается на строгие априорные истины.

Таким образом, в течение вышеуказанного длительного периода, до конца XVIII-го века, позиции традиционализма в европейской художественной культуре были очень сильны. Личность автора выражала свою творческую индивидуальность, опираясь на уже сформулированные эталонные формы художественного творчества.

Вехи важнейших направлений культуротворческой деятельности, к которым относится и искусство, являются достаточно подвижными даже в пределах одной и той же культурно-исторической эпохи. Индивидуально-творческое сознание приобретает отчетливо выраженный характер в конце XVIII-го - начале XIX-го веков. Развитие просветительских взглядов, новое понимание отношений мира и человека, признание авторитета не некоей универсальной нормы, а мыслящего "я" - все это способствовало выдвижению на первый план фигуры автора в художественном творчестве, так как создание произведения по заданным художественным нормам (как, например, в классицистическом искусстве) уже не было задачей художественного творчества.

Утверждение индивидуально-творческого типа художественного сознания связано с романтизмом и реализмом - ведущими художественными направлениями в XIX веке. Они обладали существенными различиями. Романтики сквозь обыденную реальность стремились увидеть реальность высшую, в которой "мир души торжествует победу над внешним миром" (Гегель). Отсюда в творчестве романтиков культ воображения, которое было важнейшим средством постижения действительности. Отсюда и взгляд на поэзию как высшую форму прозы, и экспрессивность и метафоризм стиля, и субъективность авторских оценок.

Реалистов же интересовала действительность как таковая, во всех ее проявлениях. Реалистическое искусство стремилось найти связи и взаимозависимости внутри самой реальной жизни, выявить в ней объективные

тенденции, опираясь на широкий социальный и исторический анализ и психологическую мотивировку поведения персонажей.

Но и романтики, и реалисты отказались от определенных риторикой заранее заданных форм, жанров и предписанных стилистических средств. Автор-романтик и автор-реалист художественно интерпретируют действительность соответственно своему авторскому мировосприятию, несмотря на то, что автор-романтик воздействовал на читателя или зрителя экспрессией и силой воображения, а автор-реалист - созданием атмосферы достоверности и жизненности. На смену стилистической и жанровой нормативности пришло индивидуальное видение мира и человека. Автор и его индивидуальный стиль заняли центральное место в художественном творчестве.

В XX веке художественный процесс раздробился на множество школ, стилей и направлений (футуризм, экспрессионизм, сюрреализм, неоклассицизм, необарокко, концептуализм, мифологический реализм и т.п.). Значительное культурное пространство в нынешнем столетии заняла и массовая культура.

Возникновение и распространение массовой культуры связано с изменением социальных механизмов культуры, на которых отразились массовизация и стандартизация, вызванные проникновением форм индустриального производства в те области культуры, которые ранее относились к духовному производству.

Изменения, происходящие на фоне постмодернистских тенденций в сфере создания массовокультурной художественной продукции, обнаруживают заметную трансформацию авторского начала. Этому способствует достаточно известный сегодня набор признаков постмодернизма, сформулированный широким кругом исследователей, среди которых: неопределенность, фрагментарность, деканонизация, потеря собственного "я", гибридизация, сконструированность (см., напр., 1,188).

Надо признать, что в массовой культуре своеобразно отразились многие характерные черты современной действительности, и прежде всего духовные, в частности художественные, запросы массового человека. Так, ориентированная на упрощенные ценностные смыслы, художественная продукция масскульта неразрывно связана с happy end, который есть не что иное, как удача, достигнутая персонажем. Но ведь и в прошлые эпохи многие начинания героев завершались удачей, как у Ясона. Обративший внимание на эту проблему Борхес писал в "Четырех циклах", что в современную эпоху намерения героев обречены на провал. Персонажей Джеймса и Кафки может ожидать только поражение. Неужели, спрашивает Борхес, мы так бедны отвагой и верой, что видим в счастливом конце лишь грубо сфабрикованное потворство массовым вкусам. Очевидно, это действительно является потворством массовым вкусам тогда, когда не сопровождается духовным ростом, внутренним напряжением ума и души героев художественного произведения. Тем более, что утвердившийся в тенденции и ставший нормой happy end уже сам по себе противоречит индивидуальному творческому видению художника.

Трансформация авторского начала проявляется и в изменении смысла и роли художественного замысла. Художественный замысел, как правило, вынашивается творцом трудно, часто мучительно и нескоро. Его глубина является залогом значительности создаваемого произведения. Буквально на наших глазах на смену художественному замыслу пришел "проект", в котором участвуют много людей и который основывается на массовизации и стандартизации образов и сюжетов. Главный составитель проекта сегодня, как правило, озабочен не глубиной будущего творения, а тем, как привлечь и чем поразить зрителя, читателя, слушателя. При этом, если речь идет, например, о киноискусстве, то спецэффекты вытесняют значение множества художественно-стилистических средств.

Снимая понятия высокого и низкого, постмодернизм создает возможности для игры в самых различных культурных ситуациях. В этом аспекте весьма показательна постмодернистская игра "мейл-арт". Это так называемое искусство в конверте, когда начатая каким-либо художником работа отправляется по почте многим адресатам, каждый из которых дорисовывает и доделывает начатое. Авторами здесь выступают одновременно многие люди, которые, в свою очередь, используют фрагменты из работ других участников игры. Эта игра, как и различные акции, хэппинги, перформансы, столь широко используемые искусством в ситуации постмодернизма, привлекающие публику в качестве участников создания произведения, также свидетельствуют о существенной трансформации авторского начала в современном искусстве.

Одной из совсем свежих новинок рассматриваемого нами явления есть такое наглядное развитие визуального начала, как использование в качестве картинки на телеэкране репродукций известных художников (Крамского, Репина, Дега, Писсаро, Ван Гога, Пикассо и многих других). При этом репродукции «снабжаются» то ли движениями персонажей, то ли открыванием и закрыванием глаз, то ли наглядным течением воды или движением экипажей, то ли добавлением предметов, которые отсутствуют в оригиналах (букет цветов, шапка деда Мороза и т.п.).

Здесь очевидна характерная для постмодернизма ориентация на вторичность.

Таким образом, индивидуально-творческий тип художественного сознания претерпевает существенные изменения в атмосфере, в которой размываются грани между высокой и массовой культурой, когда, как справедливо отмечают многие исследователи, происходит кризис ориентации на оригинальность, так как художник сегодня - "часть непроницаемого, неуправляемого пространства...", от решения которого ничего не зависит (См.: 3,226,230).

Литература

1. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. 1993, № 3.
2. Затонский Д. Постмодернизм в историческом интерьере // Вопросы литературы. 1996, №3.
3. Курицын В. Постмодернизм: новая первобытная культура. // Новый мир. 1992, №2.

О.М. Корх

Академія митної служби України

(м. Дніпропетровськ)

ПОСТМОДЕРНІЗМ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Аналіз сутності та перспектив розвитку будь-якого духовного явища вимагає усвідомлення його зв'язків з тим загальним соціокультурним контекстом, в межах якого воно зароджується та трансформується. Стосується це і феномена постмодернізму.

Важливим, зокрема, представляється аналіз зв'язку між постмодерністською переорієнтацією від логіки цілого до логіки дискретного з одного боку і, з іншого, - характерною для західної культури кінця ХХ століття відмовою від старої, універсалістської за своєю сутністю парадигми "держави загального благоденства" і настанови на примат колективних начал та ідеї рівності над індивідуальною ініціативою та ідеєю свободи і відродженням протестантського ідеалу опори на власні сили, примата індивідуальних прав над груповими, врешті-решт ідеалів індивідуалізму.

Спільним соціокультурним підґрунтям зазначених трансформацій стали, передусім значні зміни у об'єктивному положенні особистості у суспільному цілому. Сутність цих змін полягає у тому, що індивід поступово перестає бути переважно об'єктом впливу з боку інституціонального середовища, і все більше стає суб'єктом у своїх взаємовідносинах з останнім, отримує різноманітну свободу, індивідуалізовану багатомірність. Життя людини все більш предстає як серія її власних рішень, за допомогою яких вона самовизначається і самореалізується як особистість. Такі зміни мають під собою фундаментальне підґрунтя. Розвиток західної цивілізації свідчить про те, що людство стоїть на порозі радикальної зміни основних принципів "цивілізаційного кодексу" (А.Тоффлер). Конформізм, стандартизація, централізація поступово витісняються прямо протилежними принципами дестандартизації, децентралізації, демасифікації тощо. Все це, у своїй тенденції породжує фрагментацію відносин між людьми, появу безлічі субкультур, різноманіття ціннісних орієнтацій та стилів поведінки, врешті-решт демасифікацію особистості і культури, визнання індивідуальних відмінностей та різноманітності як найважливішої суспільної цінності.

Ці об'єктивні зміни знаходять своє відображення як у теоретичній, так і масовій свідомості. Щодо останньої, то йдеться насамперед про все зростаюче усвідомлення значущості феномену "self made man", тобто людини, що зробила себе сама. Неповторна особистість - лідер, чемпіон, "зірка", зазначає К.Лефорт, все більше виступає як головна модель поведінки сучасної людини. Характерними є і посилення інтересу

суспільства до всього приватного і навіть інтимного; усе зростаюча незгода особистості з установленим у суспільстві розподілом ролей, прагнення знайти себе і реалізувати своє індивідуальне, неповторне начало у декількох ролях одноразово¹. Як наслідок - поширення соціального плюралізму, різноманітня, неоднородності і, відповідно, уявлень про мнотвірність, гетерогенність як найбільш вірогідну модель світоустрою.

В цих умовах все однорідне, загальне, єдине все більш сприймається як потенційно небезпечне (знеособлююче, репресивне, нівеляційне) начало буття. Таке сприйняття, посилене більш тверезою оцінкою можливостей розуму, спрямованого на пізнання загального, і, разом з тим, усе зростаючим усвідомленням того, що наслідком раціоналістичної та універсалістської парадигми занадто часто є тоталітаризм та дегуманізація суспільного буття, стає все більш масовим і впливовим.

На рівні теоретичної свідомості воно знаходить своє вираження у цілому ряді публікацій, автори яких приходять до висновку, що будь-якій суспільній системі невблаганно загрожує історичний крах, якщо її структури виявляються нездатними забезпечити потреби та запити індивіда у самовизначенні та самореалізації. Саме тому головна "мета сучасного гуманізму, - на думку Е.Ласло, - полягає у тому, щоб "відновити цінність індивідуального самоздійснення усередині суспільства, яке... реально складається із надзвичайно різних індивідів"², і максимально обмежити втручання в процес індивідуального самовизначення різного роду надособистісних структур.

Вочевидь, що саме ці соціокультурні трансформації (сутність яких можна визначити як рух до "відкритого суспільства", тобто суспільства, в якому особистість поставлена перед необхідністю власного вибору і персональної відповідальності) та їх теоретичні рефлексії зумовили постмодерністську "чуттєвість до відмінностей", "толерантність по відношенню до незрівнянного", увагу до одиничних, унікальних проявів життя і, разом з тим, "невіру в метаповідання", погляд на загальне як силу, що реалізує лише репресивні, знеособлюючі функції, висновок, що тоталітаризм і дегуманізація суспільства щільно пов'язані з нашою "ностальгією за цілим і єдиним", з нашим безтурботним прагненням представити їх як норму³.

Важливе, в плані усвідомлення перспектив еволюції постмодернізму, те, що за межами постмодерністської парадигми більшість авторів вбачають своє завдання не просто в звільненні творчого потенціалу та ініціативи індивідуума і, в зв'язку з цим, реабілітації цінностей індивідуалізму, а у пошуках такої "моделі розвитку, яка б поєднувала автономію особистості, що безумовна, і колективну солідарність"⁴. Зрозуміло, що таке поєднання неможливе при безумовній "відразі" до цілого і будь-яких "метаповідань". Тому гадається, що загальна еволюція постмодернізму буде відбуватися не просто в контексті, а з урахуванням зазначених пошуків і спроб поєднати "мужність бути частиною" і "мужність

бути собою" (П.Тіллїх), створити концепції на зразок так званого "комунітаризму" Х.Маркуса тощо.

На користь такого припущення свідчить те, що притаманна постмодернізму декларація про втрату довіри до "метаоповідань" означає, на думку деяких авторів, не критику розуму взагалі, а критику таких форм розуму, які історично вичерпали себе. І чи може ця критика позбавити людину бажання збагнути дійсність у її єдності? Наврядчи.

Бібліографічні посилання

1. Lefort C. Qu'en est-il de l'individu? // CFDT - aujourd'hui. - P., 1989. - № 93. - P. 58-61.
2. Laszlo E. Le Sistemism. Vision nouvelles du monde. Pour une philosophie naturelle fonde sur la nouvelles tendance de science actuelles. - P., 1981. - P. 102.
3. Див.: Льютар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Общественные науки за рубежом. - М., 1992. - Сер. 3. - № 5-6.
4. Foucauld J.-B. Face aux risques d'exclusion // CFDT - aujourd'hui. - P., 1989. - № 93. - P. 65.

И.В. Минаков

ВСЕЛЕНСКАЯ «ПСИХОДЕЛИЯ» ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НЕУМЕСТНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ВЗГЛЯДА

В числе наиболее устоявшихся историко-культурных характеристик эпохи Возрождения XV-XVI вв. центральное место занимает ее *самобытность*. В этом ее качестве не сомневается, пожалуй, никто. Но постольку, именно само-бытность европейского Ренессанса оказывается непонятной и непродуманной. В самом деле, откуда берутся весь этот неистовый порыв и творческое горение, этот впечатляющий паноптикум гениев и виртуозов, художников и мечтателей, эти игривость и страстная невоздержанность на фоне мертвой формы христианской веры? И относится ли все это к *собственному бытию* эпохи?

Была ли эта эпоха заблудившейся в себе самой, как однажды сказал о ней Ортега-и-Гассет¹? Была ли она гениальной трансформацией (Средневековья), гениальным возрождением (эллинизма) или гениальным предвосхищением (Нового времени)?

И главное: как это *могло быть*? И еще: вопрос о самобытности всегда выводит к вопросу о бытии. Должен ли измениться тип самой бытийственности, тот горизонт, в котором сущее оказывается сущим в бытии, оказывается прибывающим сущим, в разворачивании *самобытной эпохи*? И как изменяется при этом образ и положение философии, режим философского предприятия? Ведь бытие – это в последнем счете есть *философема*, отложение сугубо философского «поворота глаз».

В свете этих вопросов мы не хотим, и не будем *описывать* эпоху Возрождения (исторически, культурологически, экономически, со-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек в XV веке. // Человек. – 1992, №3. – С.33

циологически, политически). Мы попытаемся использовать *самобытность эпохи Возрождения* в качестве некоего «пробного тела» для симптоматического проявления *поля философии* и «формулы его потенциала». Иными словами, мы будем пытаться строить дискурс самобытности европейского Ренессанса так, чтобы в нем узнать нечто о философии, о том, чем философия может быть и каковы условия ее возможности (следовательно, двигаясь в горизонте вопроса «что такое философия?»).

Мы, таким образом, понимаем нашу работу как *критическую* (в смысле Канта), только по отношению к философии: работу по введению в философию несвойственных ей явлений и движений или, наоборот: к каким происшествиям и движениям она может относиться.

Насколько близок ниже следующий текст тому типу работы, который мы только что в общих чертах описали (при постоянной открытости вопроса «насколько она вообще возможна?»), судить читателю, который, мы надеемся, благосклонно оценит хотя бы намерение двигаться в этом направлении.

* * *

В одном из своих набросков Леонардо-да-Винчи пишет ненормально огромными буквами: «Il sole non si muove» (Солнце не движется); в другом месте находим: «Всякое познание имеет своим источником чувство».

Если держать все эти мотивы вместе - чувственность познания, коперниканскую неподвижность Солнца (и связанную с последней рассеянную множественность солнц) и непомерную величину букв, - мы услышим мелодию самой интриги Возрождения.

Коперниканская Вселенная, в которую так стремительно и так драматически после векового обитания в метафизически оправданном и гарантированном (в метафизически просвечивающем) космосе Птолемея попала Европа, оказался невероятно раздувшимся, размножившимся в мирах и децентрированным. Тонко и нервно чувствующий дело Паскаль скажет о нем из перспективы будущих времен: «Сфера - центр, который находится нигде, а окружность - везде».

Пространство, собранное эллинским Логосом в космическую гармонию (и остающееся таким и в горизонте Иоаннова Слова), разом «сорвалось с петель», головокружительно раздуваясь, одновременно множа и перемешивая миры.

Удивительный бытийственный симптом эпохи Возрождения! Коперниканское пространство (не универсум еще!) происходит из невозможности быть Платоновым умным небом - идеальным онтологизирующим телом. Можно ли требовать более яркого и мощного, чем эта головокружительная «инфляция» указания на то, что коперниканская революция отнюдь не была научной революцией, но была революцией онтологической; на то, что нечто происходит здесь с самой античной метафи-

¹ Свасьян К. А. Становление европейской науки. - С. 148.

зически умозрительной онтологичностью? Происходит некое деконструирование античного философского хода (рассуждения) фигурой ренессансного типа личности. Ибо Ренессанс – весь Ренессанс целиком – есть типически иная *онтологическая* центрированность мира: *центрированность индивидуальным актом*.

Вещи, занятия, пути и события, служившие заполнению индивидуальной жизни и утверждению всегда различной себе самой возрожденческой души, так сконцентрировали ее массу, что душа превратилась в «центральную точку» мира а масса стала «критической». Центр внимания обернулся центром Вселенной. А затем произошел грандиозный взрыв. Душа ринулась в атаку на пространство, силясь поглотить его, вписать его в свой строй и промодулировать его онтологические колебания своими возможностями, своими специфическими актами и своими внутренними ритмами. Она настойчиво (и удивительно удачно!) примеряла на себя и прилаживала к себе, ни много, ни мало, статус *условия существования* самого мира.

Основным и необходимым способом существования во Вселенной и одновременно кардинальной характеристикой самой Вселенной становится *впечатление*. Нечто в той мере реально, действительно, в той мере значимо, в какой оно впечатляется, длится в акте эйфорического, гениального саморазличения; мир в той мере реальный и действительный мир, в какой он может быть рассеян в уникальных и индивидуализирующих *феноменах вседозволенности*, абсолютно маргинализирующих друг друга.

Впечатление здесь не есть единое «пространство опыта», оправданное в этом единстве чем-то наподобие некоего «трансцендентального единства апперцепции». И вместе с тем, оно не есть психологический, довлеющий себе замкнутый на себя, существующий «по ту сторону» истины бытия и экранирующий себя от этой истины, неконтролируемый и спонтанный и потому неподлинный, тупиковый ход. Впечатление здесь – сам типаж «истины».

Мир в Возрождении не есть единство, связность, непрерывность. Скорее, структура мира это «структура», скажем из перспективы будущей (двоекратно будущей для обсуждаемого времени – уже неклассической) науки, пространственно-временной пены, структура «пространства Больших Взрывов». Вещи вовлекаются в различные, уникальные предприятия, будь то, пение и игра и письмо, архитектура и живопись, дурашливость ирония, чревоугодие, любовь, грабежи, убийства, интриги и борьба кланов, извращения, но исполняемые непременно *виртуозно*, сами становясь некими «точками кристаллизации» этих виртуозных па, вещами для виртуозного исполнения. Виртуозность представляет некий максимум, максимальное предприятие и одновременно принцип человеческого существования.

Ситуация обнаруживает свой напряженно вибрирующий «экзистенциальный» нерв: *сущность предприятия или занятия* (и – в основном, неза-

метном переходе к пределу - сущность любого состояния мира) следовала за и не могла быть определена перед существованием в пространстве конкретно-личного индивидуального усилия. И в этой мере виртуозность оказывается существенно *беззаконной* и по-кантиански объявляющей всему миру диктат беззаконности и вседозволенности индивидуального акта. Так устраивает себя возрожденческая душа. Так устроен возрожденческий мир.

Быть впечатляемым - означает выступать во впечатлении. Быть впечатляющим - значит провоцировать индивидуализирующий акт впечатления. Мы должны держать эти две вещи вместе, иначе нам не понять ни возрожденческую жизнь, ни строй возрожденческого мира. Они намертво слиты и спаяны воедино в одном акте, в одном происшествии: впечатляемая вещь обостряет болезненные симптомы гениальности души, катализирует и, в пределе, - производит душу в ее виртуозной впечатлительности; именно постольку и *post factum* этого вещь *впечатляется*.

Впечатление не есть копирование предмета, отражение, представление. В нем легко узнать главную черту и критерий художественного произведения! Искусство ведь явно существует не для того, чтобы копировать вещи. Соответственно, впечатление - это некое *продуктивное поле*. Это пространство, где вещи художественно воображаются, пространство и порядок *сходствования предметов с душой*, который, конечно, не является порядком «описания положения дел». Но это пространство сингулярно, пространство, точки которого есть точки сингулярных актов души, всякий раз попадающей мимо себя, всякий раз оказывающейся *не в себе*. Вещи воображаются в этой структуре впечатления. И эта структура (момент, который очень важно ухватить!) оказывается *структурой мира* в эпоху Возрождения.

Так симптоматична в этом смысле известная поэтичность и художественность эпохи Возрождения, пронизывающая все без исключения среды возрожденческой культуры и делающая ее уникальной. «Строгая граница между областями поэзии и философии во времена Бруно, - замечает Л.Ольшки, - ...была неизвестна. Аллегория и мифы поддерживали длительный мир между эмпирической действительностью, логическими абстракциями, философским умозрением и художественной фантазией»¹. Весьма красноречиво признание Д.Кардано: «...Я учил главным образом тому, как сводить созерцание естественных явлений к искусству»².

Именно такой вообразительно-впечатлительный характер эпохи симптоматически вычерчивается, например, строем ренессансного знания и познания³. Этот строй обычно называют *натурфилософией*. Однако, по

¹ Ольшки Л. История научной литературы на новых языках: В 3т. - Т.3. - М.-Л., 1933. - С. 6.

² Цит. по: Ольшки Л. История научной литературы... - Т.2. - М.-Л., 1934. - С. 13.

³ Мы берем лишь один из симптомов. Выбор этот обусловлен наверно наибольшей стандартизацией понимания натурфилософии Возрождения как гениальнонедоразвитого предвосхищения классической науки. По нашему мнению, это большая ошибка.

большому счету, здесь нет *еще* натуры, физической природы, философски обоснованной и гарантированной в этой «физичности» в духе ее грядущих фундаторов - Декарта и Канта. Но нет здесь и философии в духе ее классических великогреческих образов.

Более же всего (или, скорее, объединяя в себе все - эмпирические описания, логические формализации, философскую терминологию и художественный стиль) это выполненная в универсальных масштабах *психоделия*, понимаемая, конечно, не психологически - как галлюцинация мира, а онтологически - как грандиозный душевный иллюзион Вселенных (своей для каждого гениального творения), обернувшийся самой Вселенной, как состояние самого мира, организованное по типу сингулярных точек виртуозной гениальной индивидуальности.

Сообразно этому, единственным критерием истины оказывается потенция предметов познания впечатлять, удивлять и поражать. Так рождается потрясающая гетерогенность источников опыта в возрожденческой «науке».

«Природа - замечает Леонардо Ольшки - представляла для итальянских натуралистов того времени собрание курьезов и поэтому они одинаково ревностно описывают великанов, чудовищ и сказочных животных с тем же чистосердечием, как и домашних животных, которых они наблюдают с наивным любопытством»¹.

«Тот материал наблюдений, который они могут предложить, сводится лишь к анекдотам, которые случились с ними самими или были им рассказаны другими. Отсюда всегда живой интерес ко всему, уклоняющемуся от нормы. С болтливостью старых дев и с детским легковерием сообщают они о своем «опыте», чтобы подтвердить или опровергнуть то, что они узнали из ученых книг. Это обыкновенно яснее всего выражено у Кардана. Его учение - мутный осадок всевозможных традиций... Кардан, как и Порта, был врачом и магом... Но широко распространенное воззрение, что мирозерцание Кардана построено на математическом фундаменте, основано на незнании его характера и трудов. Математика была у него не методом, а по преимуществу магически направленной способностью...²».

Таков рисунок натурфилософского познания в эпоху Возрождения. Конкретный предмет или положение дел постоянно меняет здесь свое лицо, взыскивает иных обличей. И это условие гениального свободного *разыгрывания* есть условие истинности.

Количество и качественное разнообразие источников опыта были сообразны задаче. Использовали места из античных и новых поэтов и писателей, мифологии, именованья, сюжетные линии, анекдоты и курьезы, метафоры и аллегории, символы, магические практики, натуральные наблюдения и сравнения, добавляли цитаты из Библии, средневековых

¹ Там же. С. 20.

² Ольшки Л. История научной литературы... - Т.2. - М.-Л., 1934. - С. 12-13.

«Сумм» и «Спекуляций», перемежали их цитатами древних философов и современных себе ученых и составляли невообразимые в своей величине и бессистемности фолианты. Это называли наукой.

Все они, эти ученые, «...общительны, как лирики. Переживание в области интеллекта для них одновременно и дело чувства, и общее достояние. В этом чувстве встречаются Данте и Галилей...¹».

Вообразительность вещей - одновременно и содержательный план знания, и метод, и критерий истины. Опыт - опыт индивидуальности. Это не великогреческое философское (мета-физическое) «просвечивание» сверхчувственного, умного, собирающего бытийного плана через чувствование. Это не явление как «видимое невидимого». Получить опыт - означает не *увидеть*² (идеировать, созерцать - умозрительно понять) вещи в бытии, а встретиться с ними, впечатлиться ими, *пережить* их в пространстве собственной конечной индивидуальной жизни, запустить их на орбиты предельной вообразительности-впечатлительности, удивленности, пораженности. Эта эмоциональная, «переживательная» нерасцепленность мира на «объекты» и «субъект» не является некой «недоразвитостью» знания и познания эпохи Возрождения, а есть кардинальнейшая онтологическая черта самих событий знания и познания.

Аспект «переживания» очень важен, ибо в нем лучше всего видно, что эти орбиты в эпоху Возрождения становятся «мировыми орбитами». Мир постольку существует и имеет смысл, поскольку он может быть переживанием души. Опыт мира постольку может быть извлечен, поскольку индивидуальный Телезио, Кардано, Леонардо или Галилей его сейчас привлекает и сюда непременно включены его личные душевные, эмоциональные интенсивности.

К этому моменту, фактически, относится вся богатая возрожденческая проблематика отношений макрокосма и микрокосма. Индивидуальная душа безоглядно и по-юношески задорно, забывши о собственной глупости, пустилась в грандиозное повторяющее (а вернее - образно претворяющее) движение совмещения своей окружности с горизонтами мира и уже грозила поглотить их, разбухая до размеров самого микрокосма. В этом совмещающем движении - основной нерв феномена европейского Ренессанса, нерв, оголяющийся, кстати, именно в отношении этого феномена к философии.

Грандиозной сквозной симптоматической реализацией этого аспекта является знаменитая виталистичность, одушевленность, мира в эпоху Возрождения. Мир должен был быть витальным, чувственным, эмоциональным, изоморфным порядку конечной индивидуальной жизни.

¹ Ольшки Л. История научной литературы... - Т.2. - М.-Л., 1934. - С. 5.

² Слова «видеть» и «ведать» - знать, понимать, происходят от древнегреческого слова *idea*. Иными словами, они имеют философское происхождение, отсылают к философии. В эпоху Возрождения эти слова имеют кардинально другое значение, другую перспективу действия.

Такова структура мира в эпоху Возрождения. И так чувствуют (и «вчувствуются») в мир его *естествоиспытатели*. «Experientia для них, - по словам Л.Ольшки, - обозначает пережитое, а не опыт..., искание опыту, которое скорее ошеломляет..., чем дает им сведения»¹.

И поэтому - удивительно красноречивый симптом! - философы Возрождения в большинстве были *медиками*. Философия оказывалась накрепко связанной с медициной, во многом делалась как медицина. По существу, медицинский тип действия, но распространенный универсально, составлял важнейший возрожденческий способ философствования (вернее, был тем, во что превратилось философствование соответственно строю и стилю эпохи). Мир был витально-психологическим телом. И его *лечили* как витально-психологическое тело, заботясь о его здоровье и переживая его недомогания.

Л.Ольшки замечает: «Метафизика и медицина, исцеление томящегося по истине духа (заметим: метафизика *именно* как исцеление! - И.М.) и хилого человеческого тела - вот конечные цели этих натурфилософов и мечтателей-рационалистов. Все они были южане, из самых солнечных местностей Италии, где аскетизм, как в то же самое время в Испании, ...становится страстным утверждением жизни, источником чувственной радости. Антропоцентрическое учение библии получает у них ...обоснование в утверждении, что человеческий микрокосм есть отражение целого, цель и завершение мироздания... Эти переполненные жизнью и утонченно образованные ...натуры видят в болезнях пороки, унижающие любимое творение Божие; они должны быть уничижены разумом, соединенным с искусством. Многие из мыслителей Возрождения были врачами уже потому, что ...философия охватывала также и медицину... Так было с Кампанеллой, который составил труд по медицине как завершение своей философии, чтобы научить тому искусству, которое он называет «некой практической магией» (*quaeda magica praxis*)... Так было у Кардана и Джамбатиста Порты...»².

Так было даже у Галилея, все еще лечившего натуру от *безобразия* посредством все еще искусного, художественного, виртуозного применения математико-механических инструментов. «Кеплер и Галилей, - пишет К.А.Свасьян, - все еще «художники», настолько «художники», что, казалось бы, прикидывающиеся «учеными», и вместе с тем уже «ученые», настолько «ученые», что без обратного пути в искусство. Удивительное, непередаваемое в слове скрещение ликов, где «художник» мог кистью или резцом тосковать о науке, а «ученый» делать науку только с мыслью об искусстве; таков Микеланджело, уже взыскающий кистью небесной механики и закона падения тел в иступленной композиции «Страшного су-

¹ Ольшки Л. История научной литературы. - Т.2. - М.-Л., 1934. - С.14.

² Ольшки Л. История научной литературы... - Т.2. - М.-Л., 1934. - С. 11-12.

да», и таков Галилей, все еще изживающий в математизированной форме бессмертные реминисценции своего художественного анамнесиса»¹.

На волне этой тотальной душевной витализации мира, продолжая симптоматический ряд принципиальной *неуместности* философского курса, в натурфилософию Возрождения входит образ Бога.

Нужно оценить сложную диалектику тождественности материй и Бога у Давида Динанского, когда мир оказывается «чувственно (не эмпирически, а художественно – И.М.) воспринимаемым Богом» и фактически «есть сам Бог, вне его самого воспринимаемый ощущением», то есть «материя мира есть...Бог, а форма, приводящая в материю,... - то, чем Бог делает себя доступным ощущению»². Нужно отдать отчет в недвусмысленной и настойчивой выразительности бытийственной иерархии Марселино Фичино, когда все периферийные уровни - всевозможные «телесные массы», «качества» и, с другой стороны, «ангелы» и сам «Бог» как бы закручиваются хороводом вокруг центрального мирового места - «искусствующей» души. «Она представляется связью всей природы, она воздействует на качества и тела... она...связуется с ангелом и Богом... Не Бог... движет небом, но некая свойственная ему форма, одаренная жизнью... А это ничто иное, как душа: ее движение оживляет небо, чье движение животворящее и дает жизнь всему. Жизнью одарены и небо, и земля, и элементы, а над ними всеми, во всех них... мировая душа. В едином живом теле мира повсюду есть вечная жизнь...- внутренне искусство, изнутри организующее...как если бы в дереве находился мастер, который обрабатывал бы его изнутри, и постоянное влечение»³. Нужно дать себе труд совершенно определенным образом понять Бога, когда после такого вот описания звучат слова «Бог во всем!».

Нужно дать действовать именно в этом контексте удивительной Полифоновой схеме «спасения» как достижения утраченного божественного подобия, но (!) не в трансцендирующем устремлении к абсолюту, а в совершенстве естественной жизни в соответствии с ее порядком и законами. Здесь угадывается еще Дантов способ созерцания Бога путем прохождения круг за кругом головокружительного паноптикума человеческих чувств, страстей, поступков, громадно разрастающихся, силясь забросать собою, огромностью и бесчисленностью своих «миров»⁴ бесконечную коперниканскую Вселенную, которую уже не в силах сотворить сам Бог.

Образ Бога в эпоху Возрождения - это именно возрожденческий образ. Он оказывается мощным способом (может быть, одним из самых мощных) исполнения самого феномена Возрождения. Это способ выведе-

¹ Свасьян К.А. Становление европейской науки. - С.286.

² Цит. по: Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия... - С.101.

³ Там же. С.108-109.

⁴ Много позже, как бы повторяя фигуру этого движения, Джордано Бруно напишет: «Вселенная одна, миры же бесчисленны. Поэтому численность их бесконечна» (Цит. по: Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия... - С.224).

ния гениально безумствующей души именно как таковой в универсальное измерение, выведения, которое оборачивается установлением мира по образу и подобию этого сингулярного пространства.

И то же самое можно сказать о философском наследии античности. Под термином «Возрождение» стандартно имеют в виду Возрождение в XV - XVI веках в Европе античного греческого культурного идеала. Однако, это название, сколь бы давнюю историю и разнообразные смыслы оно не имело¹ и сколь бы удачно в каких-либо отношениях оно не было, некорректно по отношению к греческой философии. Речь должна скорее идти не о *возрождении* греческой философской древности, а о *перерождении*, не о *возвращении* ее, а о *превращении*.

Тексты ренессансных мыслителей буквально ломаются от обилия имен и идей античных философов. Возвышающим эпитетам тоже нет предела. Но контекст их восприятия, контекст их действия весьма далек от их собственного контекста, контекста философского, умозрительно-онтологического рассуждения, являющегося одновременно событием этой же онтологии. Возрождение не умеет, да и не хочет воспринимать греков как философов. Утраченными оказываются сами органы философского взгляда, философского режима жизни. А с другой стороны, люди этой эпохи уже захвачены иным порывом, иной задачей. Всем им так некогда было *философствовать*, всем им так хотелось *жить*! Жить, ощущая у себя в душе только безумную (в философском смысле эпоха Возрождения оказывается именно безумной, не-умозрительной, но чувствующей и впечатлительной) жажду жизни, захлестывающую, чем дальше, тем больше, своими штормовыми волнами и пределы самого мира.

Философские результаты античности, с их универсальной, космической размерностью оказываются в эпоху Возрождения мощными механизмами космического утверждения индивидуальной человеческой жизни или механизмами устройства макрокосма по типу микрокосма, структурирования его как множественно-разобщающегося душевного переживания.

* * *

Мир в эпоху Возрождения принимает топологию замкнутой поверхности. И эта поверхность есть раздувшаяся до универсальных размеров сингулярная поверхность жизненного мира конечного существа.

Публичный характер знания и культуры, как бы повторяющий в иной перспективе народность их языка, подчеркнутый индивидуализм, удивительная эрудированность, энциклопедичность и потрясающая виртуозность (взятые как основные нормы жизни), удивительная плодovitость и невороятная разнородность источников опыта (взятые как основные нормы познания), тотальный панвитализм, панэстетизм, определяю-

¹ См. по этому поводу: Свасьян К.А. Становление европейской науки.- С.133-138.

щийся именно от них, и пантеизм, именно их в универсальном плане гарантирующий, слагают симптоматическую картину культурного и духовного типа эпохи Возрождения.

Это эпоха-фантазия, эпоха-сон, эпоха, предпринявшая грандиозную попытку жить без оснований и гарантий, исполнить себя в одном напряженном чувственном миге, в одном мгновении и длить это мгновение, доводя его до пределов исторического свершения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. - М.: Мысль, 1977.
2. Олышки Л. История научной литературы на новых языках: В 3 т. - М.-Л., 1933-1934.
3. Ортега-и-Гассет Х. Человек в XV веке. // Человек. - 1992. №3. - С.28-39.
4. Свасьян К.А. Становление европейской науки. - Ереван: Изд-во АН Армении, 1990.

Л. В. Стародубцева

Излишки памяти, или Грезы старческой культуры

Самономинация культуры — вопрос обычной конвенции. Эпоху последних десятилетий века XX и шире — рубежа второго и третьего тысячелетий — часто именуют «постмодернистской», «постиндустриальной», «постклассической», «постсовременной», «постструктуралистской», «пострелигиозной», словом, эпохой с приставкой «пост». Можно договориться условно называть культуру по имени приставки: эпоха «пост». Бывает, приставки означают нечто более семантически ценное, чем корни слов, к которым они приставлены.

Эпоха «пост» завершает несколько культурных циклов, малых и глобальных. Если исчислять ее длительность в десятилетиях, эпоха «пост» есть завершение «модерна и модернизма» XX века. Если мерить в столетиях, эпоха «пост» есть конец Нового времени. Если в десятках столетий — это закат европейской культуры, точнее, европейской «цивилизации» в целом, во всяком случае, некоторая заминка, пауза, связанная с невозможностью отыскать «четвертое» в полной исчерпанности пресловутой триады «античность—средневековье—новое время».

Наконец, если эпоху «пост» трактовать в абстрактно-расширенном смысле, она увидится завершением «осевого времени» — окончанием грандиозного, длившегося ни больше ни меньше два с половиной тысячелетия, витка развития человеческой культуры. Не стоит, наверное, продолжать это укрупнение ритмов дыхания культур, дабы не впасть в эсхатологические предчувствия «конца времен». Довольно и так, чтобы понять эпоху «пост» как время достаточно изжившее самое себя, разувевшееся, одряхлевшее и окончательно состарившееся, в коем все —

постскрипtum, постдиктум, постфактум, «после нашей эры»: «post aetatem nostram».

С точки зрения начала жизнь обычно видится в розовом свете, с точки зрения финала — в мрачных тонах, но зато, как правило, представляется куда более значительной, исполненной высокого «пафоса ухода», философической умудренности и особого трагизма — не так мало в качестве моральной компенсации за утраченный оптимизм и развенчание утопии молодости. Сам факт «прожитости» жизни, «свершенности» совершившегося, «бывшеести» бытия придает последнему смысл.

Жизнь «принадлежит к таким вещам, которые вернее иметь за собою, чем перед собою».¹ И, наверное, никто из мудрецов (во всяком случае так считал А. Шопенгауэр, и в этом с ним сложно не согласиться), не променял бы наивную перспективу жизни на метафизическую перспективу смерти. И это справедливо не только для человека, но и для жизни культуры в целом. Их закат более метафизичен, чем восход. И время их увядания дает куда больше поводов для размышлений, чем время их радужного расцвета.

Время Конфуция должно было смениться неоконфуцианством. На смену Микеланджело непременно должны были прийти Понтормо и Россо. За Гегелем — гегельянцы, за Фрейдом — фрейдисты. В жизни любого града, даже если это град существования, есть периоды, когда он не столько строится, сколько реконструируется в прежних экзистенциальных границах. Видимо, эпохи «пост» в жизни культуры — времена подобной символической и смысловой реконструкции.

«Время оставлять след, время идти по следу». Культурологический смысл этого и подобных ему возвышенных трюизмов, по-видимому, сводится к простой бинарной логике противопоставлений. Есть культуры действия, превозносящие *vita activa*. Есть культуры угасания действия, предпочитающие *vita contemplativa*. Первые заняты активным созиданием своих духовных и телесных ландшафтов. Вторым остается не что иное как обживать доставшиеся по наследству культурные пространства.

Эллинистическая усталость греческой античности. Светская, утонченная и грустная пламенеющая готика. Томный маньеризм, которым завершалась история западноевропейского ренессанса. Эклектическое увядание, пестрота «неостилей» и декаданс нового времени. К эпохам угасания культур принадлежит и постмодерн.

Сама приставка «пост» свидетельствует о том, что культура под знаком постмодерн — отнюдь не переполненный иллюзиями ребенок, грезящий о будущем, но, скорее, старик, предающийся самым разным: горьким или ироничным, сладостным или мучительным — воспоминаниям. Как любая эпоха заката, эпоха «пост» заражена болезнью «чрезмерной памяти».

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Мысли. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1882. Т. 1. С. 287.

ливости». Но память — субстанция обманчивая. Она иллюзорно соединяет с тем, чего нет. Память не имеет образа, но содержит все образы. Память не имеет голоса, но вмещает все голоса. Память не имеет места и времени, но вмещает все места и времена. Она вмещает все, что мы можем помыслить, и саму мыслимость мысли; должно быть, поэтому память издавна обожествляли. Но и Память Священная, *Memoria Sacrum*, и божества, когда-то олицетворявшие память, почему-то всегда любили играть: людьми, целыми эпохами и цивилизациями.

Вот и с эпохой «пост» память, похоже, вознамерилась сыграть шутку. Как и в жизни большинства стариков, у которых воспоминания о действительности с годами, по мере насыщения опытом пережитого, все больше вытесняют саму действительность, подменяют ее сознательными подобиями, фантомами реальности и ликами ее отражений, так и эпоха «пост» все больше отягощается памятью, насыщается прошлым... и — переселяется в «вымышленное», иллюзорное «бытие в памяти». И начинает задыхаться от отсутствия новизны, от информационного переедания, от испещренности земной поверхности морщинами городов, а мыслительных ландшафтов — вековыми складками и отложениями тысяч религиозных догм, философских систем, эстетических концепций. За каждым новым открытием следует тенью неизбежное чувство «уже бывшести»: *dé ja vu* — уже видно, *dé ja éprouvé* — уже испытано, *dé ja vécu* — уже пережито, *dé ja raconté* — уже рассказано.

Культура эпохи «пост» все глубже погружается в память, все гуще зарастает памятью, все прочнее укореняется в памяти, но последняя, как система зеркал, направленных в прошедшее, высвечивает его всякий раз по-новому, что-то пряча в тень, что-то по-фальшивому ярко освещая, перелицовывая, меняя маски, словом, не устает искушать, дразнить и обманывать. Ведь зеркала памяти подвижны и неустойчивы. А сама она подобна Протею: изменчива, текуча, многолика, в ней и то и дело мерцают и движутся тысячи отражений, призраков, теней.

Мнемонические особенности эпохи «пост» видятся в следующем:

- «Гипермнезия» — излишняя памятьливость, пассивизм (в терминологии Л. Н. Гумилева) — состояние воспоминательной культуры, которая движется «вперед с лицом, повернутым назад», с особой острой ощущая, что приговорена к непосильной, громадной, все увеличивающейся тяжести прошлого.
- «Развременение» памяти культуры — нарушение временного порядка следования событий в историческом самосознании. Разновременные пласты прошлого ценностно сосуществуют, образуя вне-хронологический ландшафт идей, где «до» может свободно смешиваться с «после».
- «Ретроградная амнезия» — особенность стареющего сознания, которую А. Шопенгауэр называл когда-то «дальнозоркостью памяти»: недавнее забывается, давнее вспоминается все более отчетливо. Так

непосредственно предшествующие культурные пласты модерна и модернизма в сознании эпохи «пост» активно вытесняются более отдаленными.

- *Искусство псевдореминисценций*, или «ложных воспоминаний» — впRESSовывание настоящего в воображаемое прошлое, конструирование в сознании культуры квази-, нео- и псевдо-миров прошедшего, в существование которых сама же культура охотно верит. Разрывы и лакуны памяти заполняются «примышляемой» историей.
- *Разорванная память* — калейдоскопичность, энтропия смыслов исторического существования, возникшие в результате распада «идеи истории» и лишения ее высшего Смысла. Отсюда онтологическая «сущностная» непрямоуказанность общих ориентиров и целей мировой истории, фрагментарность и рассыпание памяти культуры в коллаж ее движение от логоцентризма к смысловому хаосу.

Память эпохи «пост» хранит зыбкий и изменчивый отблеск прошлого — образ пост-истории, над которой возможно разве что ироническое парение. Что дальше? Сворачивание исторического вектора в кольцо? Новый синтез? Очередной ренессанс? Возвращение к началу? Гибель и крушение? Может, чрезмерная памятьливость нашего времени — знак его предстояния перед последним пределом небытия, ретроспективный калейдоскоп воспоминаний культуры перед ее уходом в ничто?

Так или иначе, выход из ситуации «пост» видится непременно каким-то таинственным образом связанным с проблемой *освобождения от груза памяти*, с ответом на вопросы: «Как справиться с излишками воспоминаний, преодолеть тяжесть своей памяти, сбросить ношу?»... «Может, придумать новые формы ее хранения и передачи?»... «Может, пытаться преобразить память, чтобы ее «иго» стало «благом?»...

«Культура есть память». XX век был избалован изящными утверждениями вроде «культура есть игра», «культура есть диалог», «культура есть текст» etc. Однако ставя знак равенства между «культурой» и «памятью» мы вряд ли играем в метафоричность. Глубинный смысл понятия культуры поразительно совпадает с основным назначением памяти — «нечто» воссоздавать, преобразовать, хранить, передавать: от поколения к поколению, от учителя к ученику.

Что это «нечто»? Образы? Смыслы? Понятия? Символы? Идеи? Знания? Ценности? Все, с чем имеет дело культура, есть форма памяти слепок ускользающего прошедшего в исчезающем настоящем. Все, во что облекается культура, есть память телесная. Все, что почитает и чего страшится культура, есть память духовная — двойники и отражения, отпечатки и следы, тени и подобию подлинной, первоначальной реальности, которую культура призвана искать, воплощать, поддерживать. Вот только всегда у нее это выходит, иногда целые культуры блуждают и заблуждаются в лабиринтах теней и подобию, забывают и забываются, разве только

смутная память первоначал зовет их опомниться, но так сложно расслышать этот зов сквозь суету сует и «шум времени».

Культура есть память, непрерывная длительность, не столько обра-щающая время вспять, сколько преодолевающая время. Культура есть память, связующая нить эпох, пространств и смыслов — мост между временным и вечным. Глобальные повороты в развитии человечества: переход от устной к письменной культуре, от рукописной книги к печатной, от «культуры книги» к «информационному обществу» — были вызваны именно *изменением типа памятования*, радикальной переменой способов хранения и передачи знания. Когда объем запоминаемого достигал критической массы, сознание культуры донельзя «расширилось» от непомерно-го количества того, что хотело бы удержать в памяти, и от безвыходности изобретало какой-нибудь очередной способ «сбросить лишние воспоминания»: на помощь приходили Число, Знак, Символ, Рисунок, Буква...

Но вопрос «как» второстепенен по сравнению с вопросом «что» хранить и передавать. Культура может изобрести множество замечательных способов хранения памяти, но при этом забыть, что именно ей следовало бы помнить. В этом одна из трагедий эпохи «пост». Она помнит букву и забывает дух традиций, некогда скреплявших ее целостность. Культура, позабывшая свою суть, пресыщенная никчемной памятью и не нашедшая способов избавиться от ее непосильной ноши, гибнет под прессом воспоминаний, как черепаха, задавленная тяжестью своего панциря. И потому, насытившись самопознанием, переполнившись памятью, бытие так страстно жаждет «впасть в самозабвение».

Как известно, излишки истории вредны для жизни¹. Давнишний способ исцеления от болезни чрезмерной памяти — искусство забвения. Возможно, «начала и концы» культурных циклов ускользают от осознания так же, как рождение и смерть — от сознания всего живущего. Младенчество культур — их блаженное еще-не-ведение. Старость и распад, агония культур — новый переход к забвению. На сей раз это уже-не-ведение: усталость и пресыщенность умудренного всезнания.

Вспомним: Лета, персонификация Забвения — одна из неперменных спутниц Госпожи Глупости у Эразма Роттердамского. Из забвения выходят младенцы, в забвение возвращаются старцы. Может, поэтому госпожа Глупость и отводила стариков к источнику реки Леты². Там, испив сладких вод забытья, уставшие души должны были исцелиться от тяжких дум. Так старики впадают в блаженное младенческое неведение.

Грезы любой старческой культуры — *забыть и забыться*. Но самый большой страх, который испытывает старческая культура, — именно страх забыть и забыться. Парадокс памятной культуры в том, что она одновременно жаждет *самосохранения и самозабвения*. И выход отыскивает приблизительно так, как человек, который ведет записные книжки.

¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 158230.

² См.: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М.: Худож. лит., 1983. С.56-58.

Он избавляется от воспоминания именно тем, что делает заметки «на память». Овеществленная память, отслоившаяся от живого тела культуры — как сброшенная змеиная кожа, что пылится у дороги. К чему теперь она если жизнь из нее выскользнула? Что с нею делать? Как к ней относиться?

Из *отброшенных воспоминаний* скапливаются «дневниковые записи культуры» — миллиарды вещей и книг, зданий и городов, орудий, машин, музыкальных инструментов, посуды, одежд, мебели, украшений, слов, того, что так любят коллекционировать в музеях. Всем этим с поразительной быстротой все гуще обрастает земная поверхность, не в силах справиться с нагромождениями антуража исторического существования, отчужденного от самого существующего. В «музее воспоминаний» земля человека охватывает метафизический страх необъятности памяти культуры, ее сверх-человечного, чрезмерного, предельного насыщения.

Столько «сброшенных кож» воспоминаний скопилось в сознании эпохи «пост», что она, как и любая старческая культура, уже давно грезит о забвении. Уже давно она, как Фауст в своем сне-забвении, мечтает «*изгладить память*», быть «окропленной росой Леты». Есть разные способы уходить в забвение и справляться с излишками памяти. Один из них — осторожное, «интеллигентное» самозабывание: с упрямыми попытками *заботливо сохранять* для потомков по возможности все, нужные и ненужные «дневниковые записи» культуры, придумав для хранения и передачи следов прошлого более или менее удобную форму спрессованных, сверхконцентрированных «упаковок».

Другой путь — «варварский», манкуртский: не только забыть, но и *уничтожить следы прошлого*, вытеснить и разрушить отпечатки прошедшего из сознания человека и памяти культуры. Сжечь книги. Взорвать храмы. Стереть фрески. И... выстроить новый утопический рай на земле.

Между ними, как и между любыми крайностями, должно быть, лежит срединный путь: сознательного, а иногда и бессознательного выбора просеивающего сита памяти культуры, рассекающего бытие на сущностное, достойное памятования, и несущественное, утопающее в летеиской водах забвения.

Какой из путей изберет эпоха после «пост»? В Лейбадее, вблизи пещеры Трофония, как известно, *находились два источника: Леты-забвения и Мнемозины-памяти*. Пришедшие спросить знаменитый оракул предвсказательно пили воду из обоих источников: Леты, чтобы забыть о заботах и волнениях, и Мнемозины, чтобы запомнить услышанное и увиденное в пещере, а может, в царстве мертвых, «по ту сторону» существования. Только как научиться искусству *забывать о суетном и помнить о вечном?*

Забвения не существует, что когда-то прекрасно выражалось латинской формулой «*Deus conservat omnia*». Все — что не суетно и обращено к вечности — так или иначе сохраняется, весь вопрос в доступе к памяти. Единое, объемлющее полюса памяти и забвения, целое, то воспомина-

мое, то забываемое человеком и целыми культурами, во все времена одно и то же: должно быть, два источника, Мнемозины и Леты, впадали в один и тот же океан единого.

Какой из источников изберет эпоха после «пост»? Кто развяжет эти неразвязываемые узлы мнемонических тем, кто ответит на сонм безответных вопросов: о гносеологических и экзистенциальных границах запоминания-забывания; о соотношении в сознании и памяти временного и вневременного, исторического и неисторического; о понимании закономерностей волнообразно пульсирующего вихря памяти-забвения в сознании человека и истории культур; об особенностях проявления во времени «вечного» мнемонического кружения одних и тех же архетипических идей, образов и смыслов?

Т.С. Воропай

(Харьковский государственный политехнический университет)

Из истории американской деконструкции. Риторика и референция у Поля де Мена

За последние десятилетия зарубежное литературоведение сделало мощный рывок. К концу столетия оно накопило столь впечатляющий теоретический багаж, что его стали называть «экспортером идей» в другие гуманитарные науки (1, 170). Такие сугубо литературоведческие категории как жанр или сюжет применяются сегодня далеко за пределами литературы, и выражения «метафизика как жанр», «история как жанр» давно никого не шокируют. С литературоведением происходит сегодня то же, что происходило в 60-70-е годы со структурализмом, который быстро перерос рамки лингвистики, его породившего, и существенно изменил парадигму гуманитарного мышления в целом.

Начиная с Хайдеггера постоянно возрастает интерес к литературе со стороны философии. Общая тенденция выразилась в осознании «литературной» основы гуманитарных наук, использующих «литературные» способы выражения. Не в последнюю очередь это относится и к философии. Вопрос, который парадоксальным образом сформулировал Филипп Лаку-Лабарт - «что если философия была ничем иным, как литературой»? - не вполне лишен основания. Философия, по мнению Лаку-Лабарта, «всегда скомпрометирована необходимостью идти через текст, через процесс письма», и по этой причине «всегда обязана использовать способы выражения (диалог или нарратив, к примеру), которые не являются ее собственными» (2, 1). А раз так, то не вносится ли неизбежный элемент литературности и риторичности в дискурс об истине и бытии, а также в другие дискурсы, отнюдь в этом не заинтересованные?

Для ответа на этот вопрос было бы интересно обратиться к творческому наследию одного из наиболее влиятельных и авторитетных американских культурологов - Полю де Мену. В Америке и Европе это имя нуждается в комментариях. После выхода в свет в 1979 году книги «Аллегории чтения» его имя не сходит со страниц культурологических научных изданий и по индексу цитирования уступает разве что Деррида и Джеймсу. Его называли и «удавом деконструкции» и «тигром с бумажной обложки», но как бы то ни было, в пестром дискурсе постмодернистской продукции это имя занимает особое положение. По мнению Р.Рорти, Полю де Мен несет «персональную ответственность» за то движение, которое получило название «деконструкция» (3, 129). В отличие от многих постмодернистов, для которых художественная литература была только эффективным полигоном для громких и эффектных деклараций, для Поля де Мена она была делом жизни. Множество его статей посвящены изучению художественного языка Руссо, Гельдерлина, Китса, Вордсворта, Шелли, Ницше, Рильке, Пруста, Сартра, Хайдеггера. Как общественный деятель он принадлежал к коалиции, которую называют «Американские культурные левые», объединявшей критиков, деконструкторов, феминистов, специалистов по этике и др. «Культурные левые» свято верят в то, что они обрели новое понимание природы языка и литературы. Они считают, что сдвиг, который произошел в понимании литературы, имеет далеко идущие социальные и политические последствия и сопоставим со сдвигом, произведенным галилеевской механикой по отношению к аристотелевской.

В чем состоит это новое понимание языка и литературы? В книге «Аллегории чтения» Поль де Мен поставил под сомнение правомерность критической тенденции, нацеленной исключительно на поиск референта. С одной стороны, считает американский ученый, литературу нельзя воспринимать только как определенную единицу референциального значения, которое может быть полностью декодировано. Литературный код необычайно сложен и загадочен, он приковывает к себе особое внимание, и это внимание должно приобрести строгость метода. Невозможно избежать структурного момента, который выражается в концентрации внимания на коде ради самого этого кода, и литература порождает таким образом свой собственный формализм (4, 4). Методология литературы только тогда может претендовать на инновацию, когда внимание этого рода - внимание на код - преобладает. С другой стороны - и в этом, по мнению Поля де Мена, заключается действительная сложность - никакому литературному формализму, независимо от того, насколько он точен и богат в своей аналитической силе, не дано реализоваться «без остатка» (4, 4).

Когда форма рассматривается как носитель литературного содержания, ее роль кажется внешней и вторичной. Развитие структурной теории в двадцатом столетии изменило саму литературоведческую «оптику»: форма теперь рассматривается как категория самосознания, а референциальное значение выступает по отношению к ней как внешнее. Другими

словами, внешнее и внутреннее поменялось местами: внутреннее значение стало внешней референцией, а внешняя форма стала внутренней структурой (4,4). Область знания, которая рассматривает форму и значение в таком соотношении, Поль де Мен, следуя французской традиции, называет семиологией. Семиология, по его мнению, в противоположность семантике, есть область изучения знаков как означающих; она не спрашивает, что означают слова, но *как они означают* (4,5). Сама проблема значения при этом может быть взята в скобки, ибо внимание теоретика фокусируется не столько на содержании, сколько на способе выражения содержания. Это, по мнению де Мена, освобождает критический дискурс от «расслабляющего бремени парафразы», избавляет, грубо говоря, от необходимости пересказывать текст своими словами. И, наоборот, восприятие литературного измерения языка существенно затемняется, если безоглядно следовать авторитету референции.

Другой важной чертой семиологии литературы является, по мнению американского теоретика, использование грамматических, в особенности синтаксических, структур совместно с риторическими структурами, без ясного осознания их различия. Различение грамматического и риторического измерений языка достаточно условно, ибо как в художественных, так и в нехудожественных текстах риторизация грамматики, как и грамматизация риторики являются достаточно частыми (4, 16). В современном структурном литературоведении (Барт, Женетт, Греймас, Тодоров и др.) риторические фигуры, или тропы, исследуются по парадигматической схеме, как слова, заменяющие друг друга, без изучения их синтагматических взаимосвязей, без учета ассоциативной связи слов друг с другом. По мнению Поля де Мена, «необходима другая перспектива, дополнительная первой, в которой метафора, к примеру, определялась бы не как вид субституции, но как особый вид комбинации элементов» (4, 6). Первыми шагами в этом направлении можно считать пионерские работы Ц.Тодорова «Грамматика «Декамерона»» и Женетта «Метафора и метонимия у Пруста». Тодоров предпринял систематическое исследование грамматики литературных стилей и жанров, Женетт, изучая художественные стили, показал ассимиляцию риторических фигур с определенными синтаксическими и грамматическими моделями. Собственную задачу Поль де Мен видит в том, чтобы способствовать различению эпистемологии грамматики и эпистемологии риторики (4, 7).

Де Мен пересматривает традиционное отношение грамматики и риторики. Если бы знак порождал значение точно таким образом, каким объект порождает знак, то есть, путем репрезентации, не было бы необходимости различать грамматику и риторику. Риторика, по де Мёну, оперирует не понятиями прямого, буквального и переносного, художественного значений, как это часто упрощенно представляют; риторический аспект языка налицо тогда, когда невозможно решить чисто лингвистическим путем, какое из двух значений - прямое или переносное - преобладает.

ет. «Риторика радикально теснит логику и открывает головокружительные возможности для заблуждений в области референции», - полагает де Мен (4, 10).

Философия риторики - оригинальная и наиболее сильная сторона творчества Поля де Мена. Вслед за Ницше он считает, что образность неотделима и от естественного языка, и от языка науки. Вместе с тем риторика, и в частности метафора, является камнем преткновения для философского дискурса. Этой теме посвящена одна из наиболее известных статей де Мена «Эпистемология метафоры». Пример, к которому обращается Поль де Мен, чрезвычайно интересен. Он подробнейшим образом рассматривает фрагменты из «Трактата о человеческом разумении» Джона Локка. Как известно, Локк в девятой главе третьей книги своего трактата, озаглавленной «О несовершенстве слов», требует различать гражданское, то есть общеупотребительное, и философское употребление слов. *«Под философским употреблением слов я подразумеваю, - пишет Локк, - такое их употребление, которое служит для передачи точных понятий вещей и для выражения в общих положениях определенных и несомненных истин, на которые ум может полагаться и которыми он может удовлетворяться в своих поисках истинного познания»* (5, 535). Трактат Локка - о познании, а не о риторике, и вопрос о приоритете опыта над языком представляется английскому философу несомненным.

По мнению де Мена, ничего не может быть красноречивее, чем знаменитое обличение красноречия у Локка, где образную речь он связывает со злоупотреблением языком: *«Так как остроумие и воображение находят себе доступ в мире легче, чем сухая истина и действительное познание, то едва ли считают, что образные выражения и игра слов являются несовершенством языка или злоупотреблением им. Я признаю, что в разговорах, где мы ищем скорее удовольствия и наслаждения, чем поучений и обогащения знаниями, едва ли могут считаться недостатками украшения, заимствуемые из этого источника. Но если мы говорим о вещах, как они есть, мы должны признать, что всякое риторическое искусство, выходящее за пределы того, что вносит порядок и ясность, всякое искусственное и образное употребление слов, какое только изобретено красноречием, имеет в виду лишь внушать ложные идеи, возбуждать страсти и тем самым вводить в заблуждение рассудок и, следовательно, на деле есть чистый обман. Поэтому, как бы ни было похвально или допустимо такое ораторское искусство в речах и обращениях к народу, его несомненно, нужно совершенно избегать во всех рассуждениях, имеющих в виду научать или просвещать, и нельзя не считать огромным недостатком языка или лица, употребляющего его там, где речь идет об истине и познании. Каковы и сколь разнообразны эти приемы, излишне указывать здесь: книги о риторике, которыми изобилует мир, просвещают тех, кто нуждается в поучении. Я не могу не отметить одного: как мало тревожит и занимает человечество сохранение и усовершенствование истины и познания, с тех пор как поощряется и предпочитается искусство обмана! Как сильно, очевидно, люди любят обманывать и быть обманутыми, если риторика, это могущественное орудие заблуждения и обмана, имеет своих штатных профессоров, преподается публично и всегда была в большом почете! И я не сомневаюсь, что с моей стороны признают большой дерзостью, если не грубостью то, что я так много говорю против нее. Подобно прекрасному полу, красноречие обладает слишком неотразимой прелестью, чтобы когда-нибудь позволить говорить против себя. И напрасно жаловаться на искусство обмана, если люди находят удовольствие в том, чтобы быть обманутыми»* (5, 566-567).

Де Мен разворачивает дальше локково сравнение красноречия с обольстительной женщиной. Как и женщина, на которую оно похоже

красноречие является прекрасным по тех пор, пока знает свое место. За пределами этого места, среди серьезных мужских занятий («если мы говорим о вещах, как они есть»), оно приводит к громкому скандалу - подобно появлению настоящей женщины в джентльменском мужском клубе - где ее терпели бы только как картину, желательно обнаженную (подобно образу Истины), обрамленную и повешенную на стену (6, 36). Эпистемологическая опасность, что будущие читатели воспримут этот остроумный пассаж об остроумии слишком серьезно, невелика. Но буквально на следующей странице Локк риторически же «определяет» язык как «великий канал», и полагает, что тот, кто плохо им пользуется, если и «не портит источники знания, которые находятся в самих вещах», то во всяком случае «ломает и засоряет трубы, по которым знание распределяется для общественной пользы и добра человечества».

По мнению де Мена, теория языка, которую создает Локк, в действительности является теорией тропов. Конечно, сам Локк не смог бы себе в этом признаться. Необходимо заново прочесть Локка, но не в контексте интеллектуальной истории Просвещения, а не-исторически; не в терминах его собственных эксплицитных утверждений, а в терминах риторических ходов его собственного текста (6, 37). Произвол знака как означаемого ясно осознается Локком, его понятие языка откровенно семантически, а не семиотично, теория значения понимается им как подстановка слов на место «идей», а не в смысле лингвистического знака как автономной структуры. *«Звуки не имеют естественной связи с нашими идеями, но получают значения от произвольного наложения их человеком...»*. В соответствии с этим, рассуждение Локка о пользе и злоупотреблении словами начинается не с самих слов, взятых в их материальной или графической сущности, а с их значений. Его таксономия слов имеет дело не с частями речи, к примеру, а базируется на предварительно сформулированной им теории идей, подразделяемых, в свою очередь, на простые идеи, субстанции и смешанные модусы.

На уровне простых идей семантических или гносеологических проблем не возникает, так как номинальная и реальная сущность определенного вида, обозначенного словом, совпадают; если идея является простой и неделимой, в принципе не может быть места для амбивалентности между словом и вещью или между свойством и сущностью. Имена простых идей, по Локку, не способны к каким-либо дефинициям. Если определение включает дистинкцию, оно больше не является простым. Простые идеи в локковой системе названы «бесхитростными» и не могут быть объектами понимания. Но не было бы более важным для нас понять, почему именно простые идеи являются краеугольными камнями нашего опыта?

Де Мен разбирает локковы примеры простых идей, такие как «движение» и «свет». Локком хорошо осознаются все метафизические спекуляции, как в схоластической, так и в картезианской традиции, касающиеся проблемы определения движения. В богатой литературе предшественников, жалуется он, трудно найти ответ на простой вопрос: «Что такое дви-

жение?» «Может ли человеческий ум, - пишет Локк, - придумать более вычурный язык, нежели такое определение «Действие, обладающее силой, поскольку оно имеет силу (in power)»?». И дальше на той же странице: «Немногим больше был бы успех нынешних философов, которые, стремясь отбросить жаргон схоластов и говорить понятно, определяли простые идеи или путем объяснения их причин или каким-нибудь иным образом. Когда атомисты определяют движение как перемещение из одного места в другое, разве не ставят они только один синоним вместо другого? Ибо что такое перемещение, как не движение? И если бы их спросили, что такое «перемещение», разве могли бы они определить его лучше, нежели как «движение»? И разве сказать «перемещение есть движение одного места на другое» не значит выразиться по крайней мере столь же правильно и понятно, как сказать «движение есть перемещение»? Если у нас есть два слова с одним тем же значением и мы заменяем одно другим, то это перевод, а не определение» (5, 480).

Собственное «определение» Локка является продолжением этой бесконечной тавтологии, которая не выходит за свои собственные границы: движение это перемещение, а перемещение - это перевод, перевод опять-таки, означает движение, движение нагромождается на движение. Это не просто игра слов, которая «переводит» переводимое на немецкий как *übersetzen*, которое само является переводом греческого *meta pherein* или метафоры (6,38). Метафора таким образом сама задает некую целостность, на определение которую потом претендует, но в действительности эта операция является целиком тавтологичной. Рассуждение о простых идеях у Локка является образным рассуждением или переводом и создает ложную, по существу, иллюзию определения.

Второй пример, к которому обращается де Мен, это «свет». Локк прилагает усилия, чтобы объяснить слово «свет» безотносительно к перцептивному акту его восприятия. Локк утверждает, что понять каузальный процесс, посредством которого свет производится и воспринимается, это совсем не то же самое, что понять идею света («...сколько бы шарик Декарта ударялись о сетчатку глаз человека, который ослеп вследствие катаракты, он никогда не получит от этого идеи света или чего-нибудь близкого к свету, хотя бы он отлично понимал, что такое небольшие шарики и что такое удар о другое тело») (5,481). Действительно, понять свет означает быть способным различать актуальную причину и идею (или опыт) восприятия, апперцепцию и перцепцию. Когда мы в состоянии это сделать, говорит Локк, тогда идея является *собственным светом*, и мы приближается, настолько близко, насколько это возможно, тому, что является «светом» в собственном смысле. Понять свет как идею означает, по Локку, понять свет правильным образом. Однако, Поль де Мен и здесь усматривает метафорическое основание. Слово «идея» (*idée*) само в переводе с греческого означает свет, и сказать, что понять свет значит постичь идею света это то же самое, что сказать, что понять свет означает увидеть свет света, который и является, следовательно, самим светом. А предложение «понять идею света» могло быть переведено «осветить свет света» (*das Licht des Lichtes lichten*) (6, 38). Не случайно, что это начинается звучать, как хайдеггеровские переводы досократиков. Точно так же как слово «переход» (*passage*) переводится, но неудачно в определении движения, «идея» переводит, но не определяет свет, и, что гораздо хуже, переводит слово «понимать», но не определяет само понимание. Таким

образом, определение простых идей у Локка опираются на фигуры, которые сами не являются простыми идеями, но иллюзиями света, понимания или определения.

Дело осложняется, но не меняется в принципе, с переходом от простых вещей к субстанциям и смешанным модусам. Де Мен рассматривает локково определение субстанции «человек»: человек, по Локку, может быть определен как со стороны его внешнего проявления («животное без перьев, двуногое, с широкими ногтями»), так и со стороны его внутренней сущности или души («животное разумное»). Локк пишет: *«Слово «человек» по своей природе может обозначать сложную идею, составленную из соединяемых в одном субъекте одушевленности и разумности, совершенно так же, как и всякое другое сочетание, когда оно употребляется как знак для обозначения данного вида, то, быть может, в нашу сложную идею, обозначаемую словом «человек», необходимо так же включить внешний облик, как и всякую другую обнаруживаемую в ней идею»* (5, 577). Но именно эта взаимосвязь внешнего и внутреннего характера для всякой метафорической фигуры. Поль де Мен подчеркивает, что эта необходимая связь между двумя элементами бинарной оппозиции, между «внешним» и «внутренним», характеризует метафору как фигуру дополнительности и соответствия. Эта принципиальная для метафоры связь внешнего и внутреннего далеко уводит ее от чистой орнаментальности эстетического эффекта в область познания (6, 40). Риторический анализ трактата Локка, предпринятый Полем де Меном, достаточно убедительно демонстрирует, что эпистемология - столь же близкая для метафоры область, как и литература, а «польза и злоупотребление языком» не могут, по-видимому, быть отделены друг от друга.

Аналогичным образом Поль де Мен рассматривает произведения Кондильяка, Руссо и Канта. «Моя собственная позиция, - пишет в заключении статьи де Мен, - подчеркивает тщетность попыток подавить риторическую структуру текстов под видом некритически воспринятых моделей текста как трансцендентальных телеологий или, с другой стороны, как простых кодов. Сущность литературных кодов состоит не в вопросе, а в претензии на представление общей и исчерпывающей текстуальной модели. Литературные коды являются субкодами системы риторики, которая сама кодом не является. *Риторика не может быть изолирована от собственной эпистемологической функции, сколь бы негативной эта функция ни была.* Абсурдно спрашивать, является ли код истинным или ложным, но невозможно обойти этот вопрос, когда тропы включены в текст. Всякий раз, когда данный вопрос игнорируется, тропологические модели входят в систему рассуждения «с заднего хода», под маской таких формальных категорий как полярность, рекуррентность, нормативная экономия или таких грамматических тропов, как отрицание или вопрос. Они всегда тропологизируют системы, которые пытаются игнорировать разрушительную силу образности. Семиотику не пристало больше скрывать, что он является никем иным, как замаскированным ритором» (6, 49).

Следствия этих аргументов дискуссионны как для теории литературы, так и для теории познания. Историк может показаться абсурдным читать текст, принадлежащий эпохе Просвещения так, как если бы он читал текст Ницше или Деррида. Но если мы допускаем, именно ради пользы аргумента, что эти же самые историки признали бы, что Локк, Кондильяк и Кант могут быть прочитаны так, как мы читаем их здесь, то они должны были бы заключить, что наша собственная литературная современность вновь установила контакт с «истинным» Просвещением, которое оставалось скрытым от нас романтической и реалистической эпистемологией 19 века, которая допускала подобную риторику предмета и образа (6, 49). Однако если Локк, Руссо, Кант и Ницше как бы «органично» соответствуют целям риторического анализа, то значит ли это, что Фихте и Гегель должны быть из него решительно исключены? По мнению Поля де Мена, нет никаких оснований априорно считать кого бы то ни было недостижимым для такого риторического деконструктивного анализа, который был применен к трактату Локка.

Заключение, к которому приходит де Мен, достаточно парадоксально. Риторика, считает он, является не исторической, но эпистемологической дисциплиной. «Взаимосвязь и различие между литературой и философией, - считает автор «Эпистемологии метафоры», - не может быть осуществлено в терминах различия эстетических и эпистемологических категорий. Всякая философия обречена, в той мере, в какой она зависит от образности, быть литературной, и как парафраз той же самой проблемы всякая литература является в некоторой степени философской» (6, 50).

Литература

1. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. - М., 1998.
2. Lacoue-Labarthe Ph. The Subject of Philosophy. (Theory and History of Literature, Volume 83). Minneapolis, London, 1990. Первое издание этой книги датируется 1979 годом.
3. Rorty R. De Man and American Cultural Left// Rorty R. Essays on Heidegger and other. - Cambridge, 1991.
4. De Man, Paul. Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. New Haven and London: Yale University Press, 1979.
5. Локк Дж. Сочинения в 3-х т. Т.1. - М., 1985.
6. De Man, Paul. The Epistemology of Metaphor, in Paul de Man. Aesthetic Ideology. (Theory and History of Literature, Volume 65). - Minneapolis, London, 1986.

В. Суковатая (ХНУ)

Познание и эротизм как удовольствие недостижимого: андрогинный идеал в аксиологии Н. Бердяева

Концепция любви у Бердяева носит отчетливо выраженный эсхатологический характер. Познающий субъект бердяевской наррации создает особый тип дискурса, построенного на эротическом ожидании и ... откладывании эротического контакта как несущего смерть и разрушение.

Ни в одном из своих философских трактатов Бердяев так и не открывает завесу над пониманием Любви, однако, он очерчивает пространство ее самовоплощения: Свобода/ Смерть/Восхождение/ Падение/ Демонизм/ Борьба/ Рабство/ Брак ... «...Любовь есть смерть ... Любовь и Смерть – самые значительные явления человеческой жизни ... Любовь побеждает смерть, она сильнее смерти, и вместе с тем она ведет к смерти, ставит на грань смерти... Отрицать нужно не свободу любви, а рабство любви... Эрос – демон... Эрос есть путь восхождения... Социальная обыденность притягивает любовь вниз, обезвреживает ее, создает социальный институт брака и семьи...» (выделено мной – В.С.) – [1; 312 – 313].

Метафорика Любви реализуется через крайние точки человеческого существования, между которыми мечется сознание жаждущего обладания субъекта. «Эрос имеет два источника: богатство и бедность... это путь восхождения от мира чувственного к миру идей... Любовь эротическая... предполагает ущербность, неполноту... притяжения к тому, что может обогатить... Есть другой тип любви – любовь-жалость... Она от избытка дает другим...» (подчеркнуто мной – В.С.) – [Там же].

В эротических трактатах Бердяева сама структура текста напоминает аритмичное дыхание человека, взбирающегося в гору; в тексте нет пауз, и мысль нигде не доведена до решительного конца; Бердяев каждый раз словно останавливается прежде, чем перейти к Главному со словами: «Тайна сия велика есть». Бердяевский нарратор не достигает оргазма, его удовольствие заключается в откладывании завершения и создании локуса получаемого удовольствия от ожидания. Это – наложение искусственного запрета, требующее преодоления и удовлетворения от собственной изобретательности, от софистского заигрывания с этим запретом, иначе говоря, - с Властью. Власть Другого в Бердяевской наррации состоит в утопии, неосуществимости проникновения, с одной стороны, и в удовольствии от создания барьера неосуществимости, с другой.

Нарративный субъект Бердяева – это ученик, исследователь. Авантюрист Одиссей, покинувший верную Пенелопу на 20 лет духовных поисков самого себя. Ритм приближения/ отдаления познающего субъекта к Другому как бы аналогичен ритму телесного осуществления Пенелопы, которая прядет – и распускает пряжу, прядет – и распускает, так и не достигая завершения. Не является ли это символом отсутствия оргазмического освобождения женщины, страх перед которым и погнал Одиссея на Троянскую войну, заставил скитаться на протяжении двадцати лет по чужим землям и искать подтверждения своей мужской состоятельности то у Кирки, то у Каллипсо?

Действительно, можем ли мы определить гендер субъекта бердяевской наррации и его визави – эротического «Другого», чей образ воплощается в текстуальных структурах произведения?

В традиционной культуре все тексты (имеются в виду тексты в широком семиотическом понимании – аудио-визуальные практики, т.д.) яв-

ляются гендерно обусловленными. Эпистемологические признаки «женского бытия» в древнегреческой натурфилософии связывались с Землей, Водой, пассивным и холодным, а «мужского» – с Огнем и Воздухом, активным и горячим качествами. В другом традиционном тексте – восточной культуры – Лао Цзы писал о том, что «женское» – «нежное и слабое», но оно начинает жить, когда «погибает» «твердое и крепкое» («мужское»), «женское» похоже на пустоту, «предыдущее», «короткое» и «нижнее», тогда как «мужское» – это наполненность, «последующее», «длинное» и «высокое». [2]

В апокрифическом китайском трактате «Мэй-хуа» к категории Инь («женского») отнесены такие фигуры, которые содержат воду, черную окраску, цвет, почву, пять основных знаков, предметы, имеющие отверстие или щель, изогнутые в виде лука или колеса; категорию Ян представляют голубой убор, слон, лошадь, твердые, прямые предметы, тигр, собака, петух, утварь, изготовленная из бамбука; золото, керамика, т.д. [3; 46-47]. При внешней разнокачественности включаемых элементов можно увидеть, что, с одной стороны, в них мифологизируется образ сексуальной функциональности (рассмотрения предметов по принципу сближения/удаления, проникновения/принятия [4]); с другой стороны, оппозиция мужского-женского содержит в себе в «свернутой форме» серию других экзистенциальных противопоставлений, таких как жизнь/смерть, старший/младший, свой/чужой, человек/не-человек, т.д. Последнее наблюдение позволило представителям классического структурализма сделать вывод о том, что в традиционном мышлении первый член бинарной оппозиции несет в себе «позитивное» значение, тогда как второй, «женский» – «негативное» [5; 178].

К. Леви-Строс связывал «женское» начало с Природой (Хаосом, Темнотой), от которого стремится «отъединиться» культурный субъект мыслимый, разумеется, в образе мужчины (соотнесенного с Логосом и Космосом) [6]. Постструктуралистское переосмысление метаязыкового дискурса от древности до наших дней позволяет внести категорию Власть и фаллоцентризма в анализ гендерно окрашенных текстов. Так, Мишель Фуко в «Истории сексуальности – III» показывает, что интерпретация «значимости» и «правильности» полового акта в античности является социально зависимой от статусных ролей актантов по отношению друг к другу. Совокупление оказывается инстанцией, апеллирующей не к получению телесного наслаждения или достижению эмоционального слияния с Другим индивидом. В совокуплении воссоздается стратегия господства и подчиненности, позволяющая получать «экономические преимущества» от собственной доминации [7; 33-42]. Ж.Деррида называет доминирующего субъекта («мужского») Присутствующим, в то время как Другой («женскому») – вы традиционной культуре) достается Отсутствие и Невысказанное (Молчание)[8,11-13].

Как это проявляется на материале культуры и культурного мышления? Например, у древних греков существовала система архитектурных ордоров, основными из которых были дорический и ионический; дорические колонны («атланты» в эпоху барокко) ассоциировались с «мужским» телом, в то время как ионические (барочные «кариатиды») воссоздавали образ «женского» начала. Этому соответствует и то, что А.Ф. Лосев пишет о ритмической специфике древнегреческой музыки. Дорические мелодии в ней оценивались как наиболее «мужские», так как укрепляли «этос», делали его более энергичным и активным (по мысли древних авторов); именно дорийский лад осмысливается древними авторами как наиболее «греческий» и совершенный; даже Космос у пифагорейцев и Платона звучит в дорическом стиле.

В противовес этому, лидийский лад, по мнению греков, соответствует детям, так как воспроизводит «этос» беззащитности и наивности; миксолидийский – размягчает душу и лишает равновесия, а ионийский и во-все воспроизводит «этос» распущенности и разврата.

Первый факт, который обращает на себя внимание при анализе древнегреческих взглядов на природу музыкального и архитектурного искусства – это соотнесение статуса отдельных греческих племен с этико-эстетической оценкой художественных явлений. В архитектуре, музыке, поэзии общественно-значимое значение отводилось дорийской классике, интимность (лиричность) связывалась с Ионией; любовная страстность ассоциировалась с Эолией [9]. Если сопоставить эти взгляды с историческими сведениями о вторжении на Микены во II тысячелетии до н. э. дорийских племен, уровень развития которых был значительно ниже микенского, однако именно дорийцам вскоре стал принадлежать Пелопоннес, то надо ли удивляться, что именно категории «дорического», т.е. социально доминирующего этноса, приписывается в античных текстах идея благо-родства, добродетельности и «величественной сдержанности»!

Второй факт, который можно заметить, это то, что господствующее племя (и музыкальный лад, или поэтическая форма) соотносятся с «мужским» началом, в то время как «женское» – ионийское или лидийское, отверженное племя, коннотируется характеристиками «распущенности», «размягченности», «ослабленности», т.е. социальной пассивности.

Аналогом вышеизложенному может служить то, что, например, в русском фольклоре жанрами сугубо «женскими» являются «Платье» и «Страдание», роль профессиональных плакальщиц на похоронах или свадьбах традиционно исполнялась женщинами. Слезы, обида, терпение (глагольные варианты – «притерпеться», «стерпится-слюбится») характеризуют женскую гендерную роль, в то время как смех, насмешки, ёрнича-ние, скоморошество отражают «мужской» тип эмоционального поведения. Если «частушки» еще можно рассматривать как гендерно амбивалентный жанр, то анекдоты, «срамные сказки», а также былины, эпос, миф, т.е. социаль-но и политические ангажированные жанры, центрированы на «мужском»

доминирующем субъекте. Классическая ницшеановская формула гендерного самовоплощения («Счастье мужчины: «Я хочу!», счастье женщины: «Он хочет!») находит отражение в телесных практиках мужской «гендеризации»: агрессия, насилие, завоевание, конкуренция, самоутверждение, творчество (ср. со средневековой концепцией трансмутаций, отражающей представления о доминирующем начале: Солнце – золото – Лев – сердце – огонь – речь – день – отец – муж – царь – судья – красный цвет – громкость – свершение, т.д.); а женская роль отражается в покорности, приватности, подчинении, уступке, женственности (Ср. цепочку «женских» трансмутаций – Луна – серебро – корова – желудок – вода – молчание – ночь – мать – жена – прислуга – жертва – голубой (белый) цвет – тишина – недосказанность).

В рационалистической метафизике гендерный статус онтологических категорий подразумевается в противопоставлениях: рациональное/ эмоциональное, духовное/ телесное, идеальное/ материальное, свободное/ необходимое, объективное/ субъективное, логика/ вера, где первый член апеллирует к локусу «мужского», а второй – «женского» образа. В соответствии с этим, «мужская» наррация оперирует фактами, именами, схемами и событиями; согласно традиционной точки зрения, мужчина мыслит мир в глаголах – в формах активности. «Женская» наррация – это всегда аффект, боль, она не имеет четко выраженной цели, она не изобразительна, а выразительна, ее дискурс – это ритм состояния.

Согласно концепции Э. Сиксу [10], «женское письмо» («женский тип наррации») освобождает от маскулинного требования соответствия единой истине, идеи ожидаемого и неизбежного монологизма – в противовес субъективной чувственности. Сетка бинарных оппозиций составляет сущность бессознательного традиционной культуры, воплощаясь на уровне индивидуального символизма. Гендерная аффектация вносит противоположные значения в смысл обыденных слов, формирует специфически гендерные темы и мотивы¹. Разница в понимании любви и страсти «мужского» и «женского» субъекта отражает социальную обусловленность дифференциации: для мужчины брак воплощает «тихую пристань», отдохновение от «государственных» забот, в то время как для женщины брак – единственная сфера самовоплощения, и она строится исключительно как «телесная» практика – беременность, роды, кормление, выживание, сны, предвидения, ожидания... Что исключает всякую возможность для формирования объектного, дистанцированного пространства.

Что же представляет бердяевская эпистемология Любви? «Ужас окружает любовь в истории мира. Этот ужас – двойной: ужас отношения мира к любви, истязания, которым она подвергается со стороны общества».

¹ Ср. фрагмент «женского» нарратива, записанный А.С. Пушкиным: «Спрашивали однажды» старой крестьянки, по страсти ли (выделено мной – В.С.) вышла она замуж? «По страсти, – отвечала старуха, – я было заупрямилась, да староста грозился меня высечь». – Таковые страсти обыкновенные.» (Цит. по : [11; 218]).

и ужас, который она вносит в мир, её внутренний ужас.» [12; 315]. Мир познающего субъекта бердяевской наррации гендерно ориентирован: он разделен на социальный, являющий «ужас» деспотически иерархизированного общества; и «метафизический», непреодолимость ужаса которого связана со смертоносностью любви. «Смертоносностью» – для кого? Следует полагать, для «мужского» субъекта, ибо в следующей фразе говорится: «В любви есть деспотизм и рабство. И наиболее деспотична любовь женская, требующая себе всего. Поэтому она сталкивается с принципом личности». [Там же]. Итак, на внешнем уровне Бердяев создает иллюзию традиционной философской маскулинно-центрированной текстуальности, где Личность соотносится с «мужским», «культурным», «логичным»; «женское» – с «природным», «требовательным», «внелогичным, и потому разрушительным для мужской Личности.

Традиционные тексты о любви всегда писались мужчинами, воспевающими гендерного «Другого», дистанцирование по отношению к которому, непреложность не-соприкосновения эротизировало саму идею отношений. В классических трактатах о любви «Другой» объективирован, строфика «дорически» выдержана и величава.¹

Структура бердяевского текста скрыто аффектирована и подчеркнута метафизична. Обилие гендерно окрашенных – «маскулинных» – категорий указывает на травматический характер опыта, отраженного в тексте. Опыт, ассимилировать который сознание не в силах, но отвергать его невозможно, так как он стал частью субъекта. Это опыт аффекта, отрицающего саму гендерную идентичность: «Человек испытывает унижительное рабство пола... Но... энергия пола есть энергия жизни... Бесполое существо есть существо пониженной жизненной энергии. Половая энергия может переключатся, отделяться от специфически половых функций...» [14; 314]. Здесь каждое последующее предложение противоречит идее предыдущего. Мысль не отпускает читателя, но и не допускает его проникновения в сердцевину опыта, непередаваемого в словах. Бердяевский нарратор бунтует между легитимизированными «да» и «нет», «про» «контра», «мужским» и «женским», разделением любовной наррации на гендерно канонизированные оппозитивы Любви и Власти, Любви и Закона, Любви и Страдания, которые полагаются как бы взаимными. Целью Бердяева является не провокация, шок удовольствия от гендерной не – положительности, а поиск языкового дискурса, стремящегося к тренарной, а не бинарной модели. Это не трансгрессия, выход «за» а балансирование «на грани», но сама тоже отсутствует, есть общее удоволь-

¹ Ср. у Стендаля: «Есть четыре рода любви: 1. Любовь-страсть... 2. Любовь-влечение... 3. Физическая любовь... 4. Любовь-тщеславие... Впрочем, чтобы различать четыре рода любви, вполне возможно допустить восемь или десять разновидностей ее...» [13; 160-161], где текст представляет собой систематизацию явлений, внешних по отношению к субъекту наррации, нечто подобное каталога насекомых – «бабочка древесная», «бабочка ночная», «бабочка Мертвая юлова», т.д.

ствие, рассеянное «по телу» наррации, не позволяющее сосредоточиться на ее источнике. Текст Бердяева, как и текст Апостола Павла, пропитан эротикой, это текст, стремящийся к наслаждению. Сама структура текста соответствует феминистской концепции «психосексуальности», когда удовольствие возникает из разных источников, ищет удовлетворения разными путями или, иначе говоря, реализует себя через плюральные феномены [15; 2-3]. Такими плюральными феноменами для субъекта наррации оказываются взаимоисключающие эмоции: страсть и страдание, желание обладать и отказ от обладания, активность в достижении наслаждения и пассивное ожидание страдания. Напряжение от страха разоблачения плюрального удовольствия указывает на субъекта с амбивалентной сексуальностью, гендер которого размыт и не вписывается в рамки социальной иерархии.

Любовную эпистемологию Николая Бердяева нельзя назвать «макулиной» ориентированной и недаром в работе «Метафизика пола и любви» философ заявляет, что во всей мировой философии существует только два «великих» учения о любви: Платона и Владимира Соловьева [16; 237]. Вспомним, именно у Платона впервые возникает образ двуполого существа-андрогина, способного к бисексуальной любви. Каким же мыслится «Другой» в этой структуре сексуальности? Если описать его словами Платона, то «нельзя же сказать, что только ради похоти столь ревностно стремятся... быть вместе. Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого, чего именно, она не может сказать, а лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них» (выделено мной – В.С.) – [17; 119-120]. Бердяев пытается «выйти» из иерархии власти и выстроить образ иной утопической любви, свободной от деспотизма и для этого он дезавуирует идею Власти. Его мечта о Любви столь же ясна, сколь и иллюзорна: «Для процесса необходимы, когда ставится тема пола и любви-эроса: внешнее освобождение от гнета и рабства общества... и внутренняя аскеза, без которой человек делается рабом самого себя... Все типы любви могут стать рабством и пленом человека – и любовь-эрос, и любовь-жалость... Ни любовь-эрос должна быть соединена с любовью-жалостью, иначе она делается поработителем. Ценность любви только тогда не поработачет, если она соединена с ценностью свободы...» [18; 316]. Так, на наш взгляд. Свобода в понимании Бердяева – это и свобода гендерной идентификации, когда познающий субъект самовоплощается в амбивалентной структуре сексуальности, ощущая себя гетеро-, гомо- и би-сексуальным попеременно. Утопия сексуального освобождения требует особого построения текста, который воспроизводит возможность пересечения границы, отделяющей субъекта от «Другого», и слияния с «Другим» в едином опыте «здесь и теперь» как истинной Любви.

Список цитированной литературы

1. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Мир и Эпоха. М., 1991.

- Лао Цзы. Дао-дэ-зин. Гл. 42 // Антология мировой философии. – Т.1. Ч.1. – Киев, 1991.
- Числа превращений дикой сливы мэй-хуа. Камей перемен. – Киев, 1993.
- Например: Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. – М: Наука, 1990. – С. 16-20; Suchs C. The Wellsprings of music. – The Hague. – 1962. – P. 94-96.
- Иванов В. Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М., 1965.
- Леви-Строс К. Печальные тропики. – М., 1984.
- Фуко М. Забота о себе. История сексуальности-III. – Киев-Москва, 1998.
- Derrida J. De La grammatologie. – Paris, 1967.
- Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. – Москва, 1927.
- Sixous H. Laugh of the Medusa // Signs, 1972. – Vol.1. – no 4.
- Лотман Ю. Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. – Ленинград, 1983.
- Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Мир и Эрос. – М., 1991.
1. Стендаль. О любви // Мир и Эрос. – М., 1991.
4. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека... // Мир и Эрос. – М., 1991.
5. Mitchell J. Feminine Sexuality. J. Lacan and the école freudienne. – New York, Pantheon Books, 1983.
6. Бердяев Н. Метафизика пола и любви // Русский Эрос или философия любви в России. – М., 1991.
7. Платон. Избранные диалоги. – М., 1965.
8. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Мир и Эрос. – М., 1991.

И. Жеребкина

Постфеминизм и постмодернизм: субъективность, различие и идентичность

Влияние постмодернизма на феминизм: эффект постфеминизма

Феминизм 80-х и 90-х годов характеризуется целым рядом концептуальных конфликтов и противоречий, которые ведут к дальнейшей фрагментаризации феминизма как единого течения, основанного на понятии единой женской/гендерной идентичности, и способствуют появлению в 90-е годы феномена *постфеминизма*. Теоретики постфеминизма доказывают, что постфеминистская концептуальная позиция основывается на постмодернистской концепции «смерти субъекта», то есть утверждении, что эпистемологический статус субъекта в современном знании определяется через дифференциацию пролиферирующих различий, в которую входят и гендерные различия.

Энн Брукс в книге *Постфеминизм: Феминизм, культурная теория и культурные формы* (1997)¹ определяет постфеминизм как результат критики как внутри, так и вне философского дискурса феминизма, изменяющей его концептуальную и теоретическую базу на основе новых философских, политических и методологических подходов. Постфеминизм, по мнению Брукс, артикулирует теоретические проблемы, которые возникли вне феминистской теоретической мысли, но на стыке развития феминистского и других критических дискурсов современности — постмодернизма и постколониализма. В целом постфеминизм характеризует, по мнению Брукс, движение от модернизма к постмодернизму в современ-

¹ Brooks, Ann. *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms* (London & New York: Routledge, 1997).

ном мире: если феминизм в концепции Энн Брукс относится к социально-политической и культурной парадигме модернизма, то постфеминизм — к парадигме постмодернизма. Общей характеристикой для интеллектуальных движений современности является, по мнению Брукс, их антифункционализм и направленность против традиционных, рационалистических и «либеральных» моделей культуры.

В противоположность модели либерального гуманистического понимания субъекта как единого и рационального, в постфеминистском дискурсе субъект понимается как фрагментарный и противоречивый. Если же мы признаем противоречивую природу субъективности, то одновременно мы признаем возможность выбора для нее различных и множественных репрезентаций в различных ситуациях и между различными дискурсами; другими словами, по словам Брукс, увеличивающаяся гибкость и подвижность структуры идентичности влияет одновременно на уровни и формы ее репрезентативных политик. В результате в современных культурных политиках происходит фундаментальная пролиферация субъективной репрезентации: культурные формы не могут больше рассматриваться через единое культурное значение и должны быть поняты различными способами посредством репрезентации различных, маргинальных для традиционной культуры культурных и субкультурных групп. В общем плюральном контексте современности идентичность, по словам Брукс, становится более гибкой и фрагментарной, определяемой через различные контрасты — такие, как контрасты между женской и мужской идентичностями, гей-лесбийской, черной и белой, цветной и восточноевропейской и т.п.

Главное же отличие феминистского постмодернизма от классического состоит в том, что он, по мнению Брукс, отказывается признавать женскую природу в качестве эссенциалистской и единой и предлагает вместо этого контекстуализацию различных женских аффирмативных действий и женского перформативного опыта.

Понятиями, которые интенсивнее всего подвергаются постфеминистскому переосмыслению, являются, по словам Брукс, понятия классической феминистской теории — такие как «подавление», «патриархат», «сексуальность» и «идентичность», считающиеся основными понятиями феминистского дискурса «второй волны»; их модификации возникают под влиянием прежде всего культурной теории, постструктурализма и постмодернизма. Например, понятия «подавление», «патриархат» и «женщины» модифицируются под влиянием использования понятий «класс», «раса» и «этничность». В частности, признание расовых и классовых различий в общей категории «женщины» подчеркивает различия в качестве стиле жизни женщин, их социальном статусе; эти различия, по словам Брукс, оказываются сегодня более значимыми в жизни конкретных женщин, чем общие абстрактные условия женского существования, которыми оперировали теоретики «второй волны» феминизма. Известный совре-

менный философ Славой Жижек называет различия по принципу расы, класса и национальности не просто дополнительными характеристиками в структуре субъективности по сравнению с половыми и сексуальными различиями, которыми оперировал классический феминизм, но «травматическими шоками идентификации» в общих процедурах становления женской (и мужской) субъективности в конце 20 века.¹

В этом смысле постфеминизм знаменует концептуальный поворот от «проблематики равенства» к «проблематике различия»: в общем процессе дискурсивных изменений в современном мире постфеминизм, по мнению Энн Брукс, способствует более широкой и плюралистичной практике применения феминизма, преобразуя классический феминистский дискурс в модель *негегемонического феминизма*, способного дать голос различным, в том числе локальным и постколониальным феноменам современной женской культуры.

Феминизм и постфеминизм: схождения и различия

В 70-е годы основным конфликтом в феминизме и соответствующих ему практиках женского движения являлся, по словам Терезы де Лауретис, конфликт между академическим феминизмом и активизмом, принявший форму «активизм против академизма». Де Лауретис определяет его как конфликт между теорией и практикой, ведущий к поляризации позиций или *за* теорию, или *против* теории. Оппозиция практика/теория в 80-90-е годы модифицирует формы своего проявления и выступает, по мнению де Лауретис, в виде оппозиции плюральной сексуальной гендерной идентификации *против* гетеросексуальной, а также оппозиции *women's studies* против *feminist cultural theory*. Поэтому основным противоречием в феминистской теории 90-х годов Тереза де Лауретис называет противоречие между центрированным и децентрированным гендерным субъектом, которое и ведет к появлению феномена постфеминизма.

В книге, изданной под редакцией Мишель Барретт и Энн Филлипс *Дестабилизировать теорию: Современные феминистские дискуссии* (1992)², авторы называют три основные причины, в зависимости от действия которых современный феминизм, по их мнению, проходит к концу 20-го века стадию «радикального самокритицизма»:

- 1) политическое влияние цветных женщин внутри феминизма;
- 2) переосмысление роли сексуального различия, а также артикуляция других типов различий (классовых, расовых и национальных) внутри структуры женской субъективности, которые не были в достаточной степени артикулированы теоретиками «второй волны» в феминизме;
- 3) влияние постструктурализма и постмодернизма на феминизм.

¹ Žižek, Slavoj, *The Plague of Fantasies* (London & New York: Verso, 1998), p. 60-64.

² *Destabilising Debates: Contemporary Feminist Debates*, ed. by Michael Barrett and Ann Phillips (Cambridge: Polity Press, 1992).

На основе выделенных причин авторы признают в современном феминизме переход от «феминизма равенства» к «феминизму различия», а также от феминизма к постфеминизму.

По мнению Энн Брукс, отличие постфеминизма от феминизма состоит:

в вызове, который постфеминизм бросает «феминистскому эпистемологическому фундационализму»;

в постфеминистском отказе от специфических дисциплинарных границ классического феминизма;

в постфеминистском отказе от репрезентативных ограничений.¹

Тем не менее, постфеминистский проект в целом не означает, по мнению Брукс, деполитизацию феминизма: скорее он выражает концептуальное изменение на уровне феминистских концепций и теории: хотя новые репрезентативные стратегии не предполагают, по выражению Брукс, равенство или свободу в режимах репрезентации, в то же время они по-прежнему подчеркивают значимость понятия женской «политической идентичности» и женской политической борьбы за свои права в постфеминизме.

Основные проблематизации феминистского дискурса в современной культуре

а) проблематизация идентичности в постфеминизме

Итак, постфеминизм критикует феминизм за тенденцию рассматривать женский опыт и женскую субъективность как единые и анализировать их с помощью единого дискурса и единых аналитических средств, утверждая, в противоположность классическому феминизму, идентичность как плюральную, а опыт как противоречивый, обосновывая так называемую «политику различия», которая является своеобразным ответом на противоречия феминистской теории, возникшие в ней в 90-е годы.

Например, как уже было сказано выше, Джудит Батлер на основе фукианской концепции децентрированного субъекта вообще отвергает бинарные оппозиции мужского и женского в структуре субъективности. Она отрицает всякое понятие так называемой «женской идентичности». По Батлер, пол является перформативным образованием и эффектом перформативных действий, поэтому не имеет никакого онтологического статуса вне них. Другими словами, Батлер в постфеминистской концепции перформативной субъективности выступает как против концепций либерального феминизма с их требованием установить гендерную симметрию и гендерное равенство женского субъекта с мужским, так и против радикального феминизма с его настаиванием на особой женской идентичности, принципиально отличающейся от мужской.

¹ Brooks, Ann, *Postfeminisms...*, p. 210-211.

Линда Николсон, одна из видных теоретиков постмодернистского феминизма, редактор известной книги *Феминизм/постмодернизм* (1990)¹ ставит под сомнение идею единой феминистской теории и выдвигает тезис о возвращении к идее кросс-культурного подхода для того, чтобы включать в теоретическое поле феминизма такие дискурсы, как анти-расистский, анти-империалистский или дискурс сексуальных меньшинств. При таком новом методологическом подходе от феминистской теории требуется сегодня, по ее мнению, новое понимание и использование классических феминистских категорий — в первую очередь, категории идентичности. По мнению Николсон, только постмодернистский феминизм может обеспечить эффективное использование понятия «различие» в контексте феминистской проблемы женской идентичности, что сделает феминистский анализ современности более продуктивным и действительно многообразным.

Рози Брайдотти также формулирует тезис о потере единой и рациональной женской субъективности и замене ее «номадической субъективностью», а также критикует модернистское понятие «равенства», которое она понимает как скрытую и завуалированную форму доминации. По её мнению, категория «гендер» перестает быть ведущей категорией в феминизме, так как сегодня все чаще используется конструкция «кризиса идентичности» вместо понятия «гендер». Другими словами, Рози Брайдотти проблематизирует проблему субъективности, гендера и гендерной идентичности и предлагает мыслить женскую идентичность «по ту сторону» понятий «пол» и «гендер».

Феминистский постколониальный дискурс также отказывается от признания целостных и единых субъективных структур. Например, Хомы Бхабха, концепции которого широко используются феминистскими постколониальными теоретиками, предлагает обозначение современного постколониального субъекта как «гибридного»², в котором нет и не может быть какой-либо единственной идентичности (национальной, исторической, трансцендентной), но одновременно сосуществуют различные взаимоисключающие характеристики, которые, тем не менее, не исключают друг друга, но переобозначаются и переводятся в другие термины и формы. Тезис о субъектной постколониальной «гибридности» становится одним из основных тезисов женского постколониального дискурса, обуславливая также направленность женского постколониального дискурса против любых форм западного центризма.

Одна из концепций нового понимания женской идентичности предложена Донной Харавэй в ее концепции идентичности как *киборг-идентичности*. В знаменитой работе «Манифест для киборгов» (1985)³

¹ *Feminism/Postmodernism*, ed. by Linda Nicholson (New York & London, 1990).

² Bhabha, Homi K., «DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation» ed. by Homi K Bhabha in *Nation and Narration* (London & New York: Routledge, 1994), p. 291-322.

³ Haraway, Donna, «A Manifesto for Cyborg» in *Socialist Review* 15, p.

Харавэй определяет параметры киборг-субъективности (современного гибридного «мы») в терминах ситуационных генных технологий: в нем перемешаны биологическое и технологическое, органическое и машинное, текстуальное и мифическое, экономическое и политическое; субъект в таком случае понимается как «материально-семиотический актер». В книге «*Приматы, киборги и женщины: Переоткрытие природы*» (1991) Харавэй дает новое определение идентичности как «дискурса иммунной системы»: современная субъективность — это, по ее мнению, «биологическое тело с точки зрения иммунной системы». Смысл этой конструкции, по мнению Харавэй, состоит в том, чтобы перефигурировать множественную и гетерогенную структуру субъективности вне традиционной геометрии часть/целое, принятой в классическом дискурсе идентичности. Иммунная система как биополитическая карта субъективности понимается Харавэй как главная репрезентация системы различий в современном мире: различие в структуре субъективности репрезентировано как микроразличие — различие на генном уровне и конституировано как биологическое ситуационное, а не психологическое или социальное. Таким образом, философский проект Донны Харавэй в конце 90-х годов репрезентирует дальнейшую деконструкцию женской феминистской идентичности, определяя парадигмальное условие развития современной феминистской теории в целом.

б) проблематизация «политик равенства» в женском и других социальных движениях постсовременности

Наиболее явным образом проблематизация классических феминистских «политик равенства» прослеживается как в современном феминизме и современном женском движении, так и в постколониальном дискурсе, оказавшем огромное влияние на феминистский дискурс и женское движение 90-х годов.

Уже к концу 70-х годов после теоретического энтузиазма и политической энергии поздних 60-х годов французское Движение освобождения женщин (MLF) стало ощущать серии политических неудач и разочарований, заставивших их остановиться и возвращаться назад, переосмысливая теоретические и политические основания женского движения в современном мире. В результате знаменитая группа *Психоанализ и политика*, положившая начало разработке женской феминистской теоретической мысли во Франции, теориям женского письма и чтения — наравне со множеством других французских женщин-теоретиков конца 20 века — сегодня наиболее определенно противостоит феминизму. Главной причиной этого парадокса является осознание факта разрыва между идеологическими теоретическими концепциями либерального равенства, лежащими в основе дискурсов феминизма, постколониализма и женского движения, и углубляющимися практиками реального социального и политического неравенства в современном мире, а также разрыва между поставленными

феминизме «второй волны» политическими задачами и реальным опытом их реализации.¹

Параллельно разочарованиям в феминизме и женском движении произошли определенные разочарования в постколониальных движениях и их результатах. Так же, как в феминизме было осознано коренное отличие формальных женских прав от реальных, в постколониальном феминистском дискурсе стало очевидным различие между «внешней колонизацией» (которую оказалось возможным преодолеть, достигнув формальной независимости бывших колониальных государств) и так называемой «внутренней колонизацией», эффекты действия которой неустранимы простыми усилиями воли или практиками соблюдения законности. В частности, в теоретической и политической переориентации постколониального феминистского дискурса большую роль сыграли постколониальные исследования Франца Фэнона и его книга *Черная кожа, белые маски* (1952).² Фэнон, как известно, провел анализ расово сконструированной идентичности, выделяя в ней телесные и бессознательные основы функционирования. Главным выводом Фэнона является вывод о несводимой гетерогенности национальной, расовой или сексуальной идентичности постколониального субъекта в противовес идеализированной фигуре «черной идентичности», на которой настаивал антиколониальный дискурс 60-х годов: он определяет новую субъектную позицию черного субъекта как экс-центричную, несводимую к функции единого рационального сознания. Кроме того, Фэнон фиксирует следующий парадокс постколониальной реальности, осмысление которого оказало огромное влияние на феминистскую колониальную критику: хотя явные стереотипы неравенства в ситуации постколониализма дезавуированы, в неявной форме они по-прежнему проявляют себя в том, что черный субъект воспринимается западным дискурсом как «другой», с которым идентификация невозможна. С другой стороны, Фэнон предупреждает, что поиск националистичной идентичности, постколониальной независимости и этнической аутентичности через так называемые «политики равенства» в стратегиях постколониализма в конечном итоге всегда приводит к гомофобии, расизму, мизогинии и другим видам неравенства.

Противоречия между постфеминизмом и феминизмом

Парадигмальные отношения между феминизмом и постфеминизмом столь же неоднозначны, как и отношения между модернизмом и постмодернизмом. Феминизм одновременно является как критикой, так и защитой модернизма в дебатах между модернизмом и постмодернизмом о современном субъекте и его месте в структуре социальной теории и практики; односторонность модернизма для феминизма проявляется в том, что

¹ Spivak, Gayatri Chakravorty, «Imperialism and Sexual Difference» in *Oxford Literary Review* 8, p. 1-2.

² Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986).

модернизм не может адекватно отразить многосторонность и «различия» в современной культуре. Поэтому дискурс феминизма в современной культуре содержит существенные противоречия в собственной структуре: с одной стороны, продолжает по-прежнему использовать эгалитарную риторику в политических требованиях, с другой стороны, использует постмодернистскую концепцию «различия» как доминирующую концептуальную, философскую и культурную структуру. Теоретики постфеминизма упрекают поэтому классиков «второй волны» феминизма — таких как Нэнси Чодоров, Энн Фергюсон, Кэтрин МакКиннон и других — в биологическом эссенциализме, редукционизме, недостатке кросс-культурных подходов и жестком социальном конструктивизме.

В свою очередь, феминистские теоретики критикуют постфеминизм и постмодернистский феминизм за скептическое отношение к категории гендера и за нечувствительность к проблеме гендерного неравенства. Шейла Бенхабиб отмечает, что при выработке альтернативной эпистемологической позиции феминизм 90-х годов должен, в то же время, по-прежнему использовать понятие гендера как продуктивное понятие для анализа положения женщин в новых теоретических условиях¹, а Сильвия Волби, например, настаивает, что несмотря на признание в феминизме множественности концептуально-политических подходов и позиций, на уровне индивидуальной феминистской прагматики и индивидуальной активности нельзя избегать феминистской определенности и феминистского единства². Кроме того, позиция «смерти (мужского) субъекта» постмодернистского феминизма признаётся достаточно проблематичной с точки зрения либерального «феминизма равенства», так как может поставить под сомнение как освободительные идеалы женского движения, так и задачи освобождения женской субъективности (в этом смысле характерно название диалога между Лаурой Ли Даунс и Джоан Скотт: «Если «женщина» всего лишь пустая категория, почему же я боюсь гулять по ночам одна? Политики идентификации сталкиваются с постмодернистским субъектом», 1993³). По мнению Шейлы Бенхабиб, постмодернистский феминизм ставит под сомнение политическую динамику феминизма и освободительные задачи женского движения в современной культуре; кроме того, она считает проблематичной постмодернистскую позицию «смерти истории» и замену ее историей других маргинальных групп в культуре, так как в ней женщина по-прежнему, как и в традиционной истории, не может занимать центрального места (занимая его наравне с другими маргинальными группами). По мнению Бенхабиб, предложенная ли-

¹ Benhabib, Sheila, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1992).

² Walby, Silvia, «Post-Post-Modernism? Theorizing Social Complexity» ed. by Michael Barrett and Ann Phillips in *Destabilizing Theory...*

³ Downs, Laura Lee, «If «Woman» is Just an Empty Category, Then Why I am Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject» in *Comparative Studies in Society and History* 35, 1993, p. 414-437.

беральным феминизмом замена общеисторической концепции женской историей, то есть тем, что называется «ее историей» — *herstory*, представляется более продуктивной для идеологических задач феминизма.

Постфеминистский философ Джудит Батлер, отвечая на концептуальные упреки со стороны феминистских теоретиков, утверждает, что феминизм в конце 20-го века должен стать более самокритичным и учитывать обнаруженные в феминистском дискурсе 90-х годов «политики исключения», через которые, как оказывается, производится феминистский субъект (исключение черных, постколониальных и восточноевропейских женщин, исключение маргинальных форм сексуальности и т.п.). Поэтому, по ее мнению, все категории, используемые феминизмом в политической борьбе (включая саму категорию «женщины»), должны быть открыты сегодня для вопрошания и переформулировки. Феминизм, по ее мнению, оборачивается в постмодернистский проект не как в нечто чуждое, но как в критическую концепцию, способную продвинуть феминистский проект вперед и реализовать наконец то, что называется «радикально-демократическим феминистским обещанием». Поэтому, по словам Джудит Батлер, на сегодняшний день феминистская теория должна выступать не основой, основанием или даже методологией, но, скорее, поставленным, но неразрешенным *вопросом*. Хотя, по её мнению, в современной феминистской теории существуют многочисленные противоречия и дебаты между феминизмом и постмодернистским феминизмом, однако в то же время способность феминизма включать в теорию и практику концепцию «различия» означает возможность дальнейших теоретических и социальных изменений в феминизме, соответствующих политической и культурной ситуации конца 20-го века.

Постфеминизм, по словам Терезы де Лауретис, означает «оборачивание» феминистского дискурса на собственные основания — как основания дискурса, так и политических практик. В целом этот процесс знаменует собой не просто расширение или реконфигурацию границ феминизма, но, по словам де Лауретис, процесс замещения или даже самозамещения: уход от более привычного «места» культуры к более рискованному, концептуально «иному» дискурсивному месту, размышление и письмо из которого являются более неопределенными и негарантированными. Однако продолжать находится в «старом месте» в современной культуре, по словам де Лауретис, больше невозможно.

С. Жеребкин

Политики субъективности в постмодернизме (субъективность как сингулярность в философии Жилья Делеза)

Сингулярности вместо субъективностей - один из основных тезисов философии Жилья Делеза. Субъективность преобразуется в сингулярность под влиянием феномен *желания*, который становится основным предметом исследования в философии Делеза и Гваттари: если для Фуко предметом философии является феномен тела как основная структурная характеристика субъективности, то для Делеза и Гваттари — феномен *желания*. В целом свою философскую концепцию Делез и Гваттари относят к *философиям становления*, которые они отличают от философий бытия. Классические философии бытия в целях описания реальности оперируют неизменным категориальным аппаратом с неизменными бинарными оппозициями типа «субстанция-акциденция», «субъект-объект», «истина-ложь». К этому направлению Делез и Гваттари относят всю западную традицию развития так называемой «большой» философии, начиная с классиков античности (Аристотель, Платон) и заканчивая немецкой классической философией. В отличие от философий бытия, философии становления пытаются описывать изменчивую и подвижную предметность мыслимого и связаны с введением в аппарат философии феноменов, на протяжении столетий подвергавшихся систематическому вытеснению из сферы собственно философии и оставшихся уделом маргинальной мысли — феноменов тела, желания, аффекта. Критерий становления и есть критерий желания, в терминологии Делеза и Гваттари.

1. *Желание и сингулярности, логика становления.* Главным аргументом, обусловившим построение трансцендирующей топологии желания в философии Делеза и Гваттари, было стремление расширить рамки традиционного философского дискурса. В знаменитом двухтомнике *Капитализм и шизофрения* (1972 и 1980) Делез и Гваттари обосновывают новый дискурс философии, введя в структуру философствования феномен *понятия желания*: по их мнению, те или иные формы *желания* (безличного и доиндивидуального поля, которое нельзя определить в терминах сознания) препятствуют традиционной тотализующей функции мышления. Поэтому Делез и Гваттари предлагают новейший тип анализа — «шизоанализ», имманентным самому желанию образом описывающий поле производства неструктурированного человеческого желания. В традиционном мышлении субъект («я») может проследить весь путь своего мышления, вернувшись обратно в исходную точку, с которой начал мыслительный путь. В неклассическом типе философского дискурса из-за присутствия феномена желания нарушен принцип формально-логической последовательности.

¹ Делез Жиль. «Первая серия парадоксов: чистое становление» — в: *Логика смысла*. Москва: Academia, 1995, с. 13-16.

тельности и каузальности. Неклассический тип дискурса Делез и Гваттари называют «ризоматическим» или «ассамбляжным»; зоны нарушенной формально-логической последовательности в нем и составляют зоны трансцендентального желания.

Понятие желания Делез и Гваттари рассматривают не в биологическом или психологическом смысле, а как функцию трансцендентального в субъективном опыте (при этом субъективный опыт, который они обозначают через понятие *сингулярности*, в философии Делеза и Гваттари всегда коллективен и выходит за рамки традиционной антропологической тематизации).² Трансцендентальная или, в терминах авторов, трансгрессивная функция желания независимо от ее содержания состоит в том, чтобы «преступать любые наличные границы». Философский проект Делеза и Гваттари как бы пытается возвратиться к той точке реальности, где потоку человеческого желания еще нет никаких внешних препятствий в виде закона культуры, законов языка и т. п. Идеальные персонажи этого пространства «чистого» желания — ребенок (Алиса из *Логики смысла* Делеза), безумец (Антонен Арто из той же работы), дикарь (персонаж романа Мишеля Турнье дикарь Пятница из приложения к *Логике смысла*), женщина и животное («становление-женщиной» или «становление-животным» из *Тысячи плоскостей*, второго тома *Капитализм и шизофрения*).

Желание лишь тогда имманентно себе, считают Делез и Гваттари, когда из него исключен Другой и его цензура: ведь именно Другой устанавливает границы желанию, структурирует и квалифицирует его. Чтобы освободить желание, необходимо исключить Другого. В результате мир желания формируется как мир полиморфной сексуальности, в котором сознание и его объект есть одно: они находятся во времени «вечного настоящего». Из этого мира исчезает всякая возможность ошибки или фальсификации, ибо только Другой мог бы установить правила верификации. Примером желания в книге Делеза *Логика смысла* является дикарь Пятница из книги Мишеля Турнье *Пятница, или Тихоокеанский лимб* — непослушное дитя, нарушающее всякий возможный порядок. Он то раб, то животное, то мистериальный фантазм, и этому бесконечному превращению нельзя дать имя. Он — воплощенное Желание, которое недоступно Робинзону, но только оно может сделать человека счастливым. Поэтому турньеровский Робинзон проходит путь, обратный пути Робинзона Даниэля Дефо: отказавшись от идеи порядка и труда на острове, он возвращается в то лоно желания, которое когда-то «предшествовало всему».

Аффект желания меняет, соответственно, не только структуры субъективности, но и структуры языка. «Нагруженность» языка желанием

¹ Deleuze, Gilles and Guattari, Félix, «Introduction: Rhizome» in Gilles Deleuze and Félix Guattari *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 3-25.

² Делез Жиль. «Пятнадцатая серия: сингулярности» — в: *Логика смысла...*, с. 128-138.

формирует ситуацию языковой пролиферации (разветвления) — разрыв между актом говорения (планом выражения) и смыслом говоримого (планом содержания), который никогда не может быть преодолен. Такую структуру языка Делез и Гваттари называют «избыточной» — она никогда не может быть сведена ни к лингвистической, ни к семиотической языковой модели. Но главное, в такой модели не выполняется основная задача классического языка — функция сигнификации.

При таком условии высказывание не может служить в качестве традиционного средства для коммуникации или передачи информации. В книге *Логика смысла* (1969) Делез исследует различные ловушки и парадоксы языковой коммуникации на примере языка Алисы из книг Льюиса Кэрролла *Алиса в стране чудес* и *Алиса в Зазеркалье*, сопоставляя его с языком Антонена Арто, переводившим Кэрролла на французский язык.¹ Парадокс в языке возникает тогда, когда мы не можем восстановить единый смысл происходящего, воспринимая лишь отдельные, «частичные» языковые сцены; поэтому и невозможно придать единый смысл всем Алисиным высказываниям и приключениям. Однако одновременно, по мнению Делеза, существует стадия языка как языка желания — когда текстовая коммуникация осуществляется на неязыковом уровне аффектированной телесности. К такому типу текстов Делез относит тексты Арто, противопоставляя язык парадоксов Алисы и язык желания Арто. Язык лингвистических парадоксов в философии Делеза и Гваттари в конечном итоге противопоставляется языку желания как языку сингулярностей.

Другими словами, своеобразие философского подхода к языку Делеза и Гваттари заключается не в том, что они проблематизируют феномен языка (как это делает Делез в более ранней работе *Логика смысла*), но в том, что они пытаются описывать «мир без языка», переходя к анализу различных видов социальных практик — таких, как практики войны, производства, политики (в духотомнике *Капитализм и шизофрения*). Анализ социального контекста высказывания позволяет авторам утверждать, что высказывание никогда не нейтрально: оно всегда несет в себе функцию приказания, задействуя пространство человеческого желания и заставляя подчиняться. Отсюда их вывод о перформативной функции высказывания — оно одновременно есть *действие*. Поэтому Делез и Гваттари в терминах своей философской концепции формулируют одно из самых больших открытий философий языка — тезис о том, что слово теряет функцию коммуницируемого знака. При таком подходе язык не является просто кодом, так как приказать — это не просто информировать о приказе, а совершить акт, то есть реализовать телесную (а не языковую) функцию коммуникации. Таким образом, в философской концепции Делеза и Гваттари язык признается лишь несущественной частью неязыкового поля —

¹ Делез Жиль. «Тринадцатая серия: шизофреник и маленькая девочка» — в: *Логика смысла...* 107-120.

поля желания, которое конституирует социальные практики, политику, производство.¹

Феномен желания конституирует эффект *события* как принцип внесубъектного функционирования человека в философии Делеза и Гваттари. Методология понятия событие разрабатывается Делезом уже в книге *Логика смысла*. В 21 серии книги, которая так и называется — «Событие», он анализирует двойственную структуру любого события реальности, опираясь на феноменологическую концепцию временности.² По мнению Делеза, каждое «событие» реальности имеет момент актуализации которым мы говорим: «вот, момент пришел», но, с другой стороны, каждое актуальное настоящее (present) обступают прошлое и будущее таким образом, что точка настоящего фрагментируется и не фиксируется, что делает актуализацию события свободной от всяких границ (в первую очередь, от границ «наличного положения дел»), конституируя таким образом конфигурацию события в качестве мобильной инстанции, содержащей — наряду с параметрами актуализации — параметры контрактуализации. Двойственная структура события обеспечена, таким образом, одновременным действием актуализации и контрактуализации. Эту структурную двойственность события Делез называет топологической структурой «eventum tantum», движению которой невозможно дать фиксированное положение или редуцированное определение.

Однако главное отличие теории Делеза от феноменологической концепции события состоит в том, что событие не связано ни с принципом, ни даже с формой субъектности. Инвестирование желаний субъекта в процесс означивания превращает субъекта, как уже было сказано, в произвольные единичности — *сингулярности*, которые доиндивидуальны, неличностны, аконцептуальны. Например, в той же 21 серии книги Делез разбирает примеры «события смерти», «события войны», «события раны» как примеры аффективных, «несчастных» событий и обнаруживает, что каждое из них имеет и одновременно не имеет отношения к структуре субъекта: оно происходит со «мной», вызывая невероятное напряжение персональности («я»), но в то же время его настоящее под влиянием аффекта мультиплицируется на массу ожиданий, надежд, забвений, формируя мощное перцептивное поле, не дающее фиксированной точки ни этому «событию», ни для «я», ни самому принципу субъектности, то есть возможности внешнего наблюдения. Поэтому Делез отмечает тот парадокс, что любое из «несчастных» событий персонально и имперсонально одновременно.³ Структура события в философии Делеза и производит эффект сингулярностей — аффецированное тело, или тело желания как современную субъективность.

¹ Deleuze, Gilles and Guattari, Félix, «November 20, 1923: Postulates of Linguistics» in *A Thousand Plateaus...*, p. 75-110.

² Делез Жиль. «Двадцать первая серия: событие» — в: *Логика смысла...*, с.180-185.

³ Там же, с. 184.

На последних этапах своего творчества Делез и Гваттари отказываются работать с языком или литературой даже в форме разрушенного нарратива. Язык и литература — указание, по их мнению, на нормативные практики культуры, в то время как авторы шизоанализа стремятся работать с вненормативными, маргинальными, в частности, аффективными практиками. Делез в 1983 и 1985 годах пишет двухтомник *Кино*, посвященный визуальным аффективным практикам, и книгу о художнике-авангардисте Фрэнсисе Бэконе (1981); в работе, посвященной Фуко (Фуко 1986), он также отказывается работать с нарратологическими стратегиями у Фуко, исследуя, по его словам, аудио-визуальный архив в творчестве Фуко — то есть телесный уровень аффектологии.

2) *Желание как производство*. Суть философской концепции желания Делеза и Гваттари в конечном итоге состоит в том, что желание в ней определяется как производство — перестает быть формой фантазии, надежды или ожидания, но становится импульсом, действием, практикой.

Если у Фуко понятие аффектированного тела (как тела желания) связано с механизмами регуляции и контроля и соответствующими формами антропоморфной чувственности (тело в политических механизмах принуждения, медицинских практиках и практиках сексуальности), то понятие желания в философии становления Делеза и Гваттари отрицает традиционные формы антропоморфной чувственности человека. Желание в этой концепции понимается не как чувство или аффект, а как *деланье* — производство новых типов субъективности (сингулярностей) через механизм желания; желание, по их выражению, производит, «делает», а не просто «значит» или «репрезентирует», и только в таком случае является действительно трансформативным. Желание — это не тело, а *нетелесная трансформация*, подрывающая также и пределы телесности. Желание — это не структуры аффектированной маргинальной телесности, исследованные Фуко на материале различных маргинальных практик, а *становление*, которое не имеет больше отношения к антропоморфной сущности, поэтому не может быть зафиксировано в ее терминах.

Эффект становления, по мнению Делеза и Гваттари, обеспечивается для структуры субъективности форму сингулярностей как *нелокализуемой реальности* — то есть отказ от репрезентативной сущности и стратегии материализации «по ту сторону» традиционных репрезентативных политик. Желание отрицает понятие субъективного единства как интегрированной тотальности, распределяя свою силу на части и элементы, осуществляясь вне принципа интергации или организации, привлекая внимание к органам вместо организма. Поэтому формой существования становятся связь и взаимодействие, которое Делез и Гваттари обозначают как тип «машинистической связи» в структуре сингулярностей. В этом контексте понятие становления, например, указывает на связь субъективности с другими фрагментами реальности, другими типами производств, где исключается единая траектория

чается единая траектория развития идентичности и реализуется шанс для сингулярной позиции стать множественной, реализоваться в различных идентификационных формах.

Поэтому желание как производство и есть логика становления, отказ от принципа единства в пользу принципа множественности с его конфликтностью и драматизмом. Суть логики желания состоит в отказе от принципа сущности как принципа тотализации, неизбежно ограничивающего реальность и ставящего предел феноменам незавершенности и становления в мышлении и культуре. Желать — значит отпустить на волю свое желание, исключить Другого, находиться в ситуации становления, не быть сторонним наблюдателем, всегда разрушающим опыт желания, но войти в событие желания и мыслить самим этим опытом.

Концепция желания как производства модифицирует традиционные формы понимания сексуальности. Если концепция аффекта Фуко ограничивается рамками сексуальности, связанной с антропоморфной, генитальной сексуальностью, которая в конечном итоге является привилегированной по отношению к другим формам сексуальности, то концепция желания Делеза не связана ни с антропоморфной сексуальностью, ни с ее основной формой — фаллической моделью сексуальности. Сексуальные отношения в ней являются только частью других типов, форм и отношений желания, а желание в целом определяется как форма интенсификации самой жизни, а не как определенный тип сексуальности.¹ Известные примеры распределения желания в конструкциях «оса-орхидея» или «ручка-бумага» Делеза и Гваттари, выходящие за пределы генитальной сексуальности, демонстрируют новый тип понимания желания как интенсификации любых форм сингулярных взаимодействий.

Понимая мышление как действие, Делез, в отличие от Деррида, является картографом скорее силы, чем формы. Философия для него — это не система текстuality, а событие. И если Деррида понимает различие (как характеристику феминного) в рамках текста или как внутреннюю характеристику мышления, то Делез — как силу, affirmation, действие: мышление не отражает, а производит различие; если Деррида настаивает на внесении внешнего (желания) во внутреннее (текст), то Делез вообще избегает понятия внутреннего. Другими словами, эффект различия в концепции желания Делеза обеспечивает эффект не текстовой, но материальной трансформации и модификации — в частности, трансформации жизненной стратегии субъективности.

В чем состоит значение философской концепции желания как производства и сингулярностей для современных политик субъективности? В целом можно сделать следующий вывод: если фукианский проект интерпретации тела как эффекта власти помогает постмодернистским теоретикам осмыслить репрессивные механизмы власти по производству совре-

¹ Делез Жиль. «Двадцать восьмая серия: сексуальность» — в: *Логика смысла...*, с. 234-241.

менной субъективности, то концепция желания и сингулярностей Делеза как основных характеристик постмодернистской субъективности помогает понять ее трансформативную структуру, способную реализоваться вне традиционных (рационалистических) идентификационных норм. Кроме того, делезовская концепция сингулярностей оказала огромное влияние на постмодернистский философский проект конца 20 века по производству «новых субъектов желания», в основе которого находится представление о том, что современные политики субъективности обеспечиваются не набором идеологических верований или теоретических установок, но трансформирующей функцией желания. Данная теоретическая установка направлена на концептуализацию новой субъективной реальности и выработку нового теоретического аппарата для ее описания не в традиционных эссенциалистских терминах, а в постмодернистских терминах желания и различия.

И.В. Тарасенко

ЖЕНСКОЕ НАЧАЛО В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА

(философский и культурологический смыслы)

Именно в культуре постмодерна, которая утверждает методологические принципы плюрализма и многомерности и для которой игровой принцип стал одним из "сквозных", стало возможным введение в систему знаний игнорируемых долгое время "мистических" идей, философии бытия, а также других представлений, связываемых с женским мировоззрением. Объективация женского типа целостности стимулирует формирование целостного мироотношения, в котором остенсивные, императивные и аксиологические смыслы будут находиться в непротиворечивом синтетическом единстве.

Избранный нами культурантропологический ракурс позволяет отнестись к женскому, во-первых, как к порождаемому в культуре варианту человеческого, во-вторых, как к иному – в сравнении с мужским – воплощению культуротворческих способностей, природно-телесное и духовно-экзистенциальное в которых образуют особую целостность, всегда предположенную и необходимую в бытии-в-культуре, но проявляющуюся в культуротворческих системах различных эпох весьма по-разному. Культурноантропологический подход ориентирован на выявление особенностей женской аффирмации смыслов вне зависимости от сферы культуротворчества.

¹ Этот постмодернистский проект представлен в философских концепциях постмодернистских мыслителей конца 20 века Славоя Жижека, Розы Брайдотти и Элизабет Гросс

Попытаемся рассмотреть женский, или феминный, тип целостности как один из возможных синонимов женского начала культуры, учитывая, во-первых, смещение акцента с "женского", ассоциирующегося прежде всего с репродуктивными функциями биологической организации женского тела, на "начало культуры", на культуротворческие способности женщин, во-вторых, факт маргинальности женского Иного в модернистской парадигме и соотносённость его с культуротворческой целостностью постмодерна.

Г.Гачев, анализируя связь женского с тайной, находит, что женское сверхразумно, то есть "мудро". Наличие Завета только от Бога-Отца он объясняет свойствами Матери = тайны, природа которой в том, чтобы полнота ее знаний оставалась сокрытой, не определялась (= не ограничивалась). Завет от Бога-Отца – "это часть – за целое, ...лишь представительственное" сведение (но не всеведение)" [1, С.178].

Мужская репрезентация духовных достижений культуры, представляемая как общечеловеческая, имеет в своем основании "глубинный слой "молчащих" структур": "традиционная культура построена так, что она всегда предполагает наличие чего-то, что расположено "за" пределами ее нормы, но что неявно питает ее" [2, С.53]. Такой основой фактически выступает женское начало, которому в древних культурах воздавалось должное почтение. В социокультурных же реалиях современности женщина часто рассматривается "как заложница, чье существование желательно задавать через постоянное не существование" [2, С.59], как бы *не-бытие* в маскулинном культурном бытии.

В XX веке широко обсуждается связь дионисийства и женского начала с эротизмом, внерациональной религиозностью и смертью (небытием) [3, С.271-299], ориентация же религии на "законодательный разум" приближала ее к утилитарной морали эгоистического индивида. Реформы архаической "неолитической религии" (А.Голан), основанной на эмоционально-чувственных коллективных представлениях и поклонении верховному божеству в женском облике, были связаны с формированием моральных представлений о добре и зле, справедливом Боге и совпали с началом развития рациональности, а также с процессом разделения наук, философии и искусства на самостоятельные сферы культуры. Этому предшествовала смена пола главных божеств: в 3-2 тысячелетиях до н.э. небо стало олицетворяться мужским божеством, а земля – женским. Постепенно самовыражение в сфере духовного творчества было присвоено мужским началом, а женскому было отведено выполнение бытовых, обслуживающих функций. В своем развитии рациональность вытесняла из духовной сферы эмоционально-чувственное, бессознательное; рационалистическая философия тяготела к утверждению атеистической позиции; человек стал трактоваться как творец и хозяин самого себя, своей судьбы и преобразователь природы. Признанный выразитель классической рациональности – человек-мужчина – оказался в положении "абсолютной

точки", отчужденный и отвергающий все "иное" – и женское начало, и нерациональные составляющие духовного знания. Отрицание всего, связываемого с женским мировоззрением, привело к утрате смысла и утере пути к дальнейшему развитию духа.

Для установления взаимодействия, согласования сознаний и действий необходимо принятие "другого" (в том числе представлений, связываемых с женским мировоззрением и составляющих значительный пласт знаний о цельности и целостности мира). Однако в истории духовной культуры Европы небытие почти не находило признания и понимания: в течение 2,5 тысяч лет в философском мировоззрении небытие подменялось бытием или вовсе отвергалось. Лишь философия постнеклассической эпохи всерьез обращается к осмыслению небытия. Изучение женского начала может способствовать этому, во-первых, потому что само женское начало имеет многообразную соотнесенность с небытием, даже если и не связывается с ним прямо; во-вторых, потому что именно через женщин осуществляется переход каждого нового индивида из небытия в бытие.

Можно провести параллель между философией небытия и дионисийским началом, которое также избегалось и игнорировалось. В архаических представлениях древних греков Аполлон отвечал за сохранение телесного облика взрослого мужчины, то есть за поддержание определенного состояния (прославление проявленного явления); Дионис связывался со становлением человека: поочередно с ребенком, мужем, стариком, поддерживая идею преображения, указывая на сущность, находящуюся "за" явлениями и лишь частично в них выявляющуюся. Иногда аполлоновские качества соотносят с мужским началом (рациональным), дионисийские – с женским (эмоциональным). Аполлоновское познание – это познание явлений, оптимизм, "спасение и освобождение в иллюзии", дионисийское познание – это не рефлексия, это взгляд в самую сущность вещей, это интуиция и постижение того, что все возникающие явления основаны на страдании и когда-нибудь погибнут, уйдут в небытие.

Признание этических принципов ненасилия ведущими обусловлено необходимостью сохранения духовной культуры, непосредственно связанной с человеческой телесностью. Целенаправленное, активное, "мужское" познание тайн природы и воздействие на человеческую телесность в том числе, открытия в генетике и биотехнологии, привели к тому, что впервые в истории человечества возникла реальная опасность исчезновения биогенетической основы индивидуального – полноценного и уникального – бытия человека, а иллюзия бессмертия (= постоянного пребывания в бытии) во "всемирном масштабе" в XX веке разрушена наращиванием военного потенциала, изобретением орудий массового уничтожения и угрозой глобальной экологической катастрофы.

Переосмысление значения онтологии в системе культуротворчества совпадает с усилением интереса к женскому началу. Женское начало как единство остенсивного, императивного и аксиологического аффилировано

вания смыслов – именно в силу своей целостности – является "основой" при созидании чего-либо (семьи, государства, общественных отношений, мировоззренческих систем и т.д.). Это подтверждается тем, что при создании социалистического строя в России "самая агрессивная идеологическая война была объявлена не столько содержанию вероучения (в котором много общего с коммунистическими идеалами), а именно, обрядовой стороне функционирования религиозной жизни. ...примерно той же сценарий разыгрывался на Руси и в период наступления христианства на язычество в X-XI веках" [4, С.58, 59]. И сами женщины воспринимаются как выразители единства онтологии и аксиологии: "во время вооруженных и военных конфликтов женское тело – не переставая быть символом – одновременно становится... объектом прямого физического насилия на теле", что имеет целью разрушение "национального мифа Матери" как одного "из основополагающих мифов национальной культуры, а также "индивидуальной идентичности женщины" [5, С.113-115].

Проблема расхождения содержания и знака, отторжения смысла от культурного символа в современной культуре достигла "кризиса поступка" (М.Бахтин). Нам представляется, что это во многом связано с пренебрежением женским мировоззрением, для которого характерна ситуативная включенность, ориентация на практическое применение научных достижений. Психологами выявлены различия между женщинами и мужчинами в мотивациях при выборе научной деятельности: женщины проявляют интерес к практическим улучшениям социальных потребностей от научных результатов, мужчины, в основном, не обращают на это внимание [6, С.133]. Так, К.Гиллигэн установлены половые различия в восприятии отношений с другими людьми, окружающим миром [7, С.161-162]. В частности, выявлена склонность женщин действовать, учитывая обстоятельства конкретной ситуации (в отличие от мужской ориентации на принципы вне зависимости от имеющихся условий).

"Раскрытие" женского начала в культуре будет способствовать включенности создаваемой человеком культуры в ритм космической жизни (в русской религиозно-философской традиции присутствует осмысление космичности человеческого бытия). Женское начало аналогично игре; не случайно Ж.Бодрийяр считает, что "сила женственности есть сила соблазна", которая "происходит от чистой формы игры". Учет игрового принципа приводит к пониманию вселенной, в которой "женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его" [8, С.65].

Согласно игровой концепции искусства, которая поддерживается представителями постмодернизма (например, Ж.Дерридой), "игра – суть красоты". "Игра есть способ бытия подлинного через мнимое, сущности через несущественные формы существования" [4, С.100], при этом "именно красота ведет человека, играя, к постижению истины, в процессе которого видимость "... становится более значимой в онтологическом плане, чем сама реальность..." [4, С.25].

Женское начало, "играя", соблазняя, выполняет связующую функцию, что можно понимать в нескольких отношениях: определение уровня развития человека (на что соблазнится), привнесение смысла, оправдание жизни (жить – зачем?, служить – кому?). "Обрести смысл жизни означает оправдать свою жизнь? Чем? Тем, что находится за ее пределами, тем, что больше и выше нее, тем, что поглощает и ставит ее в более общую цепь причинно-следственных связей" [4, С.107].

Подход к женской красоте как средству (наслаждения, деторождения) стал поводом, вообще, к отрицанию женской красоты как культурной ценности (например, в христианстве, феминизме [9]). Женскому началу более присуще понимание красоты как обаяния, шарма, а не только определенных внешних данных (рост, вес, размер, одежда, макияж...).

Осмысление и установление человеком своей взаимосвязи с другими людьми, природой, космосом наиболее красиво и гармонично происходит в игре, которая выполняет и коммуникативную функцию. Сущность и качества игры согласуются с характеристиками, приписываемыми женскому началу культуры. Игре, как и женскому началу, трудно дать определение "то, что мы традиционно называем играми – лишь явления, по которым едва угадывается сущность... и в парадигме классической рациональности действительно она остается "неопределимым" понятием" [4, С.102]. Содержательность, наполненность смыслом игры направлена на развитие внутренней одаренности. Наблюдение за образами в игре, проникновение в их смысл и значение могут вести к преображению человека, вовлечению в игру. Во взаимодействии, в игре происходит воплощение совершенной деятельности, акт утверждения – аффирмации.

Но в связи женского начала с игрой содержится то противоречие, которое до переживаемой ныне эпохи – эпохи постмодерна – выступало едва ли не в форме антиномии: с одной стороны, "женское" соотносимо с игровой сферой и качества, приписываемые "женскому", скоррелированы с характеристиками игры как собственно культурной деятельности, но, с другой стороны, "женское" не включено в понимаемую как игра культурную деятельность, поскольку "пристанище" "женского" – это мир повседневности, а "внутри сферы игры, – согласно Й.Хейзинге, – законы и обычаи мира повседневности силы не имеют" [10, С.23].

Культура постмодерна позволяет преодолеть отмеченную антиномичность, смягчить (а то и снять) указанное противоречие, прежде всего за счет того, что женское начало добилося права участвовать в традиционно мужских областях и влиять на "правила игры" в экономической, политической и профессиональной культуротворческой деятельности. Но в культуре постмодерна имеет место и встречная тенденция: возвращение повседневности ее культурного статуса [11, С.74-76], введение в "обыденную жизнь" элементов культуротворчества, в том числе, посредством

Развитие женщинами своих творческих способностей приводит к формированию сферы женского творчества в культуре. И поскольку этапы мужского становления (например, профессиональный рост) являются социально признанными, этапы женского становления также должны стать предметом осмысления. Отчасти это происходит в женской литературе XX столетия, в женском кинематографе и журналистике. Современная женская проза направлена "на то, чтобы разбить зеркало, в котором отражается не настоящее женское лицо, а миф о женственности, созданный мужской культурной традицией" [12, С.65].

Исследование феномена женского творчества, даже при малом в сравнении с мужским, его объеме – сложная задача. На данный момент мы можем отметить лишь некоторые черты женского литературно-художественного творчества XX столетия. "Сегодня женская литература далеко не является чем-то единым, понятным, установившимся; пути по которым она движется разнообразны и отнюдь не предопределены" [13, С.12]. Накапливаемые человечеством и передаваемые из поколения в поколение знания в конце концов, "учат жить", но известно, что нет более хорошего учителя, чем сама жизнь, в которой объединяются духовное и физическое. Чтобы дать как можно более целостные представления-ощущения о жизни мы непременно перейдем к учебе на жизнеописаниях, примерах, предоставляя возможность пережить чью-то жизнь за короткое время. Поэтому не удивительно, что "центральный жанром женской литературы" З.Баблюн выделяет биографию, "роман воспитания, назидательную повесть, и часто дневник, как лучшая форма самонаблюдения, самовоспитания" [13, С.12]. Еще одним аргументом предпочтения женщинами описательного стиля в литературном творчестве является то, что женское начало, как и игра, – "это нечто подобное кантовской "вещи в себе", существующей, воспринимающейся, имеющей множество конкретно-эмпирических проявлений, но исследуемой только путем описания" [4, С.38].

Н.Габриэлян в современной женской прозе выделяет следующую доминанту: "ощущение мнимости мира, постоянно меняющего свои обличья, туманности его фактуры, расплывающейся при попытке прощупать ее..." [14, С.181]. Мы объясняем это дионисийскими чертами женского начала. Идея изменения, характерная для женского начала, нашла отражение даже в названиях женских литературных изданий, например, московский журнал "Преображение", журнал Харьковского Центра Гендерных Исследований "Новый образ".

Исследование и учет смыслов женского в культуре постмодерна ведет к изменению существующей системы философских и культурологических знаний. Поиск меры присутствия и, соответственно, институционализированной трансляции, в цельном знании не только привычного маскулинного дискурса, но и ценностных смыслов, более соотносимых с женским началом, является также важным аспектом в реализации самого жен-

ского начала культуры. Тем более, что современное женское движение настаивает не только на теоретическом понимании женского мышления, но на принятии его как способа бытия".

Литература

1. Гачев Г. Русский Эрос.- М.: Интерпринт, 1994.- С.279.
2. Клименкова Т.А. От феномена к структуре.-М.: Наука, 1991.- 88 с.
3. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века.- СПб.: Мифрил, 1994.- 3 с.
4. Ретюнских Л.Т. Игра как она есть или онтология игры.- М.: МПГУ, Липецк: Липецкое изд-во Госкомпечати РФ, 1997.-151 с.
5. Жеребкина И. Женское политическое бессознательное (Проблема гендера и женское движение в Украине).- Харьков: Ф-Пресс, 1996.- 375 с.
6. Виноградова Т.В. Интеллектуальные и творческие способности женщин: значение биологических, социальных факторов // Женщины в науке (реферативный сборник).- М., 1989.- С.103-142.
7. Порус В.Н. Наука с точки зрения феминизма // Женщины в науке (реферативный сборник).- М., 1989.- С.155-176.
8. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература.- 1994.- N 1.- С.59-66.
9. Вулф Н. Миф о красоте. Как представления о красоте используются против женщин // Иностранная литература.- 1993.- N 3.- С.219-235.
10. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня.- М.: Прогресс-Академия, 1992.- 464с.
11. Леонтьева В.Н. Бытие-в-культуре - онтологическая реальность постмодерна? // Постмодернизм в философии науки и философии культуры. Вестник ХГУ, 389/97.- Харьков.- 1997.- С.69-77.
12. Савкина И. Говори, Мария! (заметки о современной русской женской прозе) // Преображение.- 1998.- N 4.- С.62-67.
13. Баблюян З. Ні или Ні? Язык женского в современной Украине // Новый Образ.- 1998.- N 2.- С.12-13.
14. Габриэлян Н. Фантомные пространства требуют человеческих жертв (о современной русской женской прозе) // Общественные науки и современность.- 1993.- N 3.- С.173-182.

О. Проценко.

Государственный аэрокосмический университет им. Н. Е. Жуковского "ХАИ". г. Харьков

ЭТИКЕТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ: ПО МОТИВАМ ИДЕЙ ЖАНА БОДРИЙЯРА.

Человек вступает в отношения с другими людьми. Эти отношения разворачиваются в пространственных и временных модусах. Кроме того, современный человек, как правило, осуществляет свои отношения с другими людьми, находясь в определённой культурной среде, скажем, в интерьере. "Человек здесь, - пишет Ж. Бодрийяр, - обязательно должен находиться в некотором отношении - друга или родственника, члена семьи или клиента, - но отношение это должно оставаться подвижно, "функциональным"; то есть быть в любой момент возможным, но субъективно нефиксированным, разные типы отношений должны обладать свободой взаимного обмена"/1, 36/.

Формообразующей и обменной стороной любых отношений, в которые вступают люди, можно считать этикетное поведение. Этикетное поведение строится на комплексе стереотипов, образцов, моделей, благодаря которым материализуется и обретает видимые, а иногда и зрелищные формы порядок, дисциплина, организованность и согласованность.

Как социальный феномен этикетное поведение тесно связано с коллективными действиями людей и являет собой такие его виды, которые обусловлены строгим регламентом. Обычно к этикетному поведению относят обряд, ритуал, церемонию, процедуру. Обряд скорее протоэтикетное поведение. Он складывается исторически и постепенно становится традиционным. Входящие в него действия и поступки остаются в памяти поколений благодаря многократному повторению и широкому распространению. Суть обрядовых мероприятий заключается в том, что они включают в себя относительно постоянный набор поведенческих манипуляций в особо важных для человека событиях: рождение и крещение, сватовство и свадьба, смерть и похороны. Обряд может сопровождать и трудовую деятельность людей. Чтобы обряд состоялся, устанавливаются общие элементарные правила, которых участники должны придерживаться. На основе правил и строится внешний поведенческий каркас того или иного обрядового действия. Сюда относятся набор речевых единиц, наполненные смыслом символические телодвижения и позы, расположение людей относительно друг друга и тому подобное. В этом смысле обряд предстает собой одну из начальных культурных форм. В создании последних, - считает Ж. Бодрийяр, - культура осуществляла "умиротворяющую идеологическую роль - сублимировала напряжения, связанные с господством функций, способствовала самооформлению и самоосознанию человека по ту сторону материальной действительности и конфликтов реального мира. Подобная оформленность, которая наперекор и вопреки всему свидетельствуют о некоторой конечной цели и несет в себе живую память о нашей первичной оболочке, очевидно, еще более настоятельно необходима в технической цивилизации" /1, 39/

К разновидностям этикетного поведения относится также ритуал, церемония и процедура. В своей основе и ритуал и церемония строятся на принципах обряда: обрядить - это значит наделить то или иное событие или даже случай особо значимой и универсальной формой. "Родство" этих вышеобозначенных видов этикетного поведения присматривается и в этимологии терминов: ритуал происходит от латинского обрядовый, а церемония от латинского благоволение, культовый обряд, официальный акт для проведения которого установлен особый порядок.

Ритуальное действо связано с неординарным событием в жизни людей определенного круга. Оно навеяно возвышенным и торжественным переживанием и призвано утверждать и призывать к утвердившейся в сознании этих людей духовной ценности особого порядка. Для этого в ритуальный процесс приносится система вещей, наделенная оригинальной символикой, предусматривается нестандартная организация и убранство пространства, в котором действо разворачивается. Поступки и действия людей канонизируются. Строгая заданность поведенческой активности зачастую приводит к тому, что человек, становясь их участником, не имеет возможности варьировать, импровизировать или как то иначе

отклоняться от заданной программы, так как все непредусмотренное может разрушить нравственно-психологическую атмосферу происходящего и исказить его эстетическую заданность. Запрограммированность ритуального события требует от участников информативности, навыка и глубокого эмоционального переживания. Этикетное поведение ритуального характера отличается целым рядом обязательных признаков. Это прежде всего сдержанность эмоций, молчаливость, подчеркнутая самообладание, усеченность движений, что в свою очередь выступает показателем сопричастности к событию и глубокому к нему проникновению.

В отличие от обряда и ритуала, церемония наиболее проста и упорядоченность действий и поступков. Это официальный акт, осуществляющийся в заранее оговоренных ситуациях, состоящий из искусственно созданных композиций. Если в настоящее время обряд остается достоянием традиции, национально-этнической, прежде всего ритуал — знаменем торжества и святости, то церемония необходима как компонент любого социально-значимого взаимодействия, носящего формальный характер. Церемония строится на принятых и получивших широкое распространение принципах общения, которые основываются на нравственной нормативности, юридическом праве, административных требованиях, таковыми в точности не являясь. Этикетное поведение церемониальной направленности способствует соблюдению субординации, разграничению статусных функций, определению ролевых параметров. Трудно переоценить значение церемоний: они создают и поддерживают универсальные контакты в деловом и повседневном общении. Именно церемонии в событиях политических, дипломатических, официально-гражданских выступают своеобразным языком общения. Там, где церемония утрачивает нарочито официальный и эксклюзивный характер, приобретая распространенность, привычность, простоту и доступность, но сохраняет обязательность — тогда в действие вступает процедура. Процедура — это формализованная сторона социального контакта, осуществляющегося с той или иной целью и намерением, а иногда просто из уважения к порядку и дисциплине. Обыденность и повторяемость процедуры не снижает ее значимости; напротив, процедура становится обязательной составляющей повседневного бытия людей: приветствия, прощания, поздравления, комплименты, обещания, извинения и прочее.

Этикетное поведение осуществляется не только через коллективные формы взаимодействия, но и через индивидуальное социальное бытийствование и выражается в манерах отдельного человека. В переводе с французского манеры есть способ держать себя в руках. Манеры соединяют в себе приемы, благодаря которым осуществляется чувственно-воспринимаемая сторона поведения, совершаются поступки, производятся действия. Эта многомерная система средств

выразительности. Манеры показывают активность, исходя не из постулата "что происходит", а "как происходит". Применительно к поведению это есть своего рода исполнительское мастерство с присущими ему критериями. Именно отсюда идет такая градация манер как изысканные, утонченные, или грубые, дурные.

Манеры свидетельствуют об устойчивом, постоянном и привычном во внешнем абрисе поведения. Однако здесь следует выделить по крайней мере два аспекта, проясняющих качественное разнообразие манер. Один связан с характеристикой физических параметров поведения – манера двигаться, манера держаться, манера носить и так далее, и социальных, когда манеры создают стиль поведения или наделяют его тактом – манера действовать, манера общаться.

К этикетному поведению относятся только те манеры, которые соответствуют сложившимся в обществе приличиям, условностям, специально введенным требованиям к формальной стороне поступков и действий – это благопристойные манеры.

Этикетное поведение детерминируют факторы достаточно широкого спектра. В их числе исторические условия, социальная среда, обстановка. Индивидуальные виды этикетного поведения немало зависят от личностных черт, как то: психологического типа, ценностных ориентаций, способностей к социальной адаптации.

В книге Ж. Бодрийяра "Система вещей" этикетное поведение рассматривается в прямой зависимости от предметно-вещной среды, которую человек организует вокруг себя. Составляющие интерьер предметы, находясь между собой в некоторой пространственной зависимости, оказывают влияние на формы проявления складывающихся между людьми отношений дружбы, родства, соседства, партнерства и прочее. Меняющаяся конфигурация мебели связана с появлением нового "рисунка" движения тела, что в свою очередь оказывает влияние на стиль общения. Разнообразие мебели и ее расстановка диктуют особую тенденцию обходительности. Так, виды современной мягкой мебели, включающие пуфы, банкетки, диваны, глубокие низкие кресла, в отличие от стульев с жесткой спинкой вокруг стола, предлагают свободное перемещение индивидов в пространстве, контакт по выбору общения, раскованность, свободный комплекс телодвижений, жестов, непринужденность мимики и взглядов.

Здесь отсутствует строгая заданность, нарочистое ограничение, усеченность двигательной активности. Предопределяется, по словам Ж. Бодрийяра, "гибко нетребовательная общительность с широкой, но лишь игровой открытостью". /1,37/. Сидя на такой мебели, практически исключается общение лицом к лицу, прямой взгляд, ограничение контакта. Вся современная мебель предполагает свободное непринужденное общение, "широкую открытость современного социального индивида". Из

нашего общения, - подчеркивает Ж. Бодрийяр, - исключается любая резкость и противоречивость.

Заполняющая пространство система вещей, допуская интеграцию элементов в ансамбле, допускает и интеграцию людей в современном мире особым образом, избавляя его от предосудительных влечений и первичных функций и наполняя "социальными коннотациями комбинаторики и престижа".

Современная система вещей связана с новизной оформления, где новая форма свидетельствует о техническом прогрессе, который придает социальным отношениям утонченный и цивилизованный характер - "первично-телесные функции отступают на второй план перед функциями окультуренными" /1, 39/.

Этикетное поведение, развертываясь в предметной среде использует эти вещи в качестве символов, обозначая в них свое содержание и значимость. Предметная символика является неотъемлемым элементом церемоний, ритуалов, часто и процедур. Она в указанных явлениях социальной действительности призвана придавать духовным процессам материализованные формы: флаги, короны, ленты, цвета и многое другое способны донести смысл и содержание скрытых сущностных процессов.

Коммуникативные средства этикетной символики разнообразны. С помощью красок передаются комплексы переживаний и настроений, интенсивность связей и контактов. "Краски, - пишет Ж. Бодрийяр, - традиционно наполняются морально-психологическими смыслами... Или же цвет диктуется внешними факторами - событием, церемонией, социальной ролью. /1, 25/.

Этика современного делового общения для создания имиджа делового человека широко использует вещи и краски. Отягченные авторитетом, они выстраиваются в зависимости от "иерархического этикета", "парадигмы социальной действительности", "вытесненности желаний и морального "стендинга".

В современном нам обществе этикетное поведение приобретает новые вариации существования и новую функциональную заданность. Этикет самым он выходит за исторические рамки, выделившие его, и требует себе не просто другого отношения, но и других подходов к исследованию

Литература

1. Бодрийяр Ж. "Система вещей". - М. "Рудомино", 1995, 168с.

Постмодернизм и апофатизм: устремленность к полноте познания

Одной из характерных черт постмодернизма является его крайний негативизм в отношении ко всему, что так или иначе связано с рационализмом, к любым попыткам рационального объяснения и обоснования действительности, которые, согласно постмодернизму, существенно ограничивают познание.

Свойственное предшествующей западноевропейской традиции постулирование единственности разума в познании истины и более или менее явное запрещение всех иных форм освоения действительности, что в итоге и привело к хорошо известным противоречиям и кризисным явлениям современного мира, было обусловлено целым рядом самых разнообразных причин. Одна из них заключается в возникшей на определенном этапе развития философии тенденции проводить резкую границу между различными психическими процессами, с помощью которых происходит познание мира. Это стало толчком или, вернее, создало необходимые предпосылки (подчеркнем, именно предпосылки) для ограничения или даже отрицания познавательных функций у некоторых из них, что и было в дальнейшем с успехом реализовано, причем в разные периоды истории философии в данной роли оказывались то одни, то другие человеческие способности (например, разум – в средневековой философии, эмоциональное переживание (в гораздо большей степени) – начиная с эпохи Возрождения и т.д.). Как результат – весьма ограниченные, «одномерные» знания о мире и самих себе.

Зародилась описанная тенденция в античной философии, однако, для самой античности, как указывает А.Ф.Лосев, обособленность различных познавательных способностей друг от друга не была характерной. Во-первых, мышление в античности совершенно неотделимо от ощущения, и эта неотделимость настолько велика, что необходимо даже говорить о какой-то их взаимной пронизанности и тождественности. Их различение возможно лишь в порядке временной абстракции, которая только подтверждает и усиливает их первоначальное тождество. Во-вторых, мышление пронизывает собою не только сферу ощущения, но также и вообще всю сферу личной, общественной и природной жизни. «Все аффекты, все эмоции, все волевые акты, все мельчайшие переживания, все бессознательное и сверхсознательное, даже все процессы энтузиазма и экстаза ... - все это и вообще все возможные области действительности до последней глубины и до последней неразличимости слиты с мышлением» [1, с. 457]. Это происходит не так, чтобы каждая область действительности, сливаясь с мышлением, теряла свою специфику и подчинялась какому-то абстрактному и обезличивающему принципу. Наоборот, само мышление получает каждый раз все новую и новую специфику. Иными словами, в античности

имело место глубинное единство различных познавательных способностей.

Оно было нарушено в средневековой философии, что проявляется уже в одной из центральных ее проблем – проблеме соотношения веры и разума, а, главное, в вариантах решения этой проблемы. Они были самыми разными. Одни теологи настаивали на безусловном приоритете веры над разумом и утверждали, что между верой и разумом нет никаких точек соприкосновения (Тертуллиан, Бернар Клервоский и др.); другие, напротив, высоко ценили рациональное познание, стремились к независимости философии от теологии, но опять же устанавливали между разумом и верой глухую перегородку, таким образом сохраняя для себя и то, и другое (Сигер Брабантский, Боэций Дакский и др.). Особенностью как первой так и второй позиции является резкое противопоставление разума и веры.

Безусловно, более многочисленными в средневековой философии были различные вариации на тему синтеза разума и веры (Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский и многие другие). Однако, и у Ансельма Кентерберийского, который, как известно, пытался достичь рационального понимания истин веры и применял рациональные доказательства по отношению ко всем христианским догмам, т.е. предлагал не столько синтез, сколько своеобразное дублирование веры разумом, и наоборот; и у Фомы Аквинского, который утверждал, что между наукой и теологией нет противоречия, поскольку разграничены сферы их действия, истины веры и истины разума дополняют друг друга, и, таким образом, говорил не столько о синтезе веры и разума, сколько о их мирном сосуществовании, и в других вариантах синтеза веры и разума (за немногими исключениями, среди которых - Августин), они, по сути, не сливаются в единое целое (см. подробнее, например, [2]). Изначальная обособленность веры от разума преодолевается лишь их внешним, достаточно формальным соединением, что в данном случае не обеспечивает полноты познания, к тому же сохраняется возможность возникновения указанных негативных следствий такой разъединенности.

Вместе с тем, в средневековой философии был ясно намечен и путь позволяющий действительно преодолеть эту потенциально достаточно опасную обособленность различных познавательных способностей друг от друга, предполагающий отнюдь не внешнее их сочетание, что приводит к более полному знанию о мире. Речь идет об апофатизме, который приобрел свою классическую форму в Ареопагитиках.

Псевдо-Дионисий Ареопагит различает возможность двух путей постижения Первопричины человеком: путь утверждения (богословие катифатическое) и путь отрицания (богословие апофатическое).

Первый путь находится в основном в сфере разума и ведет человека к некоторому знанию о Боге. Дионисий считал этот путь несовершенным, поскольку, с его точки зрения, в области разума познание первооснов бытия принципиально неосуществимо, на этом уровне формаль-

логическая система не работает. Так, например, Дионисий пишет: «к познанию Сокровеннейшего мы можем приступить, лишь отказавшись от какой бы то ни было умственной деятельности» [3, 2.7. 645 А]; «Он и не разум, и не мышление и ни уразуметь, ни определить Его - невозможно» [4, Гл. 5. 1045 Д]. Т.е. автор Ареопагитик утверждает, что существуют такие аспекты действительности, познать которые с помощью одного лишь разума невозможно.

Второй путь – апофатический – Дионисий считал совершенным. Его нельзя свести к некоторой интеллектуальной деятельности, он представляет собой нечто большее, чем простое размышление. Это путь к мистическому соединению с Богом, который приводит человека к полному незнанию, как пишет Псевдо-Дионисий, «это познание неведением, когда ум, отрешаясь от всего сущего, в конце концов выходит из себя самого и сверхмыслимым единением соединяется с пресветлым сиянием, и вот тогда, в непостижимой бездне Пермудрости, он и достигает просветления» [3, 7.3. 872 В]. Человек в данном случае не выводит свое «знание» на уровень формально-логических конструкций, но стремится «пережить» его в формах особого духовного опыта.

Апофатический путь представляет собой опытное познание того, что превосходит возможности человеческого разума. Как раз по этой причине результаты такого познания, в частности, христианские догматы нередко представляются нашему рассудку антиномиями. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в таком изменении ума человека, при котором он сможет прийти к созерцанию высшей реальности. Иными словами, апофатическая позиция не запрещает познания, она не является ограничением, а напротив, заставляет человека превосходить все понятия, все возможные абстрактные спекуляции, предполагает устремленность ко все возрастающей полноте познания, включающего и ощущения, и разум, и веру. Причем, речь идет не о механическом объединении перечисленных познавательных способностей, как это было, например, у Фомы Аквинского, а о таком их слиянии, при котором каждая познавательная способность претерпевает серьезные изменения, а результатом является возникновение некоторой целостной, качественно новой познавательной способности, позволяющей человеку постигать наиболее глубинные пласты реальности. Таким образом, апофатизм – это еще и экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: ему необходимо изменяться, преобразовывать свою природу, становиться новым человеком.

Апофатизм как устремленность к полноте бытия и познания свойственен не только для Ареопагитик, но и для всего богомыслия Восточной Церкви, подтверждение чему можно найти в высказываниях большинства отцов – Климента Александрийского, Григория Нисского, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и др., но, главное, в духовной жизни восточного предания [5]. Духовная жизнь человека, целью которой является обожение, соединение с Богом, что в гносеологическом плане

ние, соединение с Богом, что в гносеологическом плане представляет собой процесс достижения совершенного знания, т.е. знания настолько полного, многомерного, насколько это вообще возможно для человека, начинается с покаяния, отказа от мира и достижения гармонии между разумом и сердцем.

Покаяние понимается в православной аскетике как перемена мыслей, изменение ума, т.е. возникновение новой интеллектуальной установки, можно даже сказать, качественное изменение этой познавательной способности. Мир в данном случае обозначает рассеянность души, ее блуждание вне самой себя, ее измену своей собственной природе, означает утрату человеком своей цельности. Отказ от мира представляет собой сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, сведение всех сил и способностей человека как бы в одну точку, в некий внутренний центр или фокус, который в православной аскетике обозначается символом сердца. Таким образом, духовное познание – процесс, в который вовлекается весь человек в своей цельности. Наконец, духовное познание предполагает «единение ума с сердцем», что, с одной стороны, можно трактовать как гармонизацию рациональных и различных иррациональных компонентов познания, если же рассматривать это единение в ином аспекте, то оно представляет собой необходимое условие полной сознательности человеческой личности на всех ступенях духовного познания, т.е. ум во втором случае является не столько синонимом рационального, логического мышления, сколько понимается как способность к осознанию.

Сознательность человека в духовной жизни, которая у восточных аскетических авторов и называется познанием, полностью проявляется на высших ступенях мистического пути как совершенное познание Первопричины, что тождественно сознанию единения. Т.е. наиболее совершенное познание представляет собой соединение познающего субъекта с воспринимаемым объектом. Оно достигается тогда, когда субъект сливается с объектом, и само различие между субъектом и объектом теряет всякий смысл. Мир открывается путем приобщения к его смыслам, можно сказать, человек соотносит себя с тотальностью жизни, что ведет ко все возрастающей полноте знания [5,6].

Для постмодернизма также характерно стремление к многомерности, полноте познания, но поскольку его в целом не интересуют ни «глубина», ни «высота», сосредоточен постмодернизм исключительно на феноменах, принадлежащих автономной «поверхности», то и реализуется это стремление совершенно иначе.

В постмодернизме утверждается принцип антииерархичности, все в мире равноценно, в том числе и различные способы освоения действительности, из чего следует, что и все без исключения психические процессы имеют одинаковую значимость для познания. Конструкций реальности может быть сколь угодно много и не одну из них нельзя считать оконча-

тельно истинной. Более того, все эти картины мира являются одновременно и взаимоисключающими, и дополнительными друг к другу, предполагающими друг друга [7,8].

В ситуации одинаковой значимости различных образов реальности, форм понимания наиболее полное знание о каком-либо объекте достигается, согласно постмодернизму, только на пересечении многих, не сводимых друг к другу представлений о нем. Эти «пересечения» имеют многоплановый характер и, в частности, предполагают сопряжение различных способов освоения действительности, но не слияние всех познавательных способностей вплоть до их полной неразличимости, что характерно для апофатизма (как видим, сама по себе обособленность познавательных способностей друг от друга не исключает полноты познания, однако, в западноевропейской философии длительное время было именно так). И если, согласно апофатической традиции, наиболее полное познание тождественно сознанию единения с воспринимаемым объектом, то в постмодернизме оно, можно сказать, представляет собой сознание разединенности, но одновременности разных форм понимания, смыслов объекта без предпочтения какого-либо одного из них.

Таким образом, присущее человеку стремление к полноте познания может быть реализовано и в рамках апофатической традиции, и в рамках постмодернизма (кроме того, существуют, безусловно, и другие варианты), ну а выбор той или иной альтернативы зависит уже от культурного контекста, ситуации и индивидуальных предпочтений.

Литература

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1969. Т. II.
2. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992.
3. ПсевдоДионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. К., 1991.
4. ПсевдоДионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Мистическое богословие. К., 1991.
5. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. К., 1991.
6. Генергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995.
7. Лиотар Ж.Ф. Ситуация Постмодерна // Философская и социологическая мысль. 1995. № 56.
8. На путях постмодернизма. М., 1995.

Т. Кононенко

*Открытый международный университет
развития человека «Украина»*

К ПРОБЛЕМЕ «ГЕРОЯ» В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА («СТЕПНОЙ ВОЛК» Г. ГЕССЕ)

Как известно, одной из центральных общемировоззренческих проблем для человека выступает проблема смысла жизни. Каждый человек в определённый период своего развития, вынужден решать эту проблему, т.к. она связана с антропологическими потребностями человека. Постановка и решение данной проблемы, наряду с другими

антропологическими потребностями, конституируют человека в данном качестве. Это — показатель исключительно человеческого бытия. Процесс разрешения этой проблемы, как правило, совершается на индивидуальном, частном уровне, он не требует наличия партнёров. Здесь речь идёт о внутренней работе человека, о выборе им своего "Я", т.е. своего стиля и системы ценностей. В конечном итоге, проблема смысла жизни, её ценностный аспект тесным образом связаны с вопросом о целесообразности жизни в целом. Исходя из этого, можно сказать, что обратной стороной проблемы смысла жизни является акт самоубийства. Более того, как констатирует А. Камю, существует "лишь одна по-настоящему серьёзная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит ли жизнь того, чтобы её прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Всё остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно" [3,24].

С нашей точки зрения, следует выделить три линии рассмотрения данной проблемы. Во-первых, человек решает в состоянии ли он продолжить жизнь, во-вторых, каковы причины того, что человек начинает задумываться над проблемой суицида, и, в-третьих, каким образом он может или должен будет уйти. Как правило, в качестве причины, побуждающей человека совершить этот акт, выступает неудовлетворённость самим собой или окружающим миром, которая, в конечном итоге, ведёт к утрате смыслообразующего стержня всей жизни. Однако существует две группы людей, которых можно зачислить в отряд потенциальных самоубийц. Первая из них формируется стихийно. В неё входят люди, которые в силу различных причин оказались сломленными чисто бытовой канвой этой жизни. Это люди, оказавшиеся неготовыми к борьбе за выживание. Можно сказать, что в данном случае речь идёт о болезни целого поколения, попавшего в жернова двух эпох, когда система старых взглядов и ценностей уже разрушена, а новых — ещё не создана. Как правило, в такой период погибают представители наиболее слабых, незащищённых социальных слоёв. Однако как показывают исследования, уровень самоубийств остаётся постоянным и в благополучные времена. Так, приводя такие данные Л.Трегубов и Ю.Вагин, исследующие эстетическую сторону самоубийства, спрашивают: "В чём дело? Может быть, просто живут среди нас люди, которые по своему душевному складу, особенностям характера склонны к тому, чтобы заканчивать свою жизнь столь трагически?" [4,23]. Думается, что речь идёт о меньшинстве людей, которые сознательно, на протяжении долгого времени готовят себя к данному акту. Это люди, постигающие искусство вовремя уходить очарованные смертью.

Наиболее полно и ярко, с нашей точки зрения, эту линию представил Г. Гессе в своём "Степном волке". Речь идёт о цельном, законченном типе — типе "самоубийцы", с помощью которого Г. Гессе выводит эстетиче-

оформленный один из вариантов развития представителей интеллектуальной элиты общества. Можно сказать, что рефреном этого произведения выступает фраза: "Только для сумасшедших!", что свидетельствует об изобретности и элитарности данного типажа, т.к. под определение "сумасшедший" в этом случае, подходят лишь те люди, которые, развивая свои мысли, не боятся потерять разум, выйти за пределы общепринятых норм. Характеризуя это меньшинство, можно привести в пример фразу Новалиса о том, что большинство людей "не хочет плавать до того, как научится плавать!" В противовес им, главный герой Г.Гессе поступает наоборот, говоря словами Л.Шестова, он приветствует беспочвенность, т.е. то, что, по мнению большинства, считается не-разумным. Исходя из этого, основным показателем данного типажа выступает внутренняя болезнь или, иными словами, болезнь духа, когда человек постепенно утрачивает волю к жизни. Это умирание не от недостатка, а от богатства сил, богатства души, однако так и не достигшей гармонии. Автор так определяет сущность своего героя: "Я понял, что Галлер — гений страдания, что он, в духе некоторых тезисов Ницше, выработал в себе гениальную, неограниченную, ужасающую способность к страданию. Одновременно я понял, что почва его пессимизма — не презрение к миру, а презрение к себе самому, ибо, при всей уничтожающей беспощадности его суждений о заведённых порядках или о людях, он никогда не считал себя исключением, свои стрелы он направлял в первую очередь в себя самого, он ненавидел и отрицал себя самого в первую очередь..." [2,213]. Таким образом, стиль данного героя можно определить как саморазрушение, которое со временем перестает быть только стилем жизни, но становится уже её смыслом.

Однако вместе со способностью к страданию в Гарри Галлере жила и была столь же сильна способность к счастью. Это был человек, заключающий в себе, символизирующий собой идею дуалистичности человеческой природы. Так, он совмещал в себе человека и волка, общепринятость и необузданность, добродетельность и порочность, желание страдать и быть счастливым. Вероятно, трагедия данного типажа как раз и состоит в том, что он лучше других осознал дуалистичность человека, способность сочетать в себе как божественное, так и дьявольское начало. Думается, что именно эта, потрясающая по своей глубине и силе, способность совмещать в себе противоположности и породила две точки зрения на природу человека. Так Г. Гессе констатирует: "В среде людей этого типа возникла опасная и страшная мысль, что, может быть, вся жизнь человеческая — просто злая ошибка, выкидыш праматери, дикий, ужасающе неудачный эксперимент природы. Но в их же среде возникла и другая мысль — что человек, может быть, не просто животное, наделённое известным разумом, а дитя богов, которому суждено бессмертие" [2,246]. Исходя из этого, можно сказать, что человек совмещает в себе возможность как сублимации своих потребностей, так и их деградации. Таким образом, по-

средством этих двух устремлений решается вопрос о мотивации действия человека.

Однако здесь будет правомерным вопрос: а чем же обусловлена данная дуалистичность? Почему человек на протяжении всей своей жизни развивается двумя противоположными тенденциями? И, наконец, в состоянии ли человек усилием своей воли изменить эту ситуацию? К сожалению, Г. Гессе не даёт ответа на данные вопросы. Более того, он и не выдвигает их на обсуждение, принимая дуалистичность человеческой натуры как судьбоносную данность. Вероятно, в этом вопросе Г. Гессе согласен с З. Фрейдом, который рассматривает любой из инстинктуальных импульсов в человеке как проявление двух космических начал — Жизни или Эроса и Смерти, Танатоса. Здесь можно лишь предположить, что совмещение в человеке этих двух сил оказывает влияние на то, что далеко не каждый представитель типажа “самоубийцы” уходит из жизни по собственной воле. Скорее даже наоборот, имеет место парадоксальность ситуации, когда представители типажа “самоубийцы” вырабатывают, как говорит Г. Гессе, “прямо-таки полезную для жизни” философию [2,250]. Суть этой философии определяет злорадное наблюдение за тем, что ещё способен вынести человек, где заключается предел его терпения, что, естественно, говорит о ярко выраженном мазохизме данного типажа. Вместе с тем, каждый представитель типажа где-то в глубине своей души понимает, что “самоубийство хоть и выход, но всё-таки немного жалкий и незаконный запасной выход, что, в сущности, красивей и благородней быть сражённым самой жизнью, чем своей же рукой” [2,251]. Таким образом, совмещение в человеке двух мировых начал — Эроса и Танатоса — порождает в нём неспособность как жить, так и умереть. Возможно, что столь ярко выраженная дуалистичность “самоубийцы” лишает его единения с окружающим миром. Так, стремление данного типажа к независимости, к одиночеству составляет его жребий. Это — сознательный акт рассматриваемый самим “самоубийцей” как судьбоносное решение. Мещанский мир, который окружает Гарри Галлера, — это мир, не знающий вопросов, а значит, и не разрушающий себя. Вероятно, это есть любимый но чуждый ему мир. Любимый потому, что символизирует собой дух Дома: уют, тепло, порядок и чистоту, но чуждый, т.к. стиль Галлера исключает возможность сроднения с Домом, это будет нарушением канона типажа.

Здесь стоит заметить, что и сам мещанский мир не принимает философию типажа “самоубийцы”. Безусловно, что для мира герой Г. Гессе интересен, т.к. он обладает богатым внутренним содержанием. Но вместе с тем, он мешает обществу, его стиль, темперамент, система ценностей тревожат окружающих. Можно сказать, что Гарри Галлер являет собой яркий пример “Чужестранца” Ш. Бодлера, Дом которого — это облака, соединяющие его с Вечностью. Так, Ш. Бодлер отмечает:

“ - Кого любишь ты более всего, загадочный человек, скажи мне: отца, мать, сестру или брата?

- У меня нет ни отца, ни матери, ни сестры, ни брата.

- Друзей?

- Вы пользуетесь словом, значение которого осталось мне до сих пор неизвестным.

- Отечество?

- Я не знаю, под какой широтой оно находится.

- Красоту?

- Я охотно любил бы ее, божественной и бессмертной.

- Золото?

- Я ненавижу его, как вы ненавидите Бога.

- Что же, однако, любишь ты, необычайный чужестранец?

- Я люблю облака... облака, проплывающие мимо... там... чудесные облака!” [1,186].

Таким образом, имеет место общение, но не единение “самоубийцы” с окружающим миром. Причина этого, по-видимому, одна – “первородный грех”, знакомство с плодом “древа познания добра и зла”, а значит, и умение думать, различать вещи одну от другой. В конечном итоге, всё это разрушает человека, возможно даже убивает в нём добропорядочного гражданина. Так, Галлер говорит о себе и своих братьях по типуажу: “Дьявол — это дух, и мы его несчастные дети. Мы выпали из природы и висим в пустоте” [2,316].

Однако здесь будет правоммерным вопрос: а есть ли выход из создавшейся ситуации и если есть, то в чём он состоит? Г.Гессе констатирует, что болезнь Гарри Галлера невозможно излечить, но, её можно изжить. Началом этого процесса выступает желание больного человека изучить свою болезнь, сделать её, а следовательно, и себя самого объектом рассмотрения. Это должно быть, по мнению Г. Гессе, “в полном смысле слова, сошествие в ад, то боязливое, то мужественное сошествие в хаос помрачённой души, предпринятое с твёрдым намерением пройти через ад, померяться силами с хаосом, выстрадать всё до конца” [2,222]. Можно сказать, что это, своего рода, очная ставка с самим собой, цель которой — полное осознание себя. Так, в другой своей работе, в “Кратком жизнеописании” Г. Гессе отмечает: “Я всецело погрузился в себя самого и в свою судьбу, хотя порой не без ощущения, что дело идёт о человеческой участи вообще. Всю войну, всю похоть человекоубийства, всё легкомыслие, всю грубую тягу к удовольствиям, всю трусость мира я находил сполна и в себе самом, я потерял для начала уважение к себе, потом даже презрение к себе, я не мог делать ничего иного, как только доводить до конца своё заглядывание в хаос — с надеждой, то разгоравшейся, то гаснущей, что снова обрету по ту сторону хаоса природу, обрету невинность. Что говорить, каждый проснувшийся к истинному самосознанию человек проходит тот же узкий путь через пустыню, а рассказывать об этом прочим бы-

ло бы напрасной потерей труда" [2,36]. Промежуточным итогом этого пути должно стать понимание того, что внутренний мир человека является собой магический театр со множеством зеркал. Именно театр, который человек находит внутри себя, позволяет ему выжить в данных условиях. В свою очередь, зеркала дают возможность оценить себя со стороны, увидеть что-то новое, скрытое до сих пор, и, наконец, открыть для себя свою же многоликость. Средством этого процесса и, что важно, конечной целью снисхождения в себя самого выступает юмор, смех. Именно он в состоянии примирить противоположные друг другу идеал и действительность, убить временно утешающую человека сентиментальность. Действительная жизнь Степного волка будет иметь место лишь тогда, когда он научится смеяться и, в первую очередь, над самим собой. Магический театр, зеркала и смех, т.е. то, что открывает в себе Гарри Галлер, рождает новую философию типажа, которую можно назвать "искусством построения". Так устами другого своего героя, Г. Гессе говорит: "Тому, кто извещал распад своего "я", мы показываем, что куски его он всегда может в любом порядке составить заново и добиться тем самым бесконечного разнообразия в игре жизни. Как писатель создаёт драму из горстки фигур, так и мы строим из фигур нашего расщеплённого "я" всё новые группы с новыми играми и напряжённостями, с вечно новыми ситуациями" [2,371].

Каждый по-своему решает эту проблему. Каждый находит свой ответ на констатацию факта бессмысленности жизни. Можно вслед за "мотыльком" Марией использовать себе в удовольствие каждое мгновение этой жизни, жить ради постоянно однодневной влюблённости в жизнь. Действительно, интеллеktуал Галлер должен был научиться "простым делам", вспомнить, наконец, о том, что обладает плотью, которая имеет свои, естественные для неё, потребности. Однако для Гарри Галлера это всего лишь первая ступень, т.к. главной для данного типажа остаётся проблема сублимации антропологических потребностей. Герой Г.Гессе искренно верит в высокое предназначение человека, в необходимость героических подвигов. Но, со своей стороны мир не требует великих подвигов, он безразличен к высоким устремлениям человека, и в этом он не прав. Мир, который не отвечает красивой мечте Гарри Галлера, плох и, к сожалению, человек не в силах это изменить. Так Г.Гессе констатирует: "Кто требует вместо пиликания — музыки, вместо удовольствия — радости, вместо баловства — настоящей страсти, для того этот славный наш мир — не родина..." [2,337]. Однако сила человека как раз и состоит в том, чтобы продолжить жизнь. Более того, в условиях противостояния человека и мира всё-таки найти свой Дом, а значит, Вечность. Именно она, по мнению Г.Гессе, является собой "царство истинного". "В неё, — говорит Г.Гессе, — входят музыка Моцарта и стихи твоих великих поэтов, в неё входят святые, творившие чудеса, претерпевшие мученическую смерть и давшие людям великий пример. Но точно так же входит в вечность образ каждого настоящего подвига, сила каждого настоящего чувства, даже если

никто не знает о них, не видит их, не запишет и не сохранит для потомства. В вечности нет потомства, а есть только современники" [2,338]. Таким образом, Дом переродившегося Степного волка — это мир преодоления себя, героических подвигів во славу Человека и искренней любви.

Литература:

1. Бодлер Ш. Цветы зла. Стихотворения в прозе. М., 1993.
2. Гессе Г. Избранное. М., 1977.
3. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
4. Трегубов Л., Вагин Ю. Эстетика самоубийства. Пермь, 1993.

Л. М. Козименко

Харківський державний технічний університет
радіоелектроніки

До проблеми форм реалізації знаковості в сучасній культурі

Якщо припустити, що культура - це мова (сукупність мов), на терені якої відбувається творення текстів, елементами яких і виступають знаки, то природа останніх є однією з актуальних проблем у рамках культурологічних досліджень.

Цікавим підходом до вирішення цієї проблеми є семіотичний, в рамках якого знаковість як абстракція від властивості речей бути знаком навіть онтологізується. Так, відомий сучасний дослідник міфа О.М.П'ятигорський вважає, що знаковість—це, по-перше, властивість речі "бути в кожен окремо взятий момент чимось одним і чимось іншим". Втім "це твердження зовсім не передбачає того, що річ водночас є...і не є самою собою, бо тільки будучи двома речами одночасно, вона й може бути самою собою"[14;31]. По-друге, це здатність речі *бути* незалежно від місця, яке вона займає, оскільки вона "може бути осмислена як її одночасне буття в серії конкретних *положень* чи *позицій* (*positio*), які міняються в залежності від переміщень суб'єкта, який користується цією річчю"[14;3]. І, по-третє, це властивість проекції, тобто здатність речі "включатися" в наявну, даноментну ситуацію суб'єкта, що нею (річчю) користується в якості факту, що заздалегідь передує цій (і будь-якій іншій) ситуації. При цьому "сам факт фіксації речі в часі (як конкретно хронологічному, так і як завгодно загально зрозумілому) передбачає можливість її проекції вперед (*projectio*), можливість її "майбутнього" ситуаційного використання, її асиміляцію суб'єктом в серії конкретних ситуацій"[14;31]. П'ятигорський зауважує, що перераховані властивості не

роблять речі знаками самими по собі, а лише є “чистими можливостями” знаковості, тобто можливостями, які механізмами психіки та поведінки живих істот (суб’єктів) перетворюються в знакову дійсність в актах комунікації й автокомунікації.

Якщо погодитися з тим, що сучасна культура - це культура постмодерну, то однією з її особливостей є те, що актуалізація знаковості в знаку відбувається таким чином, що знак отримує характер більш-менш випадкового представника означуваного, причому останнє у своєму бутті позбавляється тієї безперечної об’єктивності, яка була характерна для нього в модерністській культурі. Як відомо, остання зумовлювалася тим, що суб’єкт пізнання і діяльності не пов’язувався з предметом, на який була спрямована його активність, не обумовлювався ним, і був здатен відноситися до нього “з деякої зовнішньої, а тому нейтральної по відношенню до пізнавального змісту позиції”, яка врешті породжувала такий званий ідеал “наукової об’єктивності”[8;29]. Постмодерністський знак втрачає функцію представлення істини, оскільки стирається межа між істиною та фікцією. Таку точку зору висловлює, зокрема, Ж.Дерріда, який пояснює її необхідність відсутністю межі між реальністю та свідомістю, причому мова іде не про те, щоб віддавати перевагу означуваному, а лише про те, щоб перекреслюючи грані між ним та знаком, відмовитися від самого принципу первинності[1;271]. Знак віднині розуміється як точка переходу реальності в свідомість і навпаки, як точка, де відбувається їхнє отождолення, а тому питання про істинність чи хибність в такому контексті постає як недоречне. “...Усі ці закони, які начебто свідчать про бажання людини у всьому побачити якусь “Істину”, насправді не що інше, як “трансцендентальне означуване” — породження “західної логоцентричної традиції”, яка намагається у всьому знайти порядок та сенс, у всьому відшукати першопричину, або... нав’язати смисл і упорядкованість всьому, на що спрямована людська думка, — стверджує Дерріда [7;32].

О.М.П’ятигорський же вважає, що тенденція представляти об’єктивне як невідоме і тим самим розглядати приховане, таємне чи двозначне як симптом об’єктивності властива не тільки Модерну, а взагалі міфологічній свідомості, зауважуючи, що “навіть якщо оповідач розрізняє міф (“що”) і своє відношення до нього (“як”), відділяючи свою думку про міф від об’єктивності міфа, міфологічне, або “абсолютно об’єктивне” обумовлює і “що” і “як”[13;120]. Це пояснюється тим, що “ідея абсолютної об’єктивності передбачає, що існує дещо, що відноситься і до “що” до “як”, яке існує незалежно від того, відоме чи не відоме воно діючій особі, оповідачу (чи “автору”) чи... досліднику”[13;118].

Якщо прийняти цю тезу О.М.П'ятигорського, то для постмодерністських оповідей характерно, що об'єктивності, які існують в макрокосмі абсолютної об'єктивності, сприймаються як такі умовно, оскільки межа між об'єктивним та суб'єктивним стирається. А тому в сучасній ментальності будь-яке знання (і ширше будь-який елемент культури, вчинок, витвір) отримує характер тексту—системи знаків, які не мають відношення до чогось об'єктивного, а замкнуті один на одного та на сам знаковий процес. “Текст означає Тканину, але якщо до цього часу цю тканину постійно вважали якоюсь завісою, за котрою більш чи менш вдало ховається сенс (істина), то ми, ведучи мову про цю тканину, підкреслюємо ідею народження, згідно з якою текст створюється, продукується в процесі нескінченного плетіння численних ниток, заблукавши в цій тканині (в цій текстурі), суб'єкт зникає неначе павук, що тане в продукції власної секреції, з яких він плете павутину”—пише Р.Барт [3;515].

Характерною особливістю по-постмодерністськи витлумаченого тексту стає також множинність яка виступає в якості неминучої, а не просто допустимої. “В Тексті немає мирного співіснування смислів. Текст перетинає їх, рухається через них, тому він не піддається навіть плюралістичному витлумаченню, в ньому відбувається вибух, розсіювання смислу. Множинність Тексту викликана не двозначністю елементів його змісту, а... просторовою багатомірністю означуючих, з яких його виткано...” [3;417] Тому означуване в Тексті постає як невловиме, таємне і без кінця “відкладається на потім”, набуваючи ознак “абсолютної об'єктивності” (за П'ятигорським).

У зв'язку з наведеним вище витлумаченням знака і тексту Ж.Дерріда створює концепцію двох видів письма — *лінійного та нелінійного*. Стародавнє письмо (“міфोगрама”), переконаний філософ, мало нелінійний характер, але було переможене лінійним як більш сумісним з епохою цивілізації. Панування лінійності є характерною рисою західної культури, і передбачає, що в текстах, створених згідно з нею, означуване ніколи не сприймається як одночасне з означуючим, перше завжди трохи зміщене відносно другого, перебуває від нього на відстані “одного подиху”. Означуване тут існує в його здатності бути досягнутим думкою до його виштовхування в посягосторонню чуттєву зовнішність, а тому “основна функція лінійного письма розумілась і розуміється як представлення, репрезентація уже існуючого сенсу. Водночас мова іде про представлення сенсу як єдиного, як певного завершеного цілого” [15;40].

На думку Дерріда, найпоказовішим втіленням лінійного письма в західній культурі є книга — завершене, цілісне оповідання “замотане в оправлення”. Саме з цією метою зміст представляється у формі єдиної

ієрархічної структури: у цьому і полягає глибинний сенс лінійності: найповніша ієрархізація здійснюється саме за умови лінійного упорядкування. Втім, якщо зруйнувати установку лінійності, в книзі можливо виявити поверхність тексту, і коли крізь останню проникнути в його мікроструктуру, завжди можна побачити розриви, зияння і навіть відсутність смислу там, де логічна форма передбачає його присутність. Більше того, відшукуються також маргінальні смисли—з точки зору домінуючої в книзі логіки, —які все-таки існують в тексті, конфліктуючи зі своїми “центральними” відповідниками.

Але лінійний принцип побудови тексту більше не відповідає запитам сучасної людини, переконаний Дерріда, оскільки провокує відсіювання багатьох цінних—маргінальних, прихованих—сенси. Відтак потрібен метод, призначений для того, щоб відкривати те, що камуфлює і подавляє лінійність. Цим методом має стати деконструкція.

Нелінійний текст, на думку французького філософа, є текстом без кордонів, тобто сукупністю текстів, які утворюють щось цілісне, перехреснюючись один з одним. У цій сукупності можна рухатися, як у єдиному безперервному (але не гомогенному) середовищі, причому всередині кожного з текстів суб'єкт переміщується не у відповідності до накресленого автором маршруту, а “вздовж і впоперек”. Лише унікальне розташування чи переміщення по цій сітці надає кожному елементу сенс. Але саме завдяки відкритості цієї семантичної системи в цілому та кожного окремо процесу руху в ній будь-який смисл виявляється незакінченим.

Та думка, яка фіксується в нелінійному тексті, рухається не в пустоті, а у створеному культурою смисловому просторі, який розширюється та збагачується за її допомогою. Тому мислительні “подорожі”, що полишають сліди в такому письмі, не є безглуздо-хаотичними—це “мандрування” може бути досить плідним, створюючи нові смислові ефекти.

Ідея нелінійного тексту в 70-х роках нашого століття отримує свій аналог в концепції “гіпертексту” американських вчених Д.Енгельбарта та Т.Нельсона [15], смисл якої полягає у винесенні тексту за межі геометрично організованого простору (площини, сторінки) за допомогою комп'ютера. В такому об'ємному просторі від кожного носія смислу можна для перейти не до одного-єдиного елемента, який безпосередньо слідує за своїм лінійним попередником, а до багатьох інших елементів, які на тій чи іншій основі можуть бути з ним співставленими. Кожен фрагмент тексту—носій смислу—має кілька таких варіантів переходу; і між усіма смисловими одиницями, які перебувають у взаємозв'язку, немає відстані: будь-який із фрагментів, суміжний даним фрагментам

може бути пред'явленим миттєво; як суміжні всі фрагменти є рівноправними і доступними. Гіпертекст не має ні ієрархічної структури, ні фіксованих початку чи кінця, ні замкнутості, властивої звичайному лінійному тексту. Сітка зв'язків встановлюється тут не між елементами як частинами єдиної текстової конструкції, а між текстами, записами, слідами фіксацій думки ("грамами"). А відтак гіпертекст є принципово відкритим доповненню.

Автори концепції гіпертексту сподівалися, що монопольне положення книги в культурі скоро закінчиться. На нашу думку, це не зовсім так, оскільки останні десятиліття показали, що не тільки комп'ютер, але й книга та інші елементи культури здатні до трансформації за принципами гіпертекстуальності. Так, уже знайшла свого читача гіперлітература, представлена як іноземними, так і вітчизняними авторами ("Полудень" Майка Джойса, "Нескінченний тупик" Саші Чорного, "Школа для дурнів" Саші Соколова та ін.), ідеї нелінійності проникають в театр (відомий російський режисер А.Васильєв поставив спектакль "Біси" в багатоповерховому будинку, по кімнатах якого мандрували глядачі, насолоджуючись в довільному порядку виставою), в кінематограф (фільм ділиться на певні часові проміжки, в кінці яких глядач натисканням кнопок, вмонтованих у крісло, має вибрати подальший бажаний варіант розвитку сюжету) і, звичайно ж, в телебачення з його мультіекраном та принципом дистанційного управління. Отже, на відміну від лінійного тексту, який більшою мірою допускає "споживання смислів", гіпертекст¹ ставить суб'єкта у становище, в якому від нього вимагається діяльне співробітництво.

У гіпертексті кардинальні зміни відбуваються також зі статусом та функціями знака. Так Ж.Бодрійяр в своїй концепції історичного розвитку способів позначення приходить до висновку, що, якщо до епохи Відродження означуюче залежало від означуваного, то починаючи з XIV–XV ст., започатковується "ера знаків", коли коди отримують певну самостійність від референтів. З кінця XIX ст. автономія знаків стає повною, і у всіх сферах культури віднині панує оборотність, яка виступає як симуляція соціального з його кібернетикою невизначеності та коду.

Визначаючи симуляцію як безглуздя, французький дослідник стверджує, що в ній є "спокуса". "...Спокуса означає панування над символічним всесвітом, тоді коли влада означає усього-на-всього панування над всесвітом реальним" [4;62]. Мета спокуси заключається в тому, щоб усе відхилити від істини і заманити до чистої гри позірностей: "...їй немає потреби доводити і показувати, немає потреби обґрунтовувати саму себе—вона присутня безпосередньо: спокусливе будь-яке вивертання нави-

воріть гаданої глибини реальності..." [4;62]. Секрет же спокуси полягає в тому, що за названих умов усі знаки можуть обернутися, переходити один в одного. Віднині, робить висновок філософ, симуляція народжує реальне так, як колись реальне породжувало уявне.

Отож, напрошується висновок: в постмодерністській культурі відбувається заперечення класичної філософської парадигми, яка передбачала тотальну присутність смислу, представленого в похідних від нього формах—знаках, де будь-яка річ могла бути істинною лише тією мірою, в якій виводилася з початковості смислу як із свого джерела [11;239]. Віднині увага зосереджується на проблематиці дисконтинуїзму і відсутності, а події постають не як відблиски істини буття, а у своїй самодостатності.

При цьому "подієвість" стає характерною рисою як різноманітних знаків, які "розплавляються", зростаються один з одним; так і суб'єкта, який також виявляється "розпливчатим", втрачаючи підґрунтя для свого сталого визначення. Такий стан, міркує Ж.Дельоз у своїй роботі "Логіка смислу", веде до втрати суб'єктом системності в своїх репрезентаціях, до втрати власного імені як сталого визначення. "Наявність власного, або одиничного імені гарантується постійністю знання, втіленого в загальних іменах, що позначають паузи і зупинки, в іменниках та прикметниках, з якими власне ім'я підтримує постійний зв'язок. Так, особисте Я потребує світу і Бога. Але коли іменники, прикметники починають плавитися, коли назви пауз та зупинок змінюються на дієслова чистого становлення і зісковзують на мову подій, будь-яка тожність із Я, Бога та світу зникає... Оскільки особиста невизначеність є не зовнішнім у відношенні до того, що відбувається, сумнівом, а об'єктивною структурою усякої події, то остання завжди рухається у двох смислах-напрямах відразу і розриває на частини суб'єкта, який за ним слідує" [6;15]. Таким чином, "розплавлений" системі знаків, де "усе пов'язане зі всим", відповідає такий же "розплавлений суб'єкт", що повсякчас може втратити точку опори для свого визначення. Знання, якщо його розуміти лише в традиційному для модерністської культури сенсі як переважно науковий дискурс, більше не здатне забезпечити індивіду впевненості і засобів для адекватної орієнтації. У цьому контексті доречним стає наступне міркування Х.Ортеги-і-Гассета: якщо ми розуміємо *homo sapiens* у тому сенсі, що людина знає деякі речі, зовсім небагато речей, але не знає усього іншого, то те, що залишається, безмежне, і доречніше буде визначити його як *homo insciens insipiens*, як невігласа [12;169]. І якщо припустити, що "все інше" — то знання, яке не має наукового статусу, тоді важко не погодитися з наступним зауважен-

ням філософа: “доля людини — стан повної невпевненості”, і надійним за таких умов може бути ненадійне — *rien n'est sur que la chose incertaine*, як говориться в одному старовинному бургундському жарті[12; 168].

На думку Ж.-Ф.Ліотара, втрата знанням у його класичному сенсі функції засобу самовизначення відбувається в постмодерні в результаті недовіря, яке викликають модерністські наративи, що донедавна виконували функцію легітимації та були представлені такими ідеалами як діалектика духу, герменевтика смислу, звільнення раціонального суб'єкта чи робітника, створення багатства і т ін. [10;16] Як результат, знання, яке в модерні орієнтується на наукові форми буття, втрачаючи легітимуючі основи, саме починає розглядати себе як “варіант в сім”і наративних культур” [10;25].

Отже, суб'єкт в такій ситуації, опинившись на грані буття, в розривах, змушений або відмовитися від самовизначення, або звертатися до форм знання, які можуть виконувати функцію дескриптивного, прескриптивного і т.д. дискурсу, тобто використовувати уже існуючі в культурі чи створювати нові наративи, які можуть мати форму релігії, мистецтва, міфа (і навіть, як зазначено вище, науки, яка сама себе легітимує). І якщо під наративами розуміти знання, яке “не віддає переваги питанню про його власну легітимацію і тому стверджує себе в практиці своєї передачі, не маючи ресурсів для аргументації і доказів”[10;24], то міф може бути досить привабливим варіантом наративу для сучасного повсякдення, причому не тільки як основа для систематизації світогляду і перетворення останнього “із хаосу в космос”, а й як проект, мета майбутнього, якими б алогічними, невірогідними чи чудернацькими останні не здавалися б. “...Міф зовсім не відсилає нас до якоїсь справжньої події, яка фантастично переломила в колективній пам'яті людства; ні, він відсилає нас уперед, до того, що ще відбудеться, до того, що має відбутися. Міф стане реальністю, не дивлячись на весь наш скептицизм”, пише автор відомого постмодерністського роману “Історія світу в 10 1/2 главах” Дж.Барнс [2; 159].

Таким чином, знаковість (за П'ятигорським) у постмодерні реалізує себе, по-перше через матеріально-ідеальний характер знака, тобто через його “тілесність”. По-друге, нелінійний характер постмодерністського письма, його гіпертекстуальність свідчать про те, що структура останнього набуває аналогій з “міфограмами”, а логіка, відходячи від орієнтації на домінування форм і законів наукового дискурсу, все частіше виражається в асоціативних зв'язках, здатних пов'язувати “все з усім”. По-третє, статус та функції знаків у постмодерністських текстах передбачають їх самодостатність, що перетворює їх на симулякри, які здатні не тільки заміщати

означувані, але й зовсім не потребувати останніх для свого існування. І по-четверте, сучасне знання тяжіє до наративних форм, які за визначенням не потребують свого обґрунтування, а отже наближаються за своїми функціями до імені.

Література

1. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М.: Наука, 1977. – 271с.
2. Барне Дж. История мира в 10 1/2 главах. – Иностранная литература. – 1994. – №1. – С.67-232.
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр./Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К.Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616с.
4. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне". – Иностранная литература. – 1994. – №1. – С.59-67.
5. Генис А. Гипертекст – машина реальности. – Иностранная литература. – 1994. – №5. – С.248-250.
6. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Изд. центр "Академия", 1995. – 298с.
7. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256с.
8. Капустин Б.Г. Современность как принуждение и как свобода. – Вопросы философии. – 1998. – №4. – С.19-40.
9. Клименкова Т.А. От феномена к структуре. – М.: Наука, 1991. – 88с.
10. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна. – Философская и социологическая мысль. – 1995. – №5-6.
11. Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия. Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – С.237-243.
12. Ортега-и-Гассет Х. Углубление в себя и обращенность вовне (предисловие, примечание и перевод испанского А.Б.Зыковой). – Философские науки. – 1991. – №5. – С.156-174.
13. Пятигорский А.М. Лекции по феноменологии мифа. – М.: "Языки русской культуры", 1996. – 280с.
14. Пятигорский А.М. О некоторых теоретических предпосылках семиотики// Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – С.30-43.
15. Субботин А.М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму "грамматологии" Ж.Деррида). – Вопросы философии. – 1993. – №3. – С.36-46.

Я. И. Артеменко
(ХНУ)

Опыт безмолвия в философствовании.

Не всё называется, иное влечет дальше слов...

И. Бродский

*Поскольку первоначально говорение всегда представляет собой
объявление чего-то в бытии-друг-с-другом – в сообщении,
то в конечном счете призвание вот-бытия к нему самому, к его
настоящей расположенности, должно осуществляться в молчании*

М. Хайдеггер

Рождение философии из первоначально неразделенного знания стало преодолением молчания о сущностях. Протофилософия проясняла сущее, обходя «сердцевину вещей». Циркуляция пред-данных смыслов сглаживала «острые углы» обращающихся в мире явлений, «притирая» их друг к другу. Коммуникация элементов архаического Космоса осуществлялась непосредственно, по мере их заинтересованного соприкосновения. Такая периферийная связь создавала мозаику бытия, жёстко детерминируя место и назначение каждой её частицы. Архаический порядок вещей

основывался на принципах необходимости и полезности, а следовательно был *беспроблемным*. Мифический сюжет космического бытия служил одновременно гармонизирующим и легитимирующим основанием бытия человеческого. Вместе с тем, древние каноны для каждого отдельного существования являлись скорее символическим антуражем, нежели его сущностным наполнением. Именно формальное соотнесение с мифическими прообразами помогало человеку вписывать свою жизнь в рисунок существующего миропорядка. Так, понятие прекрасного поступка, сохранившееся в сократическом философском дискурсе, указывает на оптимальность категорий формы для мифологического сознания (подвиги Геракла «прекрасны» не сами по себе, а в контексте своей уместности, укорененности в героической традиции; непосредственная на нее ссылка и венец деяний героя – освобождение Прометея).

Философское проговаривание обустроило Космос по иным принципам. Оно внесло в космические взаимосвязи момент необязательности, динамичности, свободы. Вынесение абсолюта за скобки обыденности создало пробел в сущем, который и допускал, с одной стороны, свободу передвижения человеческого Я в мире, с другой – провоцировал беспокойство по поводу утраченной гармонии единичного жизненного порядка и вселенского. Миссия гармонизации бытия легла на плечи человека, оставшегося наедине с миром. Воплощением нового порядка стало Слово-Логос. Именование как исторжение вещей из добытийного хаоса наделяло даром творения каждого философствующего. «Жизнь стала внимательной к самой себе», и эта *внимательность* требовала уже не просто любви к знанию, но любви к мудрости и воли к самостоятельному вопрошанию. Устремленность к истине, обусловленная внутренней (бытийной) необходимостью человека, предполагала *нравственное* усилие помимо *хтонического*, «мускульного» усилия архаического героя. Древняя традиция экстатического прорицательства уступила место индивидуально артикулированному *произношению* истины в мир. Категориальная ясность, постоянное оттачивание языка философствования стало залогом «успешности» последнего. Обладание голосом обеспечивало и обладание логосом (не случайно дискуссии ранних философских школ носили характер перекрикивания). Позднее эпикуреанский *клиномен*, пронзивший античное бытие, оправдал спонтанность как условие свободной коммуникации. Отклонение частиц от заданной траектории стало концептуальным обоснованием необходимости диалога философий наряду с диалогом в философии, допустившим в пространство мысли сомнение и возможность неистины. Теперь сущему, дабы утвердить себя в качестве такового, необходимо было быть проговоренным дважды: первый раз – в вопросительной форме – как предмет философской проблематизации, второй – в форме утверждения – как залог самоконстатации мыслителя.

Античность вручила философу посох странника; классический мотив скитаний и возвращения – неотъемлемая часть философского само-

сознания. Примечательно, что философствование становилось все более «сухопутным» странствованием. Для мифических героев Посейдоново царство – зыбкая, непредсказуемая стихия, – было воплощенным фатумом. Новый Одиссей – философ – избрал для своих путешествий твердую почву рациональности. При этом «путевые записи» авторского дискурса становились ориентиром для идущих следом. В связи с этим интересна трансформация античного представления об истине (αλειτουργία) от Гераклитовского «то, что несмываемо водами Леты» и «проступает в вечности» к Сократовскому «то, что открыто пониманию». Вместе с этим менялся и язык философствования, проходя путь от мифологической метафоричности и афористичности, призванной озадачить и задержать мыслителя у порога истины, до категорично выверенного текста, функционирующего как «возможность сделать что-то явным» (М.Хайдеггер) (7,).

По мнению М. Фуко, европейскую культуру отличает «логосфобия», выражающаяся в стремлении к ограничению дискурса посредством его упорядочения, классификации, атрибуирования и т.п. (6, 51). Нам представляется, что такого рода «каталогизация» служит именно Логосу как рациональному началу, спасающему речь от «соскальзывания» в небытие (пример этого – феномен европейской теософии – дискурс о неслезанном, обремененный своей традицией, канонами, авторитетами). Избегание молчания, как нам видится, было унаследовано всем западным стилем мышления у софистической традиции ведения дискуссии. Особенно ярко проявляется эта особенность на примере сократического философствования с его ориентацией на акустические эффекты (декламация), часто – провокацию и эксцесс (хохот слушателей Евтидема и Дионисодора («Евтидем»), внезапное появление шумной толпы гуляк («Пир») у Платона, «аргумент» Антисфена, экстравагантные поступки Диогена и т.д.). Все это было рассчитано на слушание, которое отлично от *вслушивания*: Платоновский Сократ в диалоге оставляет место своему собеседнику лишь для того, чтобы подтвердить свои собственные выводы: «Так ли мы это назовем?». Будучи включенным в это *мы* (ὑμεῖς) античного мышления, собеседник поневоле вовлекался в течение авторского дискурса как его со-участник и единомышленник. При этом из поля философствования элиминировался принцип непередаваемости истины (в отличие от знания), ее неотчуждаемости, индивидуальности путей ее обнаружения. Античные авторы придерживались мысли, что заполнение цезуры между знанием (пониманием) говорящего и незнанием слушающего происходит непосредственно в процессе слушания: «Я тебе скажу – и ты услышишь мое слово – Какие есть пути, чтобы мыслью цель достигнуть...» - Парменид(5,37). Идея слушания как «послушания» и «следования за...» неизменно присутствовала и в философии Нового времени, озабоченной поиском Метода - универсального Пути. Табуированность темноты и молчания в европейской философской традиции была сродни архаическому страху перед чудовищным обитателем лабиринта. Философема лабиринта

важная тема в неклассических и постнеклассических философских концепциях. Кризис «полуденного знания» заставил мыслителя спуститься во тьму запутанных переходов иррационального и безумия. Начало философствования приобрело характер нащупывания пути героическим Я, отказавшимся от нити Ариадны. Победа над Минотавром утратила смысл, поскольку сам путник превратился в обитателя лабиринта – молчаливого и одинокого. И даже более того: Ф. Ницше считал, что путнику самому необходимо стать лабиринтом с тем, чтобы обрести опыт пространственности, которая «сродни невозможному движению» (В.Подорога). Осуществление этого движения и есть постоянное сопряжение воли к проговариванию (человек являет себя миру через слово) и безмолвия. От этого зависит и возможность существования (как ex-sistentia) и философствования как труда по восполнению человеком своего бытия.

Радость философствования доступна лишь изведавшему отчаяние немоты, т.к. для того, чтобы дух достиг высот, ему необходимо познать глубину собственной тьмы. «Наше подлинное Я – дитя темноты и молчания», – писал М. Мамардашвили (2, 67) Пребывание в мире непонимания требует героического усилия. Это – смелость Я, обнаруживающего себя перед лицом Ничто. М. Хайдеггер описывает эту ситуацию как состояние ужаса или скуки. «Выпадение из Бытия» чревато для Я утратой самоидентификации и, одновременно, оно открывает поле для игры с Ничто. Ничто может являть нам свои различные ипостаси, представляя в качестве характеристики абсолюта, «просвета» в бытии, паузы, потенции. Ничто, преломленное в человеческом существовании, предельно экзистенциально: оно может видаться как смерть, Бог, безмолвие, возможность (экзистенция всегда «уже не ...»), забвение и т.д. Человек, будучи не в силах избежать Ничто, волен «оборачивать» его, делая значимым и значащим для себя. Так преодолевается дихотомия бытия и небытия: смерть → воскресение, Бог → Богочеловек, безмолвие → диалог, забвение → культура. Нахождение на грани небытия наделяет Я способностью к трансцендированию, а следовательно, – к максимальному напряжению экзистенции. Я в состоянии, предшествующем его возрождению в мире, молчаливо, но не безъязыко, оно обладает языком до – и, возможно, сверхвербальным – интуицией, которая обретает свою «плоть» в сущем. Празднество начинания тем ярче, чем глубже и «глуше» пережитое безмолвие. В каждом безмолвии, т.о., присутствует мотив возрождения как восполнения бытия. Лакуны всегда имманентны самому факту философского вопрошания как места для обозначения отправной точки каждого «я мыслю». Потребность в философии всегда обусловлена беспокойством «здесь и сейчас», т.е. жизненно выстрадана. Поэтому «пробелы» все время заполняются и обнаруживаются вновь, актуализируясь всё новой экзистенциальной необходимостью. Кроме того, неизменная обращенность философствования к исходной точке «отрыва» от

обыденности также знаменуется пробелом как местом для невозможного раз-и-навсегда-ответа.

Принципиальная неразрешимость философских проблем способна ввести в заблуждение обыденное сознание относительно «результативности» самого философствования. Хосе Борхес в одной из новелл повествует о некоей фантастической стране, где объекты поэтической фантазии, мечты или внушения могут обладать реальным бытием. Интенсивное переживание там создает «уры» — предметы, извлеченные из небытия надеждой и во многом более совершенные, чем их реальные прототипы. В определенном смысле, результаты философствования — такие же «уры» — плоды ожидания и веры. В утилитарном контексте эти творения химерны и бесполезны в силу своей практической «бесосновательности». Для архаического (мифологического) сознания непонятная вещь безмолвна, поскольку она выпадает из системы поименованных взаимоопределяющих явлений. Человек философствующий способен заставить говорить вещи (собственно, превратить *нечто* в *вещь*), прибегая к ассоциациям, впечатлениям, аналогиям, аллюзиям. В этом свете вся культура предстает как хранилище «мерцающих» вещей, бытийствующих лишь постольку, поскольку мы способны «осознать» их реальность и испытывать в них потребность.

Культивирувавшаяся в конце прошлого века традиция обостренного мировосприятия и отношения к телу как «переживающему инструменту» (бр. Гонкуры), обретает сегодня иное звучание. Философствование предъявляет телесности новые требования: не только улавливать импульсы сущего, но и самой проникать его при помощи *взгляда* (Взглядом можно назвать иррациональные основания философствования, базирующиеся на импрессиональном опыте. Оптическая метафорика представляется здесь уместной, поскольку оптика — область эффектов и превращений, а для нашего рассмотрения важно не содержание впечатления, а способность к нему). Взгляд создает своеобразную иерархию предметов в горизонтальном пространстве, подчиняющуюся законам перспективы. Такая иерархия, менее жесткая, нежели «вертикальная» (рациональная), акцентирует вещи, впечатляющие и волнующие нас, т.е., *близкие*. Кроме того, взгляд осуществляет «инкрустацию вещи в плоть нашего тела» (М. Мерло-Понти), что служит нашей самоидентификации. Логос-Слово, в отличие от взгляда, более практичен. Он включает в поле человеческого бытия необходимые предметы, удостоверяя их пригодность для мышления. Взгляд, понимаемый как возможность преодоления привычек чувствования и ментальности, напротив, обогащает мир человека вещами «избыточными». Эта избыточность неявного и делает философствование праздником и «почти искусством».

Сегодня Логос перестал быть нашим проводником в переходы бытия: он сделался нашим спутником, таким же, как и отчаяние, удивление, вера, тревога. Странничество, ставшее классической метафорой

философских исканий, утратило качества линейности, векторности, необратимости. Путь философствующего пролегает теперь во множестве плоскостей - парадигмальных, жанровых, временных. Это неизбежно взрывает планиметрическую картину философского дискурса. Философ уже не странствует, а скорее танцует (Ф. Ницше), балансируя между несказанным и сказанным. Первое не принадлежит еще философии, но уже - её необходимости. Это - молчание вследствие «неумелости» языка, его запаздывания по отношению к переживаемому. Поэтому первое самостоятельное отталкивание от безмолвия всегда «косноязыко», его речь невнятна и избыточна «пробелами». Дж. Джойс изобразил речь становления при помощи «миметического» письма - звукоподражающего, лепечущего, ошибающегося.

Несказанное представляет собой высшую ценность философствования. Речь идет о *благочестии* философии, т.е., по мысли С.Л. Франка, напряженности воли, «позволяющей логически зрелой мысли смиренно признать ограниченность достижений разума перед лицом истинного бытия» (6, 327). Кроме того, апофатичность философствования апеллирует к конечности человеческого существования в смысле его уникальности, единичности (жизнь всегда - недописанная картина: автор может быть только один; последний штрих невозможен; в произведении - всегда вопреки; интерпретация - попытка ответа).

Безусловно, философия, оттолкнувшись от мудрствующей немoty (мифа), никогда не станет немotствующей мудростью. Устранение слова означает невозможность философии. Через проговаривание философия оправдывает себя как *человеческое делание*, демиургический труд, осуществление возможности (*potencia*). Мераб Мамардашвили считал, что существует сфера так называемой «жизненной философии», которая является «выныриванием» человеческого существа из обыденной жизни в сферу истинного бытия, т.е., совершением «метафизических актов» - избирания, приобщения к культурной традиции и т.п. Однако философский текст появляется лишь в области, доступной для интерпретации, тогда, когда опыт переживания становится в полном смысле экзистенциальным, т.е. открытым для коммуникации. Безмолвие, в свою очередь, не антиномично философствованию, поскольку есть не отсутствие речи (пустота), а место для неё, поле для вербализации смысла.

Ситуация постмодерна характеризуется иронией по любому поводу. (Ирония - тоже один из видов недоговаривания, своеобразный вопросительный знак над значимостью любого разговора вообще.) В центре этого иронического мироотношения оказался дискурс: «неважно, кто говорит» не означает, однако, того, что «важно *что* говорят», поскольку для постмодерного полилога «все годится». Следовательно, нет ничего «важного», что стоило бы воспринимать всерьез как некий основополагающий принцип организации пространства, - жизненного или речевого. Замечательным примером постмодерной иронии по поводу куль-

туры как «хранилища смыслов» мог бы стать эпизод из «Ста лет одиночества» Г.Г. Маркеса, описывающий эпидемию бессонницы в Макондо. Самым тяжелым последствием бессонницы была прогрессирующая забывчивость. Поначалу люди забывали отдельные слова, затем – назначение предметов и т. д. Спасение от забвения виделось жителям селения в подписывании предметов и кратком к ним пояснении. Это вело к трагикомической редукции окружающего мира к неадекватным знакам, в свою очередь нуждающимся в бесконечных комментариях и ссылках. Подобная «нагроможденность» смыслов, реально присутствующая в культурной традиции, спровоцировала идею деконструкции. Деконструкция как прорыв к первосмыслу есть в конечном счете забота о Логосе, постоянный труд европейского мышления.

Одним из драматических моментов ситуации постмодерна является ее напряженность, принципиальная неустранимость человека из всеобъемлющей беседы внутри культурного пространства. В этом смысле безмолвие приобретает особую ценность как self-restraint (Р. Флюэллинт) – умение сдерживать себя во имя свободы Другого, воля к прерыванию монолога.

Сегодня философия преодолела страх быть не услышанной: философствование, воспитанное молчанием, не стремится «проникнуть в ухо» слушателя. Напротив, тишина учит умению вслушиваться, а следовательно, – участвовать в полилоге культуры. В этом смысле безмолвие звучит как пауза, вдох перед рождением Слова. Т.о. молчание, одна из ипостасей безмолвия, восходящего к небытию, неустранимо ни из события самосознания Я, ни из поля культуры в целом – места постоянно функционирующей диалогичности. Безмолвие, как воды Леты, служит неизменной мерой всего произнесенного.

Литература:

16. Борхес Х.Л. Оправдание вечности. - М.: Ди-Дик, 1994.
17. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. - М.: Ad Marginem, 1995.
18. Маркес Г.Г. Сто лет одиночества. - М.: Баян, 1992.
19. Платон. Соч. В.4т. -Т.1,2. - М.: Мысль, 1994.
20. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4т.-Т.1.- СПб.: Петрополис, 1997.
21. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе.- М.: Политиздат, 1990. - С. 319-335.
22. Фуко М. Порядок дискурса. // Воля к истине.-М.:Касталь, 1996.
23. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. - Томск: Водолей, 1998.

Е.В. Земляницына

г. Харьков

Декоративно-прикладное искусство в постмодернистской интерпретации

На протяжении долгого времени вопрос стилового единства в предметном мире носил дискуссионный характер. Наступление эклектизма в предметно-вещном пространстве отечественные искусствоведы и культурологи трактовали как кратковременное явление (70-е гг.), затем называли “ретро-стилем”, “стилем детских грез” (начало 80-х), наконец постмодерном (начало 90-х гг.). Одни считали, что “ретро”, “постмодерн” - это вовсе не стиль, а всего лишь принцип создания предмета, другие отмечали, что он опирается не столько на форму, сколько на идею “театра для себя” и является своеобразным компромиссом двух разных этических художественных концепций поп-арта, дадаизма (работающих именно со знаковой стороной искусства) с одной стороны и конструктивизма (ведущего поиски формально-пластического характера) с “другой” [3, с. 8]. В какой-либо художественной концепции “постмодерну” до недавнего времени отказывали. На практике же предмет продолжал все больше обособляться от интерьера. Изделие перестало быть однозначным, эволюционируя от функциональности через декоративность и пластичность к духовности.

В 90-е гг. отечественные исследователи получили возможность работать в контексте мировых разработок проблемы “Искусство и современность”. Ознакомление с трудами Ж. Лиотара, Ж. Бодрийяра, Б. Гройса и др. позволило и отечественным искусствоведам рассматривать постмодернизм как новую художественную логику, основным принципом которой является сознательное нарушение норм, канонов, традиций и даже их пародирование. Каким образом постмодернистские тенденции проявляются в декоративно-прикладном искусстве? Как изменились его функции? Обратимся к классификации мира вещей, предложенной Ж. Бодрийяром, который, рассматривая предмет в рамках “наложения бытовой системы на техническую”, выделяет функциональную и нефункциональную системы вещей и попытаемся ответить на поставленные вопросы.

Современный этап характеризуется переменой во взаимоотношениях индивида с семьей и обществом, что приводит к нарушению устоявшейся организации интерьера. Кровать превращается в диван-кровать, большой стол (главный атрибут патриархальности) покидает центр комнаты, становится маленьким и низким. И в предметах, и в интерьере освобождается функция. Превалирование функциональности над эстетической стороной в организации среды подчас приводит к утрате шарма в современных квартирах. По определению Ж. Бодрийяра “Функциональным - именуется не приспособление к некоторой цели, но приспособление к некоторому стилю или системе... способность преодолевать функцию ради какой-то вторичной функции” [1, с. 54]. Максимализация функции явля-

ется следствием "обеднения", нехватки жилого пространства. "Причудливая форма, интересная композиция, декор - все эти элементы, издревле сопровождавшие изделия декоративно-прикладного искусства, в условиях серийности производства утрачиваются. Намечается тенденция исключения ранее широко используемых вещей из повседневного обихода. Так сервиз из фарфора со стола перемещается под стекло в сервант, становясь чуть ли не "музейным экспонатом". В наш быт прочно вошли понятия "платье на выход", "сервиз для гостей". Таким образом красивые, изящные, дорогие вещи становятся непривычными и переходят во внефункциональную систему вещей.

Положительный момент функциональности состоит в либерализации отношений индивида и вещей, человек активно участвует в организации своего жизненного пространства. Следовательно, знаками его социального положения становятся не сами вещи, а умение их расстановки, комбинаторики. "Человек-расстановки", как характеризует современное положение индивида представитель постмодернизма Ж. Бодрийяр, решает определенные задачи в мобилизации пространства. Чаще всего эти задачи связаны с созданием иллюзии большого объема жилища. Поэтому из интерьера исчезают зеркала (их можно встретить теперь только в ванной комнате), семейный портрет. Ни одна вещь не должна фокусировать в пространстве. Даже картина (оригинал или репродукция) становится просто элементом расстановки.

Традиционно связь между человеком и вещью была очень тесной. Затрачивая мускульную энергию, человек в процессе создания предметов ставил их в полную зависимость от своих вкусов и потребностей. Автоматизация производства практически полностью исключила индивида из процесса создания вещей. Произошел "переход от универсальной жестуальности труда к универсальной жестуальности контроля" [1, с. 40]. Вещь получила некоторую свободу. Анализ современного интерьера позволяет сделать вывод о том, что помимо своей прямой функции вещь вносит в среду функцию "окультуренности". В изделиях серийного производства делается сильный акцент на общительность. Патриархальные символы семьи (белье, посуда) исключаются из визуального пространства, на их место приходят атрибуты гостеприимства (книги, безделушки или просто пустота). Способность помимо своей основной функции вносить в среду атрибутивность общения - в этом проявляется двойственный характер вещей.

Максимальному раскрытию функциональности предметно-вещной среды способствуют ее смысловые элементы: краски, материал, форма. Понятие цвета всегда наполнялось морально-психологическими смыслами. В древности астрологи считали, что человек интуитивно предрасположен к своему цвету согласно кольцу Зодиака. Предполагалось, что наиболее комфортно человек должен себя чувствовать в своем цвете. Традиционная обстановка подчиняла цвет внутреннему значению предмета (бе-

дые: раковина, холодильник; черные: автомобиль, печатная машинка). Де-структурирование пространства, нарушение канонов в интерьере повлекло за собой освобождение цвета в начале в живописи, затем - в быту. Резкое раскрепощение красок в повседневности произошло лишь на мгновение. Открыто демонстрируя себя, цвет стал вульгаризировать вещь, в ней появилось что-то непристойное. Активно экспериментируя с красками, дизайнеры порой не учитывали воздействия цвета на человека, поскольку эта проблема психологами не изучалась. Сейчас уже накоплено достаточно сведений о цвете как компоненте дизайна и о психологическом и физическом воздействии некоторых цветов на человека при длительном применении. Постепенно краски из природных переходят в цветовую палитру пастели. В изделиях используются не "освобожденные краски", а пастелизованные, которые лишь обозначают цвет. Краски начинают восприниматься как цветовые пятна, которые свободно соотносятся друг с другом. Пожалуй, яркие цвета можно встретить лишь в изделиях серийного производства, когда красочность компенсирует другие недостатки, например - бедность материала.

Смысл слова "материал" все время двоятся, вернее, он то сжимается до конкретного вещества (дерево, металл), то расширяется, включая в себя целый мир жизненных обстоятельств. Всякая культура в ее исторических, социальных, региональных и национальных особенностях несет в себе определенную традицию понимания материала, обращения с ним. Можно выделить три типа понимания материала, в которых проявляются три типа художественного сознания: органичный - автор не задумывается над выбором материала, он диктуется традицией (предметы народного искусства); властный - пренебрежение к свойствам материала, его духовной сферой, подчинение - вплоть до уничтожения материала - формой; поэтизирующе-игровой - он преимущественно связан с художественным мышлением нашего времени [2, с. 21]. В народном сознании сформировалась своеобразная иерархия материалов и ремесел. Например, дерево и работа с ним в народе считается чистым производством, в фольклоре плотник всегда простоват, а вот золотых дел мастер - хитроват и изворотлив [2, с. 21]. Характер материала и работа с ним породила эти представления. В наши дни практически все органически-природные материалы обрели себе функциональный эквивалент в пластических и полиморфных веществах. Применение таких заменителей позволяет существенно удешевить продукцию, а при организации интерьера - свободно манипулировать ею. Функциональность формы в изделиях достигается за счет сочетания ее с телом человека, в преобладании в качестве главного критерия - "сподручности". Для повышения функциональности форм практикуется стилизация обтекаемости, например, зажигалка в форме береговой гальки, ушли в прошлое инкрустации на предмете и декоративная лепка.

Следствием развития научно-технического прогресса стала всеобщая стандартизация предметов, в том числе и изделий художественной промышленности. В результате традиционные виды декоративно-

мышленности. В результате традиционные виды декоративно-прикладного искусства перешли во внефункциональную систему вещей, ранее занимаемую только произведениями профессионального искусства. Предметы старины, фольклора, декоративно-прикладного искусства находят свое место в жизненном пространстве человека. Включение их в современную обстановку обуславливается изменением функций: на смену прежней функциональности в вещах старинных приходит историчность; в вещах первобытных - экзотичность и т.д. Таким образом, старинное изделие для одних является наследием предков; для других - возможностью укрыться от тревог и стрессов современности; для третьих - игра с предметами, театрализация быта, а в целом - личной причастности индивида к истории культуры.

На первый взгляд, старинный или рукотворный предмет выпадает из нашего интереса. Он как бы "подпирает" стенку, и даже при всей своей подлинности кажется фальшивым. "Природная коннотация в вещах функциональных умеет быть тонкой, но коннотация историчности бросается в глаза" [1, с.65]. Изделия современных мастеров-прикладников тоже выпадают из функциональной системы вещей. Если не историчность, тогда что же останавливает наш взгляд на них? Обаяние ремесленной поделки возникает от того, что она вышла из чьих-то рук и в ней запечатлен труд человека. Вся ее сущность направлена на то, чтобы удовлетворить первично - эстетические потребности, вторично - утилитарные.

В рамках быта подобные предметы или расстановка образуют сферу особо приватную - бегство от повседневности, бегство от времени. Подобный метафизический побег присутствует в любом произведении искусства, но шедевр всегда требует определенного прочтения, тогда как старинная вещь - сама по себе "легенда". В условиях тоталитарной системы любое напоминание о прошлом (особенно в предметной форме) являлось актом вызова и неповиновения. Проблема бегства от повседневности воплощена и в таком виде человеческой деятельности как коллекционирование (собираительство).

Вещи, предмету сообщается особая ценность если она принадлежит известному человеку или была подарена. Подарок может рассматриваться предметно и процессуально, причем оба подхода неотделимы друг от друга. Предмет конкретен и един, процесс же включает в себя несколько стадий: выбор предмета, передачу его. Именно передача предмета в дальнейшее бытование как собственности другого человека - социально наиболее значимо, ибо в ней фиксируются отношения между дарителем и одариваемым. Историко-теоретический анализ подарочной функции предмета позволяет сделать вывод о том, что в дорыночном обществе он закрепляет почти все социальные связи. В традиционных обществах в принципе отсутствует проблема выбора предмета - дарят то, что принято, что веками устоялось. Можно подарить нечто отвечающее социальным нормам, но нарушение ритуала делает социальный акт недействительным.

лишает смысла или придает другой смысл. Утилитарная и подарочная ценность в феодальном обществе неразделимы. Очень поздно происходит отделение подарка от награды. Табакерка, подаренная царем, ценится по-рой дороже ордена, но ее не держат под стеклом, а потчуют из нее равных.

Новый класс, с приходом которого связывается начало так называемого капитализма и рыночных отношений, перенимает все социально-значимые черты феодализма. Но верх берет тенденция ко всеобщей упорядоченности и формализации. Если на рынке присутствует полный набор высококачественных вещей - от автомобиля до произведений искусства - то и подарком может стать все. Такое положение характерно для общества потребления. В тоталитарном государстве с дефицитарной экономикой разделение функции в предметах художественной промышленности происходит директивно. Появление специально организованного производства предметов искусства, предназначенных прежде всего для дарения, позволительно только обществу голодному. Дарить-то нечего, потому и надо что-нибудь придумать специально для подарков. Любой подарок в условиях дефицита еды, одежды, информации, книг, картин - дорог. Но парадокс, в первую очередь развивается дарение публичное, не частное, не межчеловеческое. Если вспомнить романы Ильфа и Петрова, а именно описание подарков - двухметровых зубил, крошечных паровозиков и огромного пера, преподнесенного редакции газеты "Станок" - на первый взгляд это предметы заурядного китча. Но ведь речь идет не о подарках от частных лиц, а о вещах, изготовляемых специально для публичного официального подношения. И обменивались подарками не просто организации, а профессиональные группы, поэтому предметы имитировали производимую ими продукцию, т. е. подразумевалось, что и люди и общности людей второстепенны, а первичны лишь предметы. На фоне этого частный подарок приобретает смысл почти запретного. В быту всегда ценился жизнеобеспечивающий подарок. Но постепенно он стал терять собственный подарочный смысл, превращаясь в участника сделок, функционируя в нетоварных отношениях. В качестве предмета участвующего в процессе официального дарения (государственные подношения, уход на пенсию и т.д.) выступает официально признанное произведение искусства, со всеми товарно-бюрократическими признаками: ценой, указанием места производства и покупки, названием, именем автора. Фиктивные, но официальные отношения обслуживаются фиктивными, но официальными предметами [4, с. 20]. В повседневности люди стремятся к "одушевлению" подобных предметов, происходит это с помощью надписей. Появление надписи тесно связано с все той же подарочной функцией - важно подарить вещь так как она означает собою признание, расположение, благо. Принимая во внимание вещность массового сознания, становится понятным стремление наглядно, зримо зафиксировать в надписи на вещи всю ситуацию. Можно выделить два типа надписей: к первому относятся тексты по

схеме: Такому-то (Ф.И.О.) на память от такого-то (Ф.И.О.); ко второму - написание отдельных имен, оригинальных текстов, крылатых изречений, афоризмов: "Совет да любовь" - на свадебном подарке. Такое объективное описание рассчитано как бы на постороннего зрителя. Подобные "музеи боевой и трудовой славы" сейчас есть практически в каждом доме. Создавая их, демонстрируя их знакомым, человек выстраивает модель своей "благополучной жизни", в ней нет ни тревог, ни утрат, она всегда красива и желанна.

Развитие рыночных отношений также отразилось и на предметном мире. Каждая старинная вещь красива просто потому, что она дожила до наших дней, в предметах старины заключен нетленный смысл. Именно поэтому они стали объектом выражения социального престижа. Всякая ценность стремится превратиться в наследственную, полученную свыше благодать. Поскольку чистота крови, благородное происхождение и дворянские титулы утратили свою идеологическую значимость, то теперь они характеризуются знаками материальными: мебелью, драгоценностями и т.д. Постепенно складывается иерархия в приобретении предметов, критерием которой является образованность и доходы. Как правило, богатое сословие приобретает у антиквара предметы средневековья, XVII - XVIII веков; образованный средний класс собирает изделия конца XIX - начала XX веков, произведения современного декоративно-прикладного, народного, "псевдокрестьянского" искусства. Бедные слои общества, которые составляют большинство, в значительной своей массе не полюбили старину. Им не хватает для этого ни досуга, ни денег. Но их домашний быт тоже украшается. Фарфоровые безделушки, керамические "кошечки", "собачки", вышитые салфетки и т.д. - все это элементы нефункциональной системы предметного мира рядового рабочего или крестьянина. Произведениями декоративно-прикладного искусства такие вещи трудно называть, эстетические критерии здесь явно занижены. Проявление современной массовой культуры или китч (kitsch (нем.) - халтура; verkitschen (нем.) - удешевлять; for the kitchen (англ.) - для кухни) - так принято характеризовать предметную среду, организованную подобным образом [5, с. 8].

Попытаемся определить границу между декоративно-прикладным искусством и китчевой культурой. Искусство - это форма познания мира автором, т. е. мир, говорящий через автора. Китч есть выражение духовного мира массовой публики и следовательно анонимен. Современное серийное производство в художественной промышленности стало выпускать вещи китчевого характера. Эту тенденцию нельзя назвать негативной. На фоне безликой функциональности китчевой предмет согревает, он - воплощение сказки наяву.

Произошла глобальная смена эпох, которая принесла с собой то, что можно назвать дестабилизацией общества. В ходе эволюционного процесса функции предметов декоративно-прикладного искусства разделились

Бытовая вещь в силу своей функциональности и знаковой бедности соотносена с реальным, с сиюминутным моментом, исчерпываясь будничным обиходом. Старинная вещь или произведение декоративно-прикладного искусства минимально функциональна, но зато максимально значима и выполняет свои, только ей присущие, функции: эстетические, дидактические, коммерческие, идеологические; в последнее время многие ученые сводят их к одной - терапевтической, то есть функции исцеления. Изделия декоративно-прикладного искусства представлены в двух системах (функциональной и нефункциональной). Подобная "всеядность" объясняется растущей технизацией общества. Именно в ходе научно-технического прогресса произошло наполнение предметно-вещной среды продукцией серийного производства, что повлекло выпадение рукотворного предмета и старинной вещи из прямого функционирования. На практике функциональная и нефункциональная системы вещей совмещены и взаимодополняют друг друга.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. - М.: Рудомино, 1995
2. Вольпина В. Материал в структуре художественного произведения // Декоратив. искусство в СССР. - 1984. - № 2. - С. 20-22
3. Кантор К. Иллюзии постмодерна и критика. // Декоратив. искусство СССР. - 1982. - С. 34-35
4. Шушарин Д. Мне не дорог твой подарок. // Декор. искусство. - 1991. - № 8. - С. 20-21
5. Яковлева А.М. Китч и художественная культура. - М., 1990. - 64 с.

2. ПОСТМОДЕРНА НАУКА І ПОСТМОДЕРНИЙ СВІТ

В.С. Лукьянец
ИФ НАН Украины

ЭПИГЕНЕЗ ОБРАЗА НАУКИ: ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ВЗГЛЯД

Постмодернистский образ *технонауки* кардинально отличен от тех образов науки, которые доминировали в античности, средние века, новое время. Крушение их убедительно свидетельствует о том, что историческая трансформация образа науки не подвластна метафизике преформизма, что трансмутация организма науки в культуре представляет собой процесс эпигенеза. Каждый исторически более поздний образ науки ни в коем случае не предобразован в его архаическом прообразе. Он возникает из прообраза на основе новообразования, т.е. спонтанно и под влиянием эмерджентных процессов. Вот почему, осмысливая современную трансмутацию науки, вполне резонно ставить вопрос о постмодернистском эпигенезе ее образа.

* * *

Модерн-образ науки изображает ее не как нарративный дискурс, не как продукт речевых практик профессионального сообщества ученых, а как объективное отражение мира в Разуме *трансцендентального Субъекта*. В отличие от эмпирических субъектов, *трансцендентальный Субъект* лишен всякого частного опыта с его четко определенными правилами. Субъект здесь — ни мужчина, ни женщина, ни господин, ни раб. Он онтологически предшествует языку и не зависит от каких бы то ни было речевых практик. Поэтому он создает не *правдоподобные нарративы* о мире, а *истинные Теории*, в каждой из которых образ мира явлен в полной независимости от языка.

Даже если нарративы и проникают в науку, то только как нечто инородное ей, как содержащее в себе нечто от вымысла, фантазии, иррациональности, подлежащее устранению из науки. Подобное ригористичное отношение к нарративным практикам — характерная черта высокомерия ученых Нового времени, побуждавшая сообщество творцов науки декларировать свою деятельность в качестве парадигмы «*институционализированной рациональности*». Познаваемый мир казался им актуально простирающимся во всей его тотальности перед метафизическим Разумом *трансцендентального Субъекта*.

Всеведающему трансцендентальному Субъекту, от имени которого рассуждали творцы науки Нового времени, незачем было исторически развивать свои абсолютно совершенные отражательные способности. Он

способен мгновенно и абсолютно точно отразить тотальность мира в полноте всех его измерений. Поэтому мир, простирающийся перед *трансцендентальным Субъектом*, не возникает, не самоорганизуется, не эволюционирует, не становится. Он актуально наличествует.

Словосочетание «мир *наличествования*» означает: «мир, у которого есть только вечное настоящее», актуально простирающееся перед «очами Разума». Прошлое и будущее (для такого Разума) - это не более, чем иллюзии, возникающие в сознании лишь ограниченных эмпирических субъектов. Научное знание законов этого «*наличествования*» - основа предсказаний объективного положения дел в мире. Глобальное воззрение на такой «мир *наличествования*» в современной философии принято выражать словосочетанием «*метафизика наличествования*».

«*Метафизика вечного возвращения*» выражает иное глобальное воззрение на мир. Согласно этой метафизике, мир не наличествует, а эволюционирует. Но и здесь эволюция мира не есть спонтанное, многовекторное, неповторимое и непредсказуемое становление. Внешне эволюция мира напоминает движение маятника, который (в соответствии с фиксированным набором вечных неизменных законов) периодически как бы возвращается в одно и то же изначальное состояние. Познание этих законов «*вечного возвращения*» также гарантирует Субъекту познания возможность предсказаний грядущих состояний мира.

Мир, существующий в двух предыдущих режимах бытия (*наличествования* и *вечного возвращения*) способен либо вечно сохранять, либо восстанавливать свою идентичность. Он стабилен, познаваем, предсказуем. Возникновение в нем чего-либо, неведомого *трансцендентальному Субъекту*, не возможно. Всем этим и объясняется тот факт, что «*метафизика наличествования*» и «*метафизика вечного возвращения*» превратили в доминанту европейской культуры общеизвестное ныне представление о науке как о гигантском орудии человечества, беспредельное совершенствование которого сулит превратить человека в абсолютно эмансипированную самость, в субъекта *всезнания, всемогущества, всевластия*. Пользователь такой науки мнит себя способным укротить все стихии Вселенной, превратить ее в склад минеральных, энергетических, био-антропных ресурсов, приватизировать не только все ресурсы планеты Земля, но и абсолютно все типы энергий космоса (*ядерных, электромагнитных, гравитационных и т.п.*).

Хотя исторически первая версия этого образа науки - «наука как математика» - возникла в глубокой древности и была хорошо известна мыслителям не только Средневековья, но и Античности, в культурах премодерна доминировали образы науки, кардинально отличные от ее модерн-гуманистического образа. Объясняется это тем, что модерн-образ науки («наука как математика») заиклен на идеях «*полезности*» и «*тотальной приватизации*». Ни одна из этих идей, как известно, не являлась доминантой культур премодерна.

Культуры премодерна отдавали приоритет либо античной концепции ("наука как *episteme*"), либо средневековой концепции ("наука как *doctrina et sciencia*"). Творцы первой концепции были убеждены, что наука - это образец идеально совершенной жизни - жизни бескорыстно отданной служению Божественной Истине, Знанию, т.е. *theoria*. Приверженцы второй концепции, обозначаемой словом *contemplatio*, идентифицировали науку как жизнь, беззаветно пожертвованную служению Богу, Вере, Красоте Иисуса Христа, которая спасет мир, погрязший в грехе.

Итак, премодернистский дискурс о науке это многоголосый разговор мыслителей об идеально совершенном образе жизни. Согласно Платону, наука как предельно совершенный образ жизни характерен для подлинных мудрецов, философов, служителей религиозных культов.

В культуре же Модерна возобладаало иное представление об идеально совершенном образе человеческой жизни, которое и предопределило главные особенности модерн-образа науки.

Модерн-гуманистическая концепция науки пронизана инструменталистской интерпретацией разума. Ее приверженцы одержимы стремлением "объективизировать" мир, т.е. редуцировать его бесконечномерную реальность к бытию объекта утилитарных манипуляций, результаты которых поддаются к тому же точному предвычислению, предсказанию, прогнозированию. Образцовым примером подобной науки - «науки как орудия объективизации физического мира» - может служить геометрия Евклида, превращающая Вселенную в универсум всевозможных идеальных фигур, математические манипуляции над которыми ведут к ситуациям, которые не только однозначно предвычислимы, но и допускают ясное и отчетливое представление.

"Наука как математика" обещает человечеству такое познание предметов физического мира, которое гарантирует наглядную представимость, предвычислимость познанного, превращает познанное в объект надежно контролируемых манипуляций, т.е. в полезность (*пригодность, ценность*), а самого познающего субъекта - если не в полубога, то в обладателя, хозяина, господина всего того, что познано.

Математическое познание окружающего мира является гуманоцентрированным; оно с самого начала пронизано заботой о человеке. Его наивысшая цель состоит не столько в бескорыстном умозерцании божественного, метафизического, трансцендентного мира, сколько в интеллектуально-прагматическом постижении, овладении, присвоении физического мира.

Математизация физического мира - это «дискурс объективизации», т.е. практика, нацеленная на превращение физического мира в объект надежно предсказуемых и контролируемых человеческих манипуляций, в своеобразный «склад» потенциальных ресурсов человечества. Отсюда ясно, в каком смысле цель «науки как математики» отличается от цели "науки как *episteme*", и тем более от цели средневековой концепции

«науки как *doctrina et sciencia*». Ясно так же, почему в Новое время математизация не только природы, но и практической, интеллектуальной и даже духовной человеческой деятельности человека постепенно превратилась в одну из доминирующих тенденций культуры Модерна.

Итак, математизация как *ново-временная парадигма* научного познания реальности - это особое стратегическое отношение европейца к окружающему миру. Реализуя это отношение, он надеется тотально «объективизировать реальность», т.е. преобразовать ее в *полезность, пригодность, ценность* для *Homo sapiens*, и благодаря этому стать приватизатором ее.

В культуре Модерна стратегия преобразования физического мира в сокровищницу полезностей, ценностей, ресурсов человечества чаще всего рассматривалась как стратегия реальной заботы о человеке, как стратегия «гуманизации окружающего мира». Учитывая все это, легко понять, почему в философии Ф. Ницше «математизировать реальность» означает то же самое, что и «гуманизировать ее».

Однако подобного рода стратегия «гуманизации мира», на поверку оказывается ни чем иным, как «приватизацией мира», субъективизацией этого мира, превращением его в собственность картезианско-кантовского субъекта, точнее, - в собственность европейцев Нового времени. Всем этим и объясняется то обстоятельство, что европейская наука XX века, возникшая как практическая реализация Проекта Просвещения, как воплощение в жизнь «науки как математики» и ставшая доминантой культуры техногенного общества, способна «гуманизировать» естественную среду обитания человека именно в этом смысле.

В культуре постмодерна формируется иной образ науки. Его формируют «философия нестабильности», «философия деконструкции», «философия нарративной агонистики». Культивируемый ими образ науки, предполагается кардинально зависящим от социокультурного контекста, языка, особенностей речевых практик профессионального сообщества творцов науки. Постмодернистский образ науки не подвластен *метафизике отражения*; наука здесь не *отражает* мир наличествования (или вечного возвращения), а *повествует* о мире агональности.

Идея агональности имеет древнейшее происхождение. Она отчетливо присутствует не только в аристотелевской рефлексии над диалектикой в «Топике», в онтологии Гераклита, в диалектике софистов, но и в древнейших произведениях античных трагиков. В науке постмодерна осмысливается не «мир наличествования», и не «мир вечного возвращения», а «мир как бесконечно-иное». Такой мир всегда открыт разнообразнейшим процессам возникновения непредсказуемого, неповторимого, эмерджентного. В силу своей внутренней природы, а не из-за ограниченности субъекта познания, «мир как темпоральный мультиверсум» не может быть актуально и исчерпывающе полно предстать перед «очами Разума». Ведь он не наличествует, не повторяет себя, а в каждый миг становится иным.

Поскольку *темпоральный мультиверсум* (в отличие от мира актуального наличествования) не простирается во всей его актуальной данности перед *трансцендентальным Субъектом*, постольку здесь не может быть и речи о том, что умосозерцающий его *трансцендентальный Субъект* воссоздавал бы его прошлое, исчерпывающе полно обозревал его настоящее, предвидел его грядущие судьбы.

В контексте постмодернистского образа науки, текучими оказываются не только все реалии мира, но и все его законы. Естественный режим, в котором бытийствует такой мир, обозначается словом «*становление*». Становящийся мир эволюционирует с нарушением детерминистических законов. Он темпорален, спонтанно самоорганизуется, стохастичен, непредсказуем, открыт всевозможным инновациям.

Итак, *мир как становление* - это никогда не прекращающийся процесс самообновления. Поэтому любая его репрезентация в Разуме - со временем неизбежно оказывается ложной. Отсюда и постмодернистское понимание истины как «*армии метафор*». Каждое научное отражение мира (в лучшем случае) - это «фотография» того состояния мира, в котором он пребывал в момент «фотографирования», и в которое он никогда больше не возвратится. По отношению к тому состоянию мира, в каком он пребывает сейчас или окажется в следующий миг, упомянутая «фотография» - не более, чем метафора. Собственно поэтому классические представления о «Единой Грандтеории актуально наличествующего мира», о «знании», о «науке», об «истине») здесь превращаются в литературные фикции.

Мир, рассматриваемый как «*становление*», нельзя отобразить в форме всеобъемлющей *абсолютно истинной теории*. Ведь такая теория может быть мгновенным отражением в чистом Разуме лишь «*наличествующего*» (а не возникающего) мира. О спонтанных, непрогнозируемых, многовекторных изменениях «*становящегося политемпорального мира*» можно лишь повествовать, рассказывать истории («*нарративы*»).

Нарративы же возможны только в языке. Продуцировать *нарративы о мире* - означает не отражать мир в чистом Разуме в виде окончательно обоснованных, абсолютно совершенных научных теорий, а *интерпретировать, истолковывать, репрезентировать* этот мир в языке.

В контексте «*философии нестабильности*» нарративы оказываются единственным средством лингвистической (а не метафизически рациональной) репрезентации бытия как становления (т.е. природы социума, человеческой жизнедеятельности в полноте всех ее проявлений). Собственно поэтому поворот к языку («*лингвистический поворот в философии*») неотвратим для представителей постмодернистской культуры философствования о мире. Язык как среда, в которой только и могут возникать и эволюционировать нарративы, лингвистически репрезентирующие бытие, оказывается своеобразным домом этого бытия.

Поскольку любое бытие, которое может быть *истолковано, понято, прочитано*, есть своеобразный аналог «*текста*», постольку мир, репрезентированный в языке в виде *ткани нарративов*, предстает как своеобразный «*текст*». Для тех мыслителей, которые способны воспринимать мир как «*текст*», классическое отношение между познающим субъектом и познаваемым миром приобретает вид отношения, которое имеет место между герменевтом и «*текстом*». Сообщество таких мыслителей напоминает собой не набор метафизических «зеркал», в каждом из которых отражается мир, а семейство коммуницирующих между собой интерпретаторов, герменевтов, истолкователей «*текста*».

Каждый такой интерпретатор мира здесь оказывается производителем не аподиктических «знаний», «теорий», «наук» (в классическом смысле), а нарративов о мире. Исторически развивающийся процесс производства, обмена и использования нарративов о мире органически вплетен в многовековой коммуникативный праксис сообщества творцов науки. Этот многомерный исторически развертывающийся праксис сообщества ученых, опосредуемый языком (а точнее - производством, обменом и использованием нарративов), рассматриваемый в его непрогнозируемом многоплановом становлении и есть то, что именуется «*научным дискурсом*».

«*Философия нестабильности*», таким образом, неизбежно оказывается не гносеологией, а нарративистикой.

Прочитывая, истолковывая, интерпретируя мир как «*текст*», творец науки выражает свое понимание в виде какого-то нового «*текста*». Другого средства выразить свое понимание (кроме «*текста*») у мыслителя постмодерна просто не существует. Именно поэтому любые типы деятельности интеллектуала постмодерна (выражаемые в классической философии такими словами, как «чтение», «понимание», «интерпретация», «истолкование», «познание», «отражение», «созерцание» и т.п.) предстают теперь как различные способы трансформации, переписывания, деконструкции, преобразования наличного «*текста*» в какие-то новые «*тексты*». А то, что возникает в качестве результата таких типов деятельности интеллектуала («знание», «истина», «мнение», «образ», «представление» и т.п.), снова оказывается «*текстом*». Отсюда и общеизвестные ныне формулы философии постмодерна: «*ничто не существует вне текста*» или «*вне данного текста существуют только другие тексты*».

С учетом того, что интеллектуалы постмодерна выражают не только мир, но и «глобальное воззрение на мир», «знание о мире», «истину о мире», «науку о мире» одной и той же метафорой «*текст*», а познание мира - метафорой «*переписывание (деконструкция) текста*», легко понять, почему «*философия деконструкции*» приобретает в наше время самое широкое распространение.

Информационные технологии в контексте ситуации постмодерна

Пристальное внимание к парадигме «постмодернити» обусловлено не только осознанием кризиса, в котором оказалась модернистское мировосприятие и мышление, но и осознанием того, что по мере вхождения общества в постиндустриальную эпоху необходимо преодолеть духовный, интеллектуальный фундамент Модерна, фундамент, на котором основывается индустриальная цивилизация.

Впервые идею использовать представления и принципы парадигмы постмодерна для понимания новой социальной реальности – становления информационного общества – высказал Ж.-Ф. Лиотар в своей работе «La Condition postmoderne» (1979), ставшей уже классикой постмодерна. Он высказал предположение, что «по мере вхождения общества в эпоху называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменится статус знания»¹. Переход от традиционных производств, имеющих дело с производством товаров к индустрии знания, приводит к тому, что производство и распределение информации становятся главными видами деятельности современных обществ, основанных на знании. Это, по мнению другого лидера постмодернизма Ж. Бодрийяра, приводит к тому, что процессы производства и потребления приобретают характер «дискурса» – знаковой манипуляции. Система вещей, труд предстают в качестве «знаков реального», кодирующих императив социальной интеграции в ситуации «утраты» самой социальной реальности². Эти констатации Ж. Бодрийяра можно интерпретировать как описание одного из аспектов процесса виртуализации общества³.

Существенное влияние на все эти процессы, особенно на природу знания, особенности его организации и функционирования, процессы знаковой манипуляции оказывают современные информационно-компьютерные технологии. Именно в этой сфере наиболее отчетливо проявляют себя контуры постмодернистских сдвигов. С другой стороны – новейшие информационные технологии выступают и как важный фактор, усиливающий постмодернистские тенденции в современной культуре.

¹ Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. М. – С.-П., 1998. С.14.

² Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995, с.164; Baudrillard J. Simulacra and simulation. University of Michigan press, 1994, p.6.

³ Практическое формирование этой новой концепции – виртуализации общества – зафиксировал японский исследователь Кениши Омае, который охарактеризовал этот процесс как «главный парадигмальный сдвиг последнего десятилетия». См. Ohmae K. The borderless world, power and strategy in the interlinked economy. London, 1990 p.177.

Наиболее характерной особенностью постмодернистских парадигмальных сдвигов является пристальное внимание к «тексту», к языку, к знаковому аспекту знания, выраженное в знаменитой максиме Ж. Деррида: «не существует ничего вне текста». Все, что мы можем знать, есть текст; единственно к чему текст может отослать нас в наших усилиях понять его смысл – это другой текст. Текст – в контексте постмодернистских размышлений – безличен и открыт, он выступает основой бесконечных интерпретаций, установка идет не на глубину, а на скольжение по поверхности, перебирание различных означающих....

Теоретики постмодернизма особое внимание обращают не на чтение текста, а на исследование особенностей письма. Ж. Деррида разработал концепцию двух типов письма – линейного и нелинейного. Для линейного, т.е. вытянутого в строку письма, характерно иерархическое строение, последовательность смысловесущих элементов текста. При этом, по мнению Ж. Деррида, «основная функция линейного письма понималась и понимается как представление, репрезентация уже существующего смысла. Одновременно речь идет о представлении смысла как единого, полностью законченного целого»¹.

Линейное письмо ориентирует на восприятие его содержания как единого организованного целого, отсекая, не допуская к тексту все отвлечения мысли, все возможные траектории ее движения, которые не вписываются в эту организованность. Мышление, изначально ориентированное на фиксацию результата в форме линейного текста, все время осознает свой предмет, основную мысль. Оно развивает эту мысль, стремясь оставаться ей верным, не уходить от нее куда-то в сторону, и тем самым обеспечивает целостность, единство вырабатываемого содержания. «То, с чем имеет дело современное мышление, может быть представлено на письме линейно, в форме книги», – пишет Ж. Деррида.²

Но линейный принцип построения текста, воплощенный в книжной культуре, не отвечает запросам современной культуры. В одной из своих работ – «Рассеяние» (1972) – Ж. Деррида подвергает отрицанию саму форму и принцип книги, рассматривая преимущества нелинейного текста. Деррида уверен, что в предстоящую эпоху нелинейное письмо станет реальным фактом культуры, лишив монополии линейный текст. А в его докладе "Differance" говорится: "То, что я собираюсь предложить здесь, ... не будет протекать по дискурсивным линиям линейной последовательности оснований".³

Нелинейное мышление, ориентированное на нелинейную форму фиксации, в своем свободном движении также может образовать смысло-

¹ См. Субботин А.М. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида) // ВФ, №3, 1993, с. 40.

² Derrida J. De la Grammatologie. P., 1967. P. 130.

³ Derrida J. Differance. in: Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 7.

вую целостность, высокосвязное смысловое единство, хотя содержание этого смыслового образования изначально никак не было определено.

Деррида показывает, что нелинейный текст является принципиально открытым и незавершенным, он образует такую структуру, в которой можно двигаться как в единой непрерывной (но не гомогенной) среде. Внутри каждого из фрагментов текста читатель движется не в соответствии с прочерченным автором маршрутом, а "вдоль и поперек", выявляя цепочки "текстуальных событий", пересекая границы текстов, следуя "бесконечным отсылкам следов мысли друг к другу"¹. И в этом случае ему приходится вновь и вновь силой мысли и воображения разрушать фактическую линейность и замкнутость реальных текстов. Стремление выйти за пределы плоскости бумажного листа, за рамки линейного текста в многомерное текстовое пространство, в "текст без границ" проникает в современную литературу, театр, кинематограф, но наиболее эффективно это возможно сделать с помощью информационно-компьютерной технологии.

В феномене глобальной информационной сети, созданном на основе гипертекстовой технологии, разработанной Д. Энгельбартом и Т. Нельсоном, воплощается идея формирования текста без границ, нелинейного текста, в феномене которого отразились наиболее характерные особенности постмодернистской культуры. Это интертекстуальная ткань - серия текстов, пересекающихся с другими текстами, продуцирующих новые тексты - живет своей жизнью, тексты наполняются новыми смыслами, которые не были заложены как интенции автора. Контроль над таким текстом-тканью невозможен: тексты встраиваются друг в друга, один текст растворяется в другом, происходит сложное переплетение текстов и значений. Гипертекст не имеет ни фиксированного начала или конца, ни иерархической структуры.

Гипертекстовая технология позволяет выносить текст за границы геометрической плоскости и создавать объемное топологическое (сетевое) пространство, характерная особенность организации которого - возможность перехода от одного фрагмента текста, носителя определенного смысла, к множеству других смысловых единиц. При этом важно отметить, что каждый фрагмент текста имеет несколько вариантов перехода. Связи между фрагментами текста в такой сети имеют смысловой характер и между ними нет расстояний. Расходящиеся "во все стороны" от любого слова, выражения цепочки отсылающих друг к другу смыслоразличительных, смыслонесущих элементов демонстрируют реальное существование непрерывной, расширяющейся сети, образуемой этими элементами. Все семантически связанные фрагменты равноправны и любой из них может быть предъявлен читателю мгновенно.

¹ Информационные компьютерные технологии обеспечивают мгновенные переключения между фрагментами гипертекста, если связи между ними указаны при формировании гипертекста.

Воспринимая текст, читатель самостоятельно строит траекторию своего движения в многомерном смысловом пространстве такого нелинейного гипертекста. Гипертекстовые нелинейные структуры являются аналогом нашего мышления. Они дают возможность существования вариаций, отступлений, поворотов, к которым часто прибегает человек, размышляя над чем-то. Кроме того, гипертекст — принципиально открыт для пополнения его новыми элементами, новыми текстами и смысловыми фрагментами, появление которых не может разрушить его структуру, расширяя лишь его текстовую ткань.

Мощь сетевых технологий многократно умножается благодаря новым технологиям мультимедиа и виртуальной реальности. Виртуальная реальность стала ключевым словом в современной философии культуры, ставя перед нами чрезвычайно важный пласт проблем, связанных со все большим вовлечением человека в слой иллюзорного общения. Ее создание было вызвано к жизни не только практическими потребностями развития сферы обучения, коммуникации, но и новыми возможностями, которые открываются в сфере досуга и культуры.

Быстрота, гибкость, реактивность и глубина мышления находят себе адекватную «орудийную» опору в развитом инструментарии экранной культуры, которая начинает вытеснять книжную культуру. Формируется новый тип культуры, основанной на так называемой «экранной речи», т. е. на временном потоке экранных изображений на мониторе компьютера, который свободно вмещает в себя поведение и устную речь персонажей, анимационное моделирование, письменные тексты и многое другое. Культура компьютерной страницы позволяет вынести текст за рамки плоскостного изображения и создать объемное топологическое пространство и способствуют трансформации книжной культуры, наделяя страницу способностью гибко менять свой собственный текст и язык, ведя диалог с «читателем». Т. е. экранная культура, формирующаяся на основе новейших информационных технологий, основывается не на повествовании, на котором держится практически вся традиционная письменная культура, а на диалоге, переходящем в полилог. Диалог — это структура, которая и глубже, чем повествование и гибче, ибо в нем всегда заложены интересы обоих партнеров.

Экранная культура позволяет вести диалог автора с читателем-зрителем, который вовлекается в активную позицию со-творения общего для пары «зритель — экран компьютера» культурного текста и смысла. По мнению некоторых авторов,¹ экранная культура способствует формированию новой культуры личного контакта, так как позволяет реализовать динамичный, ежесекундно меняющийся, диалоговый характер взаимоотношений экранного текста с человеком. Вместе однозначного и однона-

¹ Прохоров А. В., Разлогов К. Э., Рузин В. Д. Культура грядущего тысячелетия // Вопросы философии. 1989, № 6. С. 23.

правленного потока информации от текста к культурному субъекту здесь возникают элементы диалога с экраном. Сам текст становится подвижным, и многозначным.

В созданной с помощью современных технологий глобальной информационной сети наиболее отчетливо проявляет себя одна из наиболее характерных особенностей постмодернистского мышления – децентрация. В организации такой сети не только теряет смысл противопоставления центра и периферии, но центр исчезает вообще, происходит децентрация организации информации. Сеть – набор текстов, в котором нет определенной последовательности или причинной определенности. Тексты создаются на основе других уже существующих текстов.....

Для понимания особенностей глобальной информационной сети как особого феномена современной культуры, организации информации в ней правомерно использование терминов «ризомы»¹, «ризомная организация», представляющих парадигму постмодернизма.² Этот термин был заимствован Делезом и Гваттари из ботаники, где он означает определенный способ роста растений, отличный как от разветвления стеблей от единого корня, так и от «пучкообразного» корня. Ризома – это принципиально иной способ роста, беспорядочное распространение множественности, «движение желаний», не имеющее какого-либо превалирующего направления, а идущее в стороны, вверх, назад, без регулярности, дающей возможность предсказать следующие движения. Делез и Гваттари, взяв этот образ, хотели сказать о сложности, хаотичности, децентрированности мира знаков. Ризомное движение, которое во многом представляет парадигму постмодернизма, адекватно описывает функционирования и построения Всемирной сети Интернет.

Не менее отчетливо в организации и функционировании Всемирной сети проявляются плюрализм и фрагментация, коллажность, произвольное соединение стилей и фрагментов культуры различных эпох, стирание пространственных и временных границ, детерриторизация, смерть автора. Она по своей природе мозаично-цитатна, интертекстуальна.

Глобальная информационная сеть (Интернет) несет с собой новый тип общения, основанный на возможностях свободного выхода личности в информационный космос: любой человек, подключенный к сети, может вступить в заинтересованный диалог с авторами текстов, помещенными в Сети. Тем самым компьютер благодаря самому понятию информационных сетей становится важнейшей составной частью формирования гло-

¹ Этот термин был введен Ж. Делезом и Ф. Гваттари в их работе о Кафке, написанной в 1970-е годы задолго до возникновения Всемирной информационной сети и разработки принципов ее организации.

² О ризоматическом движении в современной культуре и искусстве см. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии, №3, 1993.

бального полилога - широкого обмена смыслами, значениями, в которые вступает каждый новый автор и каждый новый текст - охватывающего в перспективе все человечество.

Компьютерные технологии и, прежде всего, технологии виртуальной реальности, вызванные к жизни императивом рационализации, оказались наиболее эффективным инструментарием симуляции. И теперь императив симуляции ведет к превращению компьютерных технологий в инфраструктуру всякого человеческого действия и к превращению логики виртуальной реальности в парадигмальную для этого действия. Действует императив виртуализации, своего рода воля к виртуальности, трансформирующая все сферы жизнедеятельности, как они сложились в процессе модернизации.

Когда процесс модернизации-овеществления в постиндустриальную эпоху приходит к своему логическому завершению, ценности перестают быть аутентичной реальностью, тем "референтом", по отношению к которому артефакты и социальные технологии суть "знаки". "Знаки" не обмениваются больше на "означаемое", они замкнуты сами на себя.¹ Самоподдержание социальной системы продолжается как симуляция, скрывающая отсутствие "глубинной реальности", под которой явно подразумевается ценностная картина мира эпохи Модерн. Так называемые подсистемы общества - политика, экономика, наука, культура - суть ценностные ориентации эпохи Модерн, рубрики распоряжения и обеспеченности. В силу этого, когда ценности реализованы и потому утрачивают актуальность, то, что считается социальной структурой, социальной реальностью *sui generis*, утрачивает устойчивость и определенность. Налицо процесс развешествления: сущность человека отчуждается не в социальную, а в виртуальную реальность, где человек имеет дело не с вещью (располагаемым), а с симуляцией (изображаемым): социальные институты, возникшие как следствие овеществления, теряя свою власть над индивидом, становятся образом, включаемым в игру. Институциональный строй общества симулируется, а не ликвидируется, потому что он, сохраняя атрибутику реальности, служит своего рода виртуальной операционной средой, в которой удобно создавать и демонстрировать образы и которая открыта для входа/выхода. Подобным образом операционная система Windows сохраняет атрибутику реальности, симулируя на экране монитора нажатие кнопок калькулятора или размещение карточек каталога в ящике. Сохраняется образ тех вещей, от которых собственно и извлекает применение компьютерной технологии.

Культура под влиянием информационно-компьютерной технология становится все более и более *simulational* в том смысле, что "действительность" становится многократной. Средства информации часто заме-

¹ Baudrillard J. Simulacra and simulation. University of Michigan press, 1994, p.5-6.

няют вещи, преобразовывая идентичность оригиналов и referentialities. По сути, виртуальные реальности вовлекают человека в новые формы существования, обещая новые миры и переживания, в определенной мере могут формировать личность.

Именно эта искусственно созданная (simulational) реальность является примером того, что Ж. Бодрийяр называет «симукляром»¹. Симукляр, по мнению Бодрийяра, представляет собой «точную копию, оригинал которой никогда не существовал». Современный мир состоит из моделей и симукляров, которые не имеют никаких референтов, не основываются ни на какой «реальности», кроме их собственной, которая является миром саморефлективных знаков. «Симукляр» - это идеократически спроектированная и сконструированная реальность оказывается способной направлять, регламентировать ограничивать нашу духовную и интеллектуальную деятельность, манипулировать нашей жизнью в различных ее проявлениях. Симуляция, выдавая отсутствие за присутствие, одновременно смешивает всякое отличие между реальным и мнимым.

В системах виртуальной реальности, как в полноценных реальностях, человек может потерять ориентиры в мире, различия между реальным и иллюзорным. Многие отмечают, что, попробовав виртуальной "пищи", люди быстро к ней привыкают и далее предпочитают ее обычной "еде". Пугающей выглядит высокая степень иллюзорности, достигаемая в виртуальных реальностях, а массовое увлечение новыми технологиями лишь усугубляет эту опасность. Сможет ли человеческая психика безболезненно приспособиться к пребыванию в киберпространстве, будет ли оно безвредным, не отступит ли реальный мир под натиском иллюзорного - это все не пустые вопросы. Не исключено, что общество просто захлебнется информацией, распознавание истинности которой будет затруднено.

Кроме того, в настоящее время резко возросли возможности влияния на сознание человека и манипулирования им. Реклама, прямое внушение, визуальное искусство, визуальный фон среды, эффективно формируемый с помощью технологий виртуальной реальности - вот только отдельные примеры подобного воздействия. Визуальные системы вовлекают современного человека в миры и реальности, не только помогающие ему жить (полезная информация, помощь в снятии напряжений и стрессов, возможность реализовать свои желания и т.п.), но и разрушающие его психику. Именно в рамках визуальных систем человек получает легкий доступ к деструктивным для психики событиям и сюжетам. Современный человек все больше погружается в эти реальности, не отдавая себе отчета, куда это его может завести. Есио Цукио в связи с этим пишет, что когда технология виртуальной реальности распространится в обществе, не будет никаких гарантий, что это не породит хаос, что не появятся люди, ис-

¹Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги «О соблазне» //Иностранная литература. 1994, №1, с.45.

пользующие эту технологию во зло. Поэтому сегодня важно ответить на такие принципиально вопросы как: есть ли принципиальная разница между виртуальными и привычными для нас символическими реальностями, что происходит с психикой человека в виртуальных реальностях, что собой представляет создание виртуальных реальностей с культурологической и философской точки зрения.

И.П.Билецкий

(Харьковский Национальный Университет).

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ НАУКА И ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ИСТИНА.

«Что есть истина?» - спрашивает Понтий Пилат в Евангелии от Иоанна на слова Иисуса о том, что царство его не от мира сего и что он пришёл проповедовать истину, которую дано услышать тем, кто рождён в истине. Именно за это иудейские архиереи требовали придать Иисуса смерти. Что проповедовал Иисус? Насколько мы можем судить в настоящее время, он проповедовал нечто подобное тому, что в своё время, раньше или позже, проповедовали Будда и Махавира, Шанкара и Лао-цзы и многие другие святые и просветлённые мудрецы древности. Т.е. проповедовал он некий путь достижения внутренней целостности, ведущей к освобождению от земных страданий и достижению внутренней и внешней гармонии человека и универсума. Проповедовал то, что непосредственно затрагивает интересы любой религии или занимающей её место идеологии, чем и вызвал на себя гнев иудейского духовенства. Понтий Пилат, будучи человеком далёким от какой бы то ни было религии, не видит в действиях Иисуса преступления, священники видят. Чем объяснить такое различие в видении мира? Мировоззренческими установками. Мировоззрение Понтия Пилата не претендует на всеохватность и тотальность - он вполне удовлетворён дополняемой скептицизмом фрагментарностью. Иудейские первосвященники, как и вообще любые священники, такого допустить не могут - ибо религиозное мировоззрение всегда тотально и претендует на овладение доступной лишь просветлённым мудрецам целостностью, и поэтому столь яростно нападают на Иисуса. Цивилизация начинается с основанного на интуиции целостного мировоззрения первобытного человека, не выделяющего себя из природы и не пытающегося анализировать свои с ней отношения в каких-либо рациональных или иррациональных терминах. Мифическое мышление не рефлексивно и не аналитично. Цивилизация знаменует наступление эры рефлексии и анализа. Целостность может быть достигнута и в рамках цивилизации, но уже 1) не всей цивилизацией, а только отдельными её представителями и 2) не на интуитивно-мифическом, а на более зрелом уровне. Можно предполо-

жить, что когда такое происходит, развитие цивилизации часто претерпевает излом и качественный скачок, как это имело место в Греции времён Парменида, Индии времён Будды, Китая времён Лао-цзы и Конфуция и Средиземноморье времён Христа.

Европейская цивилизация начинается с Древней Греции, где данное событие представлено поэмой «О природе» Парменида. В ней, как известно, выделяются два мира: мир мнений и мир истинного бытия. Бытие вечное, ничем и никем непорождённое, неуничтожимое, неизменное, неподвижное, равное себе, сферообразное и единое. Оно есть единственная возможная истина. О том, что следует понимать под ним до сих пор не утихают споры. А понимать следует прежде всего изначальную, лишённую разделений на субъект и объект целостность. Но как её понимать, не имея непосредственных переживаний этой целостности. У самого Парменида помимо пути абсолютной истины называются путь ошибочных мнений и фальши и путь мнений, достойных похвалы. Это можно представить посредством следующей интерпретации. Бытие есть бытие не само по себе, а бытие сущего. Сущее же представлено нам не в целом, а посредством отдельных частей или моментов, которые зачастую мы принимаем за само сущее. Сферообразность и неподвижность бытия в таком случае означает, что, для того чтобы его постичь, необходимо обойти его со всех сторон (по сфере) и вернуться в исходную точку (что равносильно стоянию на месте, неподвижности). Бытие - бытие сущего, само же как бы пребывает за пределами сущего, т.е. вне пространства и времени. [1]. Последнее превращает понятие бытия в некий вечный вселенский принцип, для постижения которого необходимо либо тотальное знание всей целостности сущего, либо интуитивное прозрение, близкое к просветлению в буддийской традиции. В любом случае бытие ускользает и оказывается за кадром разделённого аналитического мышления, стремящегося принять за бытие сущего бытие части. Последнее особенно наглядно можно наблюдать во многих религиях, подменяющих изначальное непосредственное переживание целостности бытия, служащее одним из главных импульсов к их появлению и развитию, вытекающими из него ритуалами и предписаниями (т.е. частями, мнениями). В этом, как следует полагать, лежит главная причина неизбежного упадка всех конкретных форм религиозного мировосприятия. Меняются времена, меняется человек, отмирают отжившие формы, абсолютизация и окостенение которых прерастает их «фальшивые и ошибочные мнения» и в конце концов приводит к вырождению и гибели саму поддерживающую их религию.

Наука в данном отношении более динамична, чем религия, и более подходит на место «пути мнений, достойных похвалы». Если организованная религия почти изначально пытается представить бытие части (ритуалы, предписания, картину мира) как бытие целого, то наука просто замечает наличия последнего, отворачивается от него. Вот почему Понтий Пилат при всех своих личных симпатиях или антипатиях не мог в прин-

щие считать Христа виновным. Науку интересует только бытие конкретных вещей (последнее особенно ярко проявляется в опирающейся на науку позитивистской и неопозитивистской философии, стремящейся исключить из науки любую метафизику и трактующей её как ругательное слово). Однако совсем избежать метафизики, совсем абстрагироваться от бытия целого не под силу даже науке. Метафизика в науке проявляется в форме постулатов и не ставящихся под сомнение очевидностей, основные среди которых проходят по линиям проведения разделений субъекта и объекта, истинного и ложного, материального и идеального, внутреннего и внешнего и многих других. Т.е. метафизика в науке проявляется уже в самих бинарных оппозициях; её же деконструкция будет состоять, по мнению Ж.Деррида, в деконструкции (т.е. выявлении и анализе) самих бинарных, троичных и др. оппозиций. Выход мышления за пределы метафизики невозможен, поскольку лежащие в её основе оппозиции составляют его функциональную основу. Наука, таким образом, начинается с метафизики и находится в её рамках как в каркасе - метафизика задаёт концептуально-языковой каркас науки, а вместе с ним и критерии истины и ложности.

Истина единого, неизменного бытия, истина просветления, истина дао, т.е. абсолютная самоочевидная и априорная истина есть истина переживания, а не критериев, она сама задаёт критерии. Если же мы меняем целостность на множественность и разделённость, единое и неизменное бытие, дао и т.п. на мир вещей, критерии задаются бинарными и другими оппозициями, определяющими вещи и множественность. Если есть разделение на субъект и объект, то истина становится соответствием знание и действительности.

Критерии, задаваемые оппозициями, неочевидны и требуют дополнительных обоснований, те своих собственных обоснований и т.д. - теоретически до бесконечности, возникает проблема бесконечного регресса критериев. В реальной практике науки и обыденной жизни такого, разумеется, не происходит - в каком-то месте, исходя из берущего своё начало в первоначальном оппозиционном разделении здравого смысла, делается остановка и утверждается очевидность соответствующего момента в рассуждении. Как быть с соответствием? Соответствие означает соответствие фактам, но сами факты описываются в рамках существующего научного языка, т.е. «нагружены теорией». Последнее в частности находит своё отображение в т.н. тезисе Куна-Фейерабенда, согласно которому, для того чтобы проверить теорию необходимо соотнести её с фактами, последние же формируются на её языке, т.е. не являются независимыми от неё. В этом плане совершенно прав Р.Карнап, утверждавший, что все утверждения об истинности и ложности имеют смысл только в рамках соответствующих концептуально-языковых каркасов. Общий критерий истинности для различных каркасов определяется исходя из наиболее общих и абстрактных правил разделения и различения, т.е. из правил логики. Та-

ким критерием становится связность и непротиворечивость знания внутри самого каркаса. Однако невозможно полностью изолировать часть от целого. Целое, т.е. ещё не разделённое и не проанализированное бытие, врывается в жизнь более или менее изолированных концептуально-языковых каркасов посредством новых несовместимых со старыми теориями фактов (если речь идёт о научных каркасах) или изменяющихся культурно-исторических условий (если речь идёт о каркасах религиозных или мировоззренческих). Со временем происходят научные, культурные, религиозные, социальные и др. революции, меняющие принципы разделения целостного и неизменного бытия на составляющие части. Критерием истинности на таких этапах становится прагматический критерий, и истина становится средством достижения цели. Возможны различные варианты как самого этого критерия, так и его соединения с другими критериями; сущность же его использования всегда одна и та же - преодолеть недостаток очевидности тех или иных моментов знания. Здесь возможно два варианта. Первый из них исходит из классических норм рациональности и опирается на требование единственности истины. В этом случае прагматический критерий выполняет роль всего лишь временного указателя, который может и будет отброшен после достижения универсальной целостной системы знания. Второй исходит из принципиального плюрализма истины и практик её достижения (истина становится «экстраполяцией этих практик») [2] и означает признание принципиального отказа науки и других форм человеческой жизнедеятельности (исходящих из оппозиционного разделения универсума) от претензий на обладание или достижение первоначального единства бытия. Второй вариант знаменует начало отказа от более, чем двухтысячелетних попыток европейской культуры достижения онтологического и гносеологического монизма. В философии и культурологии данная ситуация позднее получает название постмодерна. Единая общая для всех система истинного знания отныне признаётся несуществующей в принципе. Поэтому бесполезны какие бы то ни было философские спекуляции по поводу такого знания и критериев его истинности. Они представляют собой не более, чем более или менее бесполезные метафизические игры. Любое знание, как уже показано, также неотделимо от метафизики; но в нём метафизика составляет только необходимый для структурирования и наращивания информации минимум, обусловленный исторически и неизбежный. Философия - способ его деконструкции, хотя и не выводящий за пределы самой метафизики. Деконструкция осуществляется в рамках в основном всё тех же оппозиций, что и метафизика, и поэтому не может вывести за их пределы, но она может вывести за пределы других (более частных) метафизических конструкций. Если мы вернёмся в рамки европейской культуры и мировоззрения, то это будут прежде всего конструкции, порождённые античными и средневековыми спекуляциями о бытии и способах его представления.

Так парменидовское истинное, вечное, неизменное, неподвижное

сферообразное бытие есть бытие сущего, всего сущего в целом. Только его и возможно мыслить рационально (небытие мыслить невозможно, а фальшивые мнения можно, но не нужно). Чтобы перейти от этого неизменного бытия сущего в целом к бытию отдельных частей (путь мнений, достойных похвалы) необходимо найти некие неизменные инварианты, т.е. параметры, сохраняющие своё численное значение неизменным при всех видимых изменениях отдельных объектов. Отсюда вытекают принципы сохранения и поиски их конкретной математической формы. Т.е. истинное, вечное бытие целого всегда остаётся неизменным, а бытие конкретных объектов постоянно меняется. Отсюда вытекает, что бытие целого находится за пределами бытия отдельных объектов, и его нужно каким-то образом найти, исходя из его неизменности, первый шаг к чему состоит в выдвигании принципов сохранения. Известно, что данные принципы составляют основополагающий фундамент современного естествознания, в частности таких наук, как физика и химия; дают им начало. Такое ключевое для современного естествознания понятие, как понятие энергии фактически задаётся через принцип сохранения энергии. Именно в этом смысле и следует рассматривать выражение Хайдеггера о том, что атомная бомба впервые взорвалась в поэме Парменида.

Впрочем, здесь следует отметить, что в современное естествознание данная максима пришла не непосредственно от Парменида и античного философствования, а через средневековую схоластику. В ней постулат вечности и неизменности бытия целого меняется на постулат неизменности божьего творения. Бог создал мир из ничего (ему это под силу, как и многое другое), и после этого никто и ничто не может внести изменения в бытие этого творения. Следовательно, если где-то происходит какое-либо изменение, то в другом месте происходит изменение ему обратное. Бог создал мир из ничего (на то он и Бог), такое больше не под силу никому, следовательно - все процессы в этом мире суть не возникновение или уничтожение, а всего лишь переходы из одного состояния в другое, подчинённые причинно-следственной связи. При этом *causa aequat effectum* (причина равна следствию). Данный принцип уже непосредственно переходит в естествознание Нового времени; позднее учёным только останется найти конкретную математическую форму для него. Последнее нетрудно произвести, исходя из учения Аристотеля о четырёх видах причин: материальная причина даёт закон сохранения массы, действующая - импульса и энергии, формальная - сохранение различных моментов движения. В схоластической философии берёт своё начало также декартовский принцип дуализма души и тела, т.е. материального и идеального. Античная культура и философия не знали такого противопоставления. Данная бинарная оппозиция привносится в европейскую культуру христианством. При этом субстанциальность и объективность обеих компонент оппозиции закрепляется учением о творении. Материя и материальные объекты отнюдь не иллюзорны (как это зачастую утверждается в индийской фило-

софии), а так же объективны, как и душа, искра божия в теле человека. При этом на данную оппозицию накладывается другая оппозиция, оппозиция свободы и необходимости. Материальный мир связывается с необходимостью, а мир духовный с Богом и свободой. Подобное противопоставление оказывается решающим в определении основных особенностей европейской культуры и мировоззрения. Так, если материальный мир обладает объективным бытием и подчинён законам необходимости, то есть возможность его изучения, выявления его законов. Отсюда появление естествознания в Европе Нового времени. Ничего подобного не возникло ни в Индии, ни в Китае (поскольку индийская культура всегда тяготела к признанию иллюзорности материального мира, а китайская к уподоблению его некоему потоку или организму). С другой стороны, огромная масса явлений духовного плана оказалась выведенной из сферы компетенции науки и противопоставлена ей. Отсюда такая пропасть между наукой и собственно культурой в Европе XVIII-XX вв. Многие явления внутренней жизни человека, хорошо известные и изученные в индийской или китайской традициях, считались просто несуществующими в европейской традиции.

Длительное время вся данная эволюция оставалась за пределами европейского философского и научного мышления. Оппозиции субъекта и объекта, материального и идеального, принцип классического детерминизма и принципы сохранения признавались очевидными положениями, непосредственно берущими начало в самой природе вещей. Вся наука и научная философия чётко укладывались в их рамки, за пределами которых не допускалось ничего кроме агностицизма. В настоящее время такое положение дел принято называть модерном или классической наукой. Первые существенные удары по нему были нанесены не в философии (как можно было ожидать), а в физике и связаны с появлением таких теорий как теория относительности и квантовая физика, полностью перевернувшими основные представления классической науки. Их появление вызвало оживлённые философские дискуссии, не утихающие и по сей день. Пересмотру подверглись представления о пространстве, времени, причинности, а также бинарные оппозиции волна-частица, объект-субъект, единое-многое. Стоит упомянуть в этой связи классическую копенгагенскую интерпретацию квантовой механики и принцип дополнительности, холистическую интерпретацию квантовой механики Д.Бомом, концепцию бутстрапа и др. Так классическая копенгагенская интерпретация поставила под сомнение дихотомию субъекта и объекта в квантовой механике и показала условность границ между ними. Её следствием является принцип дополнительности, в расширенном толковании утверждающий дополнительную любых взаимоисключающих свойств исследуемого объекта. Объект неразрывно связан с субъектом исследования, и изменение субъекта (т.е. изменение способа исследования) вызывает появление уже другого набора свойств, отличающегося от предыдущего. Дополнительность, согласно

Н.Бору, распространяется не только на сами свойства, но также и на сами понятия истины и ложности. Ложности как таковой фактически не существует, поскольку любое утверждение, противоречащее истине, само является истиной такого же порядка.

Данная столь расширенная интерпретация принципа дополненности не получила дальнейшего развития и так и осталась на уровне декларации. В этом плане более интересна холистическая интерпретация квантовой механики Д.Бомом. Согласно ей действительность на субквантовом уровне представляет собой неразделимую целостность, в которой невозможно выделение отдельных объектов и само разделение на субъект и объект. Субквантовый уровень представляет собой некое поле потенциальных возможностей, реализуемых на других уровнях. Вероятностный характер квантовых процессов объясняется условностью выделения частей (т.е. отдельных квантовых объектов) из целого. Данная концепция вместе с близкой ей концепцией бутстрапа позволяет решить ряд трудностей и парадоксов моделирования работы сознания (в частности термодинамический, информационный и др. парадоксы). Не случайно поэтому, что эти концепции находят пристальное внимание и понимание среди представителей трансперсонального течения в современной психологии. Последнее следует также выделить особо, поскольку оно порывает с устоявшимися рамками и стереотипами классической психологии и психоанализа и ищет пути объединения знаний о человеке, накопленных в западной и восточной культурах. Все эти и многие другие концепции подрывают стереотипы классической рациональности, что не может не вызвать вопросов о дальнейших путях развития западной науки и культуры. Но прежде встаёт вопрос о самой природе, истоках и генезисе этой рациональности. Именно в качестве ответов на эти вопросы и возникают многочисленные течения постмодернистской философии, такие как постпозитивистские концепции развития и природы научного знания Куна, Тулмина, Лакатоса, Фейерабенда, археология знания М.Фуко, деконструктивизм Ж.Деррида и др. Все они объединяются перенесением внимания с философствования о чём-то, о каком-то объекте, на рассуждения о самом знании, культуре, дискурсе и т.п. Наличное знание, культура, дискурсы плюралистичны - отсюда полицентризм постмодернистского мировоззрения. Отрицает ли это мировоззрение первоначальную целостность, из учения о которой начинается европейская культура? Нет, не отрицает, оно вообще о ней умалчивает, поскольку занимается только наличными дискурсами. Эти дискурсы относятся к миру мнений, и постмодернистская философия наглядно демонстрирует это, предостерегая от отождествления их с истинным, вечным и неизменным бытием, постижение которого следует относить по-видимому к сфере переживания, а не рационального знания.

Литература

1. Мамардашвили Мераб. Лекции по античной философии. М., 1998, с.208-209.
2. Рорти Ричард. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997, с.279.