

К-14038

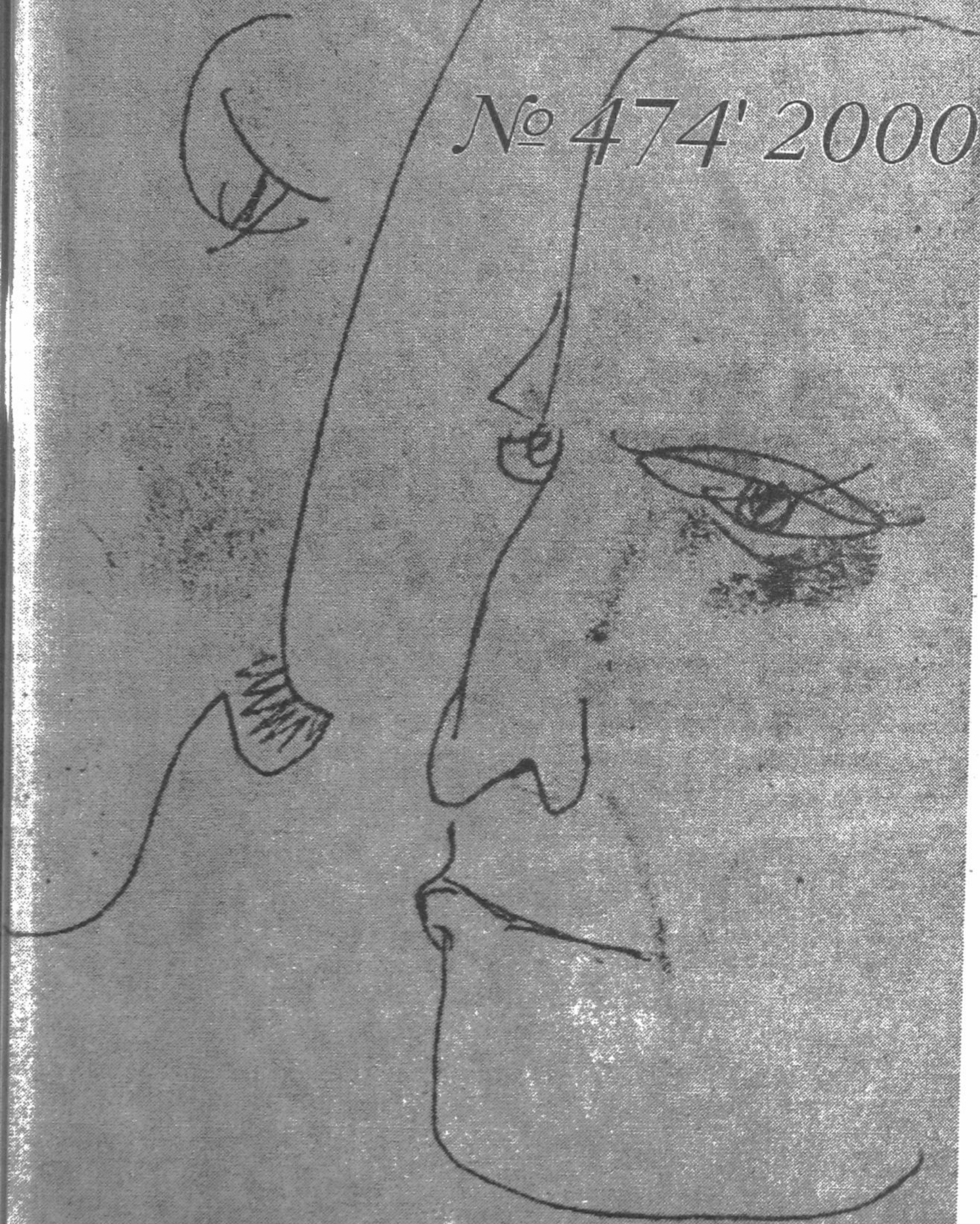
Міністерство освіти України

ПЗ27471

ВІСНИК

Харківського національного університету
ім. В.Н. Каразіна

№ 474' 2000



Харків
2000

ISSN 0453 8048

Міністерство освіти України

ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

ВІСНИК

Харківського національного університету
ім.В.Н. Каразіна

№ 474'2000

серія: філософія

Заснований у 1965р.

Харків
2000

*У даному збірнику подані статті, присвячені широкому колу філософських проблем.
Для викладачів філософії, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться
філософськими проблемами сучасності.*

**Друкується за рішенням
Вченої ради Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна
протокол № 3 від 31 березня 2000 року**

Редакційна колегія:

Мамалуй Олександр Олександрович
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського
національного університету ім.В.Н. Каразіна
(відповідальний редактор);

Бурова Ольга Кузьмівна
доктор філософських наук, професор
кафедри філософії Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна
(відповідальний секретар);

Кривуля Олександр Михайлович
доктор філософських наук, професор кафедри філософії і політології
Харківського університету внутрішніх справ;

Култаєва Марія Дмитрівна
доктор філософських наук, професор
кафедри філософії Харківського державного педагогічного університету;

Руденко Дмитро Ігоревич
доктор філологічних наук, професор,
завідувач кафедри ЮНЕСКО “Філософія людської комунікації”
Харківського державного університету сільського господарства;

Сазонов Микола Іванович
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри політології
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна;

Шкода Володимир Васильович
доктор філософських наук, професор кафедри прикладної соціології
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна;

Якуба Олена Олександрівна
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології
Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна.

Адреса редакційної колегії:

**310077, Харків, майдан Свободи, 4
Харківський національний університет ім.В.Н. Каразіна
Кафедра філософії
т. 457 271**

СОДЕРЖАНИЕ

Карпенко И.В.

Философское пространство культуры и метафилософские экспектации
7-11

Стародубцева Л.В.

Двуликое за-бытие
8-19

Бусова Н.А.

Справедливость в контексте современного либерализма и коммунитаризма
20-26

Клепко С.Ф.

Ring-реп последнего философа
27-31

Загрийчук І.Д.

Джерела та природа космополітичного світогляду
32-36

Журженко Т.Ю.

«Экономический человек» между идеологией и идентичностью:
социокультурный аспект рыночных трансформаций
37-43

Максимов С.И.

«Образ человека» и «образ права»: к конституированию предмета правовой антропологии
44-48

Воропай Т.С.

Секс и национальная идентичность (несколько слов о романе
О. Забужко «Полевые исследования в области украинского секса»)
49-55

Заблоцький В.П.

Сучасна феноменологія політичної ідеології (до постановки проблеми)
56-63

Радіонова І.О.

Рецепція європейського екзистенціалізму в американській філософії виховання та освіти
64-66

Марчук М.Г.

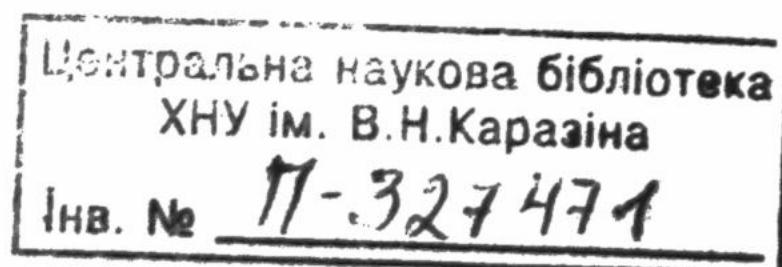
Інтелектуальна цінність ірраціонального
67-71

Жеребкин С.В.

«Невозможно знать слишком много о немецкой классической философии»:
парадоксы феномена субъективации
72-77

Шаповал В.Н.

Нормативность и анормативность свободы
78-79



Проценко А.Ф.

Философская рефлексия радикального конфликтологического дискурса
80-83

Корабльова Н.С.

“Основний інстинкт” та розототожнювання суб’єкта
84-86

Гусаченко В.В.

К феноменологии социального возраста («мальчики» и «мужики»)
87-89

Загурская Н.В.

Сверхчеловек-цирк и супермен-комикс: повторение или различие?
90-97

Лубенец Н.В.

Субъект в постмодернизме
98-101

Шелковая Н.В.

О природе человека: размышления, мысли, афоризмы
102-105

Фролова О.В.

Телесное и духовное в метафизике любви
106-107

Бурова О.К.

Постмодернистские вариации массовой культуры
108-112

Євтушенко С.В.

“Primitif”: до лексикологічного аспекту (культурологічна інтродукція)
113-116

Мосенцева Т.С.

Inter-пространство
117-123

Кучерова Ю.И.

Здравый смысл, наука и философия: спор о чудесном
124-127

Артеменко Я.И.

Несколько парадоксов импрессии
128-133

Фисун А.А.

Модернизация, социокультурные констелляции и мир-системный анализ
134-139

Добропас І.О.

Історія в контексті східного та західного світогляду (аналіз посткласичної традиції)
140-143

Артеменко А.П.

«Вдруг» и «теперь» как два способа восприятия временной реальности
144-149

Садовников В.В.

Дедуктивно-номологическая модель и ситуационный анализ. Альтернативы исторического объяснения
Поппера и Гемпеля. Часть 1.
150-160

Мелякова Ю.В.

Смыслосодержательные коллизии в истории
161-163

Мачулин А.И.

Алгоритмы истории: отчуждение от стереотипов
164-166

Рябинина Е.В.

Музыка и танец: метафизика присутствия
167-168

Полтавцева О.Н.

Тело и музыкальное Возрождение
169-175

Чумак Н.В.

Жест, танец, пластический образ человека культуры
176-179

Куц Г.М.

Семантика моды в культурному поступі: філософські аспекти
180-182

Грицай О.В.

Мімізис: ще один погляд на проблему
183-186

Калюжный В.Н.

Эта сомалийская женщина – увижу и немею (гендер в пословице)
187-191

Нещерет И.Н.

Феномен трансформации сознания и проблема неосознаваемого
192-194

Проценко О.П.

Речевой этикет как способ осуществления коммуникативной этики
195-197

Дольская О.А.

Социокультурная реальность и преемственность в системе ценностей молодёжи
198-200

Панков Г.Д.

Православная апологетика доказательств существования Бога
201-203

Гагатик В.В.

Проблема истинности философского дискурса и спор о почитании Имени Божьего
204-208

Голиков С.А.

А.Ф. Зеленогорский об особенностях развития древнегреческой философии
204-214

Селевко В.Б.

Становление каноничных традиций в христианской культовой архитектуре
215-217

Заветный С.А.

Софисты: поворот от натурфилософии к проблемам управления
обществом и собой
218-221

Корженко В.В.

Проблема людини в філософії Г. Гегеля
222-225

Сухих О.В.

О нечеловеческом человеческим языком
226-228

Бакановская Е.Ю.

Феномен жертвенности в современной европейской культуре и философия Ф. Ницше: попытка
противостояния
229-231

Городиская О.Н.

Химеры, Или о некоторых особенностях видения
232-236

Третьяк О.А.

Безумие: бегство от объективной реальности или потеря субъективности?
237-240

Юркевич Е.Н.

О русской герменевтике (проект исследования)
241-246

Попова Н.В.

Герменевтика. От универсальной теории к прагматическому обоснованию
247-253

Бевз Н.В.

Герменевтика языка: основы грамматической интерпретации
254-258

Попов В.В.

Имманентность иронического в идеологическом пространстве:
симуляционность, избыток(-остаток), «неразрешимость»?
259-264

Красиков М.М.

Неотправимые письма
265-268

Калюжный В.Н.

Лекарство против демагогии
(О книге А.В. Тягло и Т.С. Воропай «Критическое мышление»)
269-272

Карпенко И.В.

ПОЭТИКА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И МЕТАФИЛОСОФСКИЕ ЭКСПЕКТАЦИИ

Удивление – удивительный феномен чувственно-эмоциональной жизни человека. Среди прочих оно участвует в конституировании индивидуальности последнего. Кого-то бесконечно удивляет “звёздное небо над головой”, а для кого-то оно не более удивительно, чем бутерброд к утреннему чаю. Философия, как утверждали (Аристотель) древние, также родилась из удивления.

Чувство удивления испытывает каждый человек, когда он впервые знакомится с миром философии. Ведь рационализированному сознанию, прошедшему школу воспитания однозначностью, представляется удивительным обилие и разнообразие философских видений одного и того же, казалось бы, мира.

При более пристальном (и не обязательно профессиональном) знакомстве с миром философии удивление не исчезает. Теперь его вызывает знание того, что, несмотря на многообразие философствований и многовековую историю их развития, основной круг философских тем, проблем, методов остается практически неизменным. Меняются языки описания, но практически неизменно то, о чём идет речь. Удивление вызывают также синхронные и диахронные (трансисторические) совпадения и параллели в мире философии. Каждый историк философии может привести их десятки и сотни. И дело здесь не только в “творческих заимствованиях” и сопровождающих их около философских “разборках” (вспомним в этой связи Лейбница и Ньютона, Шеллинга и Гегеля, немецких романтиков). Ведь в любом случае сохраняются вопросы, – почему знакомство именно с этим, а не с другим автором определило заимствование, чем обуславливались при этом предпочтения, почему появляются “сходные” мысли у незнакомых друг с другом авторов, почему с определенной исторической периодичностью они воспроизводятся в мире философии. Здесь следует отметить, что компаративистский дискурс, обнаруживающий такие повторы и параллели в истории философии, не всегда сопровождается постановкой вопросов о том, что их вызывает в жизни, что они могут поведать о жизни философии в культуре и о чем они свидетельствуют в трансисторическом бытии человека.

Очевидно, что поиск ответов на эти вопросы может вестись только в рамках метафилософского дискурса. Этот дискурс – один из самых небезопасных и ответственных видов философствования. И дело не только в том, что решившийся на него рискует быть причисленным к отсталым защитникам безнадёжного дела “Ars magna” Раймунда Луллия. Дело в том, что очень сложно оставаться “интеллектуально честным” (Мамардашвили) в метафилософском дискурсе и избежать сведения всего мира философии к индивидуально-личностному его прочтению. Особенно сложно этого избежать в историко-философском исследовании, которое, как представляется, всегда в большей или меньшей степени проводится в рамках метафилософского дискурса. В результате под влиянием индивидуально-вкусовых философских пристрастий вся история философии предстает тогда либо постепенным “восхождением” к чему-то, либо таким же постепенным “забвением” чего-либо.

Не явной, но по этой причине не менее действенной, предпосылкой таких выводов является допущение, что бытие мира философии в культуре представлено историко-философским процессом. Последний инициирует установку на линейный характер развития философии, формирует представления детерминизма, чувство историзма. При таком подходе маркируется начало и “конец” (современность как крайняя точка) историко-философского процесса, а затем выделяются этапы его развития либо в соответствии с началом, либо в соответствии с “концом”. Но место, которое занимает историк философии в историко-философском процессе, есть случайное место. И если учесть, что “...философы склонны называть метафизику других философов “плохой” и “наивной”, а свою собственную считать

“хорошей” и что только “ время от времени появляются в высшей степени честные метафизики, которые согласны с тем, что они являются наивными метафизиками” (2, с. 114), то тогда подобный анализ не может не вызывать сомнений.

Несомненным же есть то, что философия – феномен культуры. Полагаем ли мы, что она “сама себе праздник” (Аверинцев), или говорим о ее “необходимости в культуре” (Ницше), в любом случае следует согласиться с тем, что изменения в рефлексии культуры не могут не отразиться на метафилософских исследованиях, которые есть элемент самой философии, а не внешняя для него сила. В этой связи следует сказать, что существенным в рефлексии культуры XX в. является осознание потребности дополнить представления о линейно-прогрессивном ее развитии представлениями о пространственных ее характеристиках. Эти изменения в рефлексии культуры влияют на новую тематизацию метафилософских исследований, которая предполагает иные метафизические постулаты и допущения, нежели те, что были приняты прежним подходом. И если историко-философским коррелятом представлений о потоке сознания, о линейно-прогрессивном развитии культуры является понятие “историко-философский процесс”, то понятие “философское пространство культуры” больше коррелирует с представлениями о пространстве сознания и пространстве культуры.

Философское пространство культуры – это пространство встречи философии и культуры, пространство пересечения кода культуры (воспроизведение в живой актуальной деятельности) и кода философии (диалогическое смыслообразование). Философское пространство культуры – это пространство актуального диалогического смыслообразования, пространство диалогического культивирования человеческого духа. Думается, что оно более адекватно отражает новый взгляд на бытие мира философии в мире культуры как самодостаточного в каждом конкретном моменте своего бытия, погруженного во всю полноту действительных конкретно-исторических связей феномена культуры, где прошлое соседствует с настоящим, а вместе они соседствуют с будущим. Акцент анализа философии при этом смещается с моментов линейности, последовательности, причинности, прогрессивности, “создания”, на моменты пространственности, соприсутствия, констелляции, ритмичности, “перевоссоздания” (Фрейденоберг). И в этой связи представляется, что анализ философского пространства культуры позволит отвлечь закономерности философского творчества, а также критерии для оценки его явлений из самого исторического осуществления философии в культуре. При этом, естественно, нельзя не учитывать того, что философия в своем синхронном срезе постоянно испытывает давление своего наследия, своей истории, которая отлагается в этом срезе.

Понятие философского пространства культуры как альтернатива-дополнение к понятию историко-философского процесса способствует стереоскопическому обозрению мира философии. История философии при этом рассматривается не как линейный отрезок, заключенный между началом и концом. Но в то же время здесь не отрицается взгляд на философию в ее истории, который предполагает ее очевидное начало и вероятный (возможный) конец. Это взгляд, который выносит за скобки анализа крайние точки этого линейного отрезка, а сам отрезок пытается помыслить исходя только из его пространственной протяженности. Философствование с этой точки зрения может начинаться в любой точке этого пространства, которая и будет играть роль его начала. А само индивидуальное философствование является лишь частной манифестацией воли культуры к философии, которая не может проявляться иначе, чем через множество разнообразных индивидуальных философских волей.

Установление связи философии с культурой – предприятие с большой долей риска, ибо оно постоянно чревато угрозой вульгаризации этой связи. Скажем, если философия рассматривается как феномен духовной жизни человека, а ее связь с миром культуры анализируется в плане связи сознания человека и его бытия, то возникает опасность вульгаризации этой связи в духе Шулятикова, поскольку она не такая уж однозначная и варьируется буквально индивидуальным образом. Не меньшей опасности вульгаризации подвергаются и те исследования, которые связывают развитие философии исключительно с суверенной и свободной жизнью духа. Ведь это еще одна иллюзия, что сознание в состоянии

самостоятельно отвергнуть, навязываемую ему мысль. Нудительность в сфере духа не меньше, чем в сфере материального бытия.

Кроме того, сингулярность, полифонизм, плюрализм, диалогичность как характерные черты философского пространства культуры порождают в нем такие эффекты взаимодействия; такую специфику взаимосвязей, в контексте которых практически невозможно расположить идеи даже в непрерывную цепочку реальной исторической последовательности, не говоря уже о цепочке причинной или телеологической обусловленности.

В этой связи выбор методологии исследования философского пространства культуры обременен опасностью вхождения в “методологически порочный круг”, когда выбор методологии навязывает предмету определенную онтологию, а онтологические представления о предмете определяют допустимую методологию его исследования. Представляется, что определенные перспективы исследования философского пространства культуры открываются при условии его анализа с методологической позиции и средствами поэтики философствования. Но здесь необходимы некоторые пояснения.

Известно, что такое “поэтика” как понятие, характеризующее художественно-эстетические и стилистические качества того или иного явления литературы. Известно в чем суть поэтики как литературоведческой дисциплины, изучающей определенные особенности литературного процесса. Многообразие задач и эффективность их решения средствами поэтики вызвали к жизни явление ее дифференциации: общая, частная, теоретическая, историческая и т.д. поэтика. “Расширение проблематики современной поэтики” (Фридлендер), результаты исследований “поэтики мифотворчества и мифологизирования” (Мелетинский), “исторической поэтики личности” (Библер), “поэтики философского стиля” (Жубер), “онтологической поэтики” (Карасев) позволяют надеяться, что “поэтика философствования” откроет ряд нетривиальных перспектив и в анализе философского пространства культуры.

Конечно, поэтика в составе понятия “поэтика философствования” есть нечто иное, нежели поэтика, о которой говорилось выше. “Поэтика философствования” в анализе философского пространства культуры не связывается с поиском видового родства философской и художественной литературы, а также с анализом процессов вызревания философского духа в недрах художественной литературы. Хотя явлением литературного ряда, заслуживающим детального исследования, была и остается философская германистика усилиями которой во многом была подготовлена немецкая классическая философия. В контексте статьи понятие “поэтика философствования” также не сводится к “той пограничной области философствующей филологии и филологизирующей философии, где подвижный процесс мышления, отложившийся в слове, становится объектом литературоведческого анализа” (1, с.58).

Предполагается, что предметное поле “поэтики философствования” не исчерпывается этой “областью”. Поэтика философствования может быть применима не только при анализе философской литературы как явления литературного ряда, но и при анализе бытия философии в культуре рассматриваемого как философское пространство культуры. Речь идет о поэтике философского пространства культуры как текста, который несет в себе определенное сообщение и о себе, и о своем окружении.

Предметом поэтики философствования является философское пространство культуры, состоящее из отдельных атомарных образований, которыми являются индивидуальные философские пространства. Благодаря своей диалогичности и открытости они и образуют философское пространство культуры. Последнее как бы приуготовлено к принятию значений и смыслов, вырабатываемых в индивидуальных философских пространствах. Уступая им их индивидуальную форму, оно предлагает им взамен свой порядок, используя их как строительные элементы своей архитектоники. Таким образом, философское пространство культуры характеризуется внутренней множественностью и в то же время внутренним единством. Средствами поэтики философствования предстоит выяснить основание, обуславливающее и эту множественность, и это единство.

Поэтика философствования как определенная форма рефлексии философского пространства культуры - это попытка обнаружения и во внешнем контексте философствования

и во внутреннем плане его разворачивания некоторых константных величин, которые манифестируют свое существование в длительной исторической перспективе, являясь по сути трансисторическими. Их взаимное перемещение одновременно является условием удивительного разнообразия индивидуальных философствований, а также условием синхронных и диахронных повторов и параллелей, которыми так богат (и не случайно) мир философии. Другими словами, задача поэтики философствования состоит в обнаружении за разнообразием индивидуальных философствований некоторых устойчивых инвариантных структур (назовем их константные величины психосоциоментальной матрицы философствования) взаимное перемещение которых и вызывает к жизни это разнообразие.

С другой стороны, эти константные величины участвуют в конституировании некоторых мест философского пространства культуры (и, прежде всего, центра и периферии), в которых манифестируют себя синхронные и диахронные повторы и параллели в мире философии. В той мере, в какой философствование как диалогический способ смыслообразования человека, выводит философию собственно за свои пределы в широкий социокультурный контекст жизнедеятельности человека, в такой же мере анализ психосоциоментальных матриц позволит прояснить архитектуру и топологию того целого (философского пространства) во внутренних формах которого неизменно предстоит размещаться значениям и смыслам. Психосоциоментальная матрица является базисом не только общих чувственно-эмоциональных состояний, социальных и индивидуальных восприятий, но общим базисом конституирования значений и смыслов, а также их трансисторической диалогической коммуникации.

Наличие повторов и параллелей в философском пространстве культуры, а также то, что для выражения новых духовных ориентаций и отдельный человек, и эпоха испытывают потребность в оптике, возникшей в далеко отстоящем от них времени, свидетельствуют в пользу единства философии, культуры, социума. Средствами поэтики философствования предстоит дать ответ на вопрос, как нефилософские факторы "вмешиваются" в развитие философии, как они влияют на реструктурирование философского пространства культуры, нарушая при этом, казалось бы, самой философией predeterminedную его логику.

Задача поэтики философствования состоит в том, чтобы выявить и описать, кроме прочего, повторяющиеся, типичные бытийственные ситуации людей, которые и инициируют (наряду с иными факторами) феномены совпадений и параллелей в философии. Обнаружение этих ситуаций сигнализирует о том, что они могут быть помыслены подобными между собой в самом факте своего существования. Последнее в свою очередь предполагает, что отношения между этими повторами и параллелями могут быть помыслены как отношения изоморфизма. Как следствие могут быть обнаружены новые основания для типологизации в философии, не сводящиеся к хронологии, социальной стратификации, географическим и этническим корреляциям.

Поскольку возникает необходимость выхода во внешний контекст философствования, для того чтобы ответить на вопросы о его закономерностях постольку этот внешний контекст можно рассматривать как место, где формируется его "философская инициатива" по отношению к миру философии. И в этой связи поэтика философствования это попытка по-новому прочесть такой хорошо знакомый текст истории философии. Причем, по-новому прочесть не ради новизны чтения, а преследуя определенную цель – прочтение текста истории философии в аспекте прагматики современности. И это не будет покушением на святость текста истории философии, на его аутентичный смысл. Ибо сам смысл истории философии в том и состоит, чтобы реализовать возможность его различного прочтения.

Философствование в своем историческом бытии, в своем бытии в культуре есть смена и в то же время единство языков описания и неизменности того, о чем идет речь: человек, его самоощущение и самопонимание, его восприятие мира и его отношение к миру. Неизменным в этом смысле остается то, что постоянно изменяется. И дело не только в обновлении условий жизни и неизменности человека, что побуждает его всякий раз искать ответы не "вечные вопросы". Дело в том, повторяющиеся (трансисторические) бытийственные ситуации людей для человека исторического всякий раз выступают как новые. Они обусловлены его биографической ситуацией и поэтому для него они уникальные и неповторимые. В этой связи

индивидуальное философствование всегда было и останется индивидуальным поиском собственной меры присутствия в мире. Но в философском пространстве культуры, где одновременно присутствуют все его синхронные и диахронные образования, этот поиск индивидуальной меры осуществляется средствами диалога. Значит философствование по своим результатам - это то, что может быть многократно воспроизведено, что предназначено к такому воспроизведению, что по форме своей приспособлено к воспроизведению, что в глазах человека заслуживает такого воспроизведения. Такое право на воспроизведение легитимизируется философским пространством культуры, а ратифицируется реальными условиями жизни человека в конкретных исторически и биографически обусловленных обстоятельствах.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. // Новое в современной классической филологии. - М., 1979.
2. *Патнэм Р.* Комментарий к статье М. Вартофского // Структура и развитие науки. - М., 1978.

ДВУЛИКОЕ ЗА-БЫТИЕ

Понятие *за-бытия* как пребывающего за пределами *бытия* имеет множество оттенков смыслов и ступеней понимания: запредельное, неосознаваемое, забытое, непамятуемое и непонимаемое, расположенное по ту сторону существования. Этимологически славянское “забывание” восходит к корню “*быть*”¹. Но как понимать то, что “*за бытием*”? Как не-бытие? Как не бывшее, никогда не пребывавшее и в принципе “лишенное бытия”? Как не существующее, но некогда существовавшее? Или, может, как бытие, лишенное сущности, или же, напротив, “вырвавшееся из потока бытия” и к своей сущности вернувшееся?

Вопросы эти, видимо, бессмысленны без уточняющей переадресовки к традициям философствования и вне конкретной привязки осмысления ко времени и месту. Метафизическое вопрошение “что такое за-бытие” безответно, ибо на него возможны тысячи ответов: одно дело “даосское забытьё” Чжуан-цзы; иное: зикр, “замозабвенное припоминание Бога” в суфийской традиции; и совсем иное: “забвение” у христианских мыслителей, вспомним, к примеру, у С. Н. Трубецкого ад как за-бытие, или у П. А. Флоренского “забыть и быть забытым” — выпасть из Божественного вечного памятования. Пытаясь задаться одним из безответных вопросов: о двуликости смыслов понятия за-бытия в истории религиозной философии — раскроем для начала одну из самых ее изящных, самых трагичных и самых сложных для понимания страниц: “Мысли” Блеза Паскаля.

1.

Как известно, после смерти Паскаля были найдены зашитые в его одежде два небольших листа бумаги и пергамента. И на том и на другом оказались записанные его рукой, бережно хранимые им несколько лет² и, видимо, особо важные для него слова, выписки *ad memorandum*, для памяти: библейские цитаты, фрагменты мыслей, отрывки молитв. Среди них — фраза, на которой хотелось бы приостановить внимание: “Забвение мира и всего, кроме Бога...” И далее: “Отречение полное и сладостное”.³

Мысль о *забвении* как *отречении* вовсе не является необычной для Паскаля-мистика, оставившего ученость и свет смиренного монаха янсенистского монастыря Пор-Рояль. Но контекст употребления самого понятия “забвение” весьма необычен для Паскаля-мыслителя, неоднократно использовавшего это понятие как раз именно в противоположном смысле, как символическое обозначение состояния души, “забывшей Бога”, заблудившейся в лабиринте светских забав. Это знаменитое “развлечение” Паскаля (то, что впоследствии будет названо Альбером Камю “уклонением от смерти”) — отказ души от “памяти смертной”, ее погруженность в суету сует и заботы мирские. Понятия “развлечение” и “самозабвение”

¹ Ст.-слав. быти. Др.-русс., ст.-слав. забъвень от забыти — быть “за”, “по ту сторону”.

² Дата на этих листах: “Лето от Рождества Христова 1654” — год религиозного обращения Паскаля в результате “чудесного спасения” от смерти (случай с каретой в Нейи), когда ученый и философ принимает бесповоротное решение покинуть свет и уйти в монастырь. До этого времени Паскаль не делал никаких заметок для памяти, ибо, по свидетельству его современников и биографов, память его была воистину удивительной: он “никогда ничего не забывал”, знал почти наизусть все Писание и “сам говаривал, что никогда не забудет того, что необходимо удержать в памяти” (Л. Брюнsvик). И только последние шесть лет (умер Паскаль 19 августа 1662 года) вследствие тяжкого недуга он вынужден был переносить на бумагу краткие заметки, “дабы не забыть” — об этом узнаем из предисловия Пор-Рояля к изданию “Мыслей” 1670 года.

³ Долгов С. Очерк жизни Паскаля // Паскаль Б. Мысли. М.-К., 1994. С. 61.

звучат в “Мыслях” почти синонимами⁴. Какие смыслы призвано было вмещать здесь “самозабвение”?

Самозабвение как развлечение у Паскаля — “величайшее зло” и несчастье. Это избегание встреч с самим собой, “суетные занятия”, “светские игры”, поток пустого препровождения времени, единственная цель которого — проводить время не чувствуя его. Самозабвение как развлечение — характеристика “жалкого состояния человека”, который, не находя в себе самом успокоения, ищет его во внешних вещах и привязанностях. Но “в беспрестанном отвлечении от мысли о себе”⁵ находит вовсе не покой, но лишь “пустоту и грязь” обычных светских утешений. Забываться здесь — не думать о смерти, не помнить о самом важном, избегать одиночества и размышления наедине с собой. Паскалевское “душа стремится только к самозабвению”⁶ означало, что, удалившись от своего божественного истока и источника, душа “забывает саму себя”, ленится размышлять, отвлекается от сути и сущности, отворачивается от себя самой.

Истоки подобного понимания забвения имеют почтенный возраст, и только лишь перечисление авторитетов и текстов, на которые опирается традиция понимания *за-бытья* как *отпадения от истины*, могло бы занять не одну страницу академического исследования. Достаточно упомянуть мифопоэтическую и религиозную трактовки понятия “забвения” в священных книгах: Упанишадах, Авесте, Библии, Коране, Бхагават-Гите. Несмотря на различие терминов и толкований, в слишком различных культурах обнаруживалась и общая “архетипическая” канва понимания: “забвение” здесь, как правило — синоним невежества и духовной слепоты души, удалившейся от Бога. На страницах священных текстов “забвение” то и дело появляется в таких образах как “узы и оковы”, “сон неведения”, “повязка на глазах”, “печать на сердце”, “покрывало иллюзии”, “покров тьмы”, “завеса”.

Соответственно, и противоположные смыслы “припоминания истины” или “воспоминания о Боге”, исходя из логики оппозиций, виделись инверсией забвения: пробуждение ото сна, освобождение от оков, прозрение от слепоты, прорыв завесы, восхождение от тьмы к свету, от незнания к знанию. Пророки и учителя приходили “напомнить” людям о том, что было ими забыто, а сами учения становились “напоминанием”. Если забвение мыслилось удалением от источника, потерей пути, отворачиванием от света, то припоминание — возвращением к началу, обретением пути, в полном смысле слова “обращением” сознания (к “свету первоначал”, или к Богу, или к Единому, или к “Памяти Абсолюта”).

Во многом сходный мотив был положен в основание и многовековой философской традиции понимания соотношения смыслов забвения (сокрытия истины) и припоминания (приоткровения, раскрытия сокрытой истины), пунктиром пронизывающей древо истории идей от орфиков и пифагорейцев к платоновскому “анамнесису”, неоплатоническим (Плотин, Ямвлих) и гностическим концепциями памяти, философии памяти у Августина и у ренессансных платоников Камилло и Бруно. Реминисценции этих учений памяти и забвения можно отыскать и в новоевропейской философии от “памяти материи” А. Бергсона до “забвения бытия” М. Хайдеггера. И все же вернемся к Паскалю.

“Забвение мира и всего, кроме Бога.” Таково “обращение” Паскаля — удаление от себя, уничтожение собственной воли. И вместе с тем это — возвращение к самому себе, отречение “забывшегося”, неподлинного “я” во имя обретения подлинного. Это странная.

⁴ К примеру, фрагмент 171: “Душа поселяется в теле на короткое время. Она знает, что это лишь переход к вечному путешествию и что она должна подготовиться к нему в короткий срок человеческой жизни... Но и этот краткий досуг почему-то так сильно ее тяготит и затрудняет, что как будто она только о том и заботится, как бы от него избавиться. Для нее невыносимо тяжело жить с собой и думать о себе. Она стремится только к самозабвению, старается провести это столь короткое и столь драгоценное время без размышления, в занятиях, способных отвлечь всякую мысль об ожидающей ее вечности. Вот источник всех суетных занятий, всякого так называемого *развлечения*, или препровождения времени”. (Пер. С. Долгова). См.: Паскаль Б. Мысли. М.-К.: “REFL-book”, 1994. С. 100-101. (См. также фрагменты 127, 131, 139, 142, 143, 168, 509 и др.)

⁵ Там же. С. 103.

⁶ Там же. С. 100.

давно известная в христианской картине мира “мнемоника” сознания: чтобы полюбить Бога, человек должен отказаться от себя: утратить себя, чтобы найти Его, забыть о себе, чтобы вспомнить о Нем. Но *потеря* (забвение) мира и всего, кроме Бога, и есть *обретение* себя самого (припоминание, ἀναμνησις). «Обращение» сознания, *переворачивание мыслительной структуры* превращает все в свою полярность: память и забвение, свет и тьма, знание и незнание, зрячесть и слепота меняются местами.

Впадение в беспамятство — переход бытия в за-бытие. Но в одном случае за-бытие — всего лишь жалкое безумие, потеря разума, в другом — “священное безумие”, μαῦρα, жертвоприношение разума во имя благодати. Отказаться от “разума”, того самого, который, согласно Паскалю, “всегда прибегает к помощи памяти”⁷, возможно разными путями, направленными, казалось бы, в противоположные стороны: один из них — искать развлечений (*забвение в мире*), другой — самоотречение (*забвение в Боге*).

Перед нами пример двойного толкования понятия: забвение-развлечение и забвение-отречение. В одном случае это *самоизбегание и самоуклонение*: отпадение и удаление от истины. В другом — *самоотречение и самоотрешение*, возвращение к истине. В одном случае, забывая и забываясь, сознание убегает от себя самого, в другом — к себе самому возвращается. К каким метафизическим корням восходит это раздвоение смыслов?

2.

Прежде чем совершить небольшой экскурс в историю смысловых развилок понимания за-бытия, обратимся к “привычкам языка”. Двойственность понятия за-бытия обращает на себя внимание даже в обычном словоупотреблении⁸. С одной стороны, забвение — смерть, ужасный лик всепоглощающего времени. Это холод разрушения всего и вся. “Кануть в Лету” — исчезнуть в бездне ничто. “Предать забвению” — “уничтожить”, “выкорчевать из памяти”, лишить бытия. Но, с другой стороны, забвение приходит как облегчение, смягчение страданий, сладкое успокоение и избавление от непосильного, тяжелого груза памяти. Забвение забот и несчастий — синоним “невыносимой легкости бытия”. Забыть в вине, работе, любви, творчестве; исполненное радости, покоя и “веселия духа” самозабвение в созерцательном уединении и отрешенной молитве рисуют совершенно иной лик за-бытия: спасительный исцеляющий напиток блаженства, прозрачная роса летейских вод. Так рядом, совмещенными в одном слове оказываются семантические противоположности: ужас ничто и сладкий покой исцеления; горечь утраты и блаженство. Корни этой раздвоенности уходят в древнейшие времена.

Полярные значения, уживающиеся в одной словесной форме — именно такую смысловую, этическую и эмоциональную раздвоенность в описании забвения можно обнаружить в греческих мифах, эллинистических философских диалогах, римской поэзии. Со страниц “Одиссеи” Гомера, “Государства” Платона, “Энеиды” Вергилия в нас вглядываются два совершенно различных лика забвения. Один из них мрачен, это — “сон души”, невежество⁹ и состояние беспамятства в Аиде¹⁰, это — грозная сила

⁷ Фрагмент 282: “Разум всегда прибегает к помощи памяти”.

⁸ См., например, логико-семантический анализ понятия “забвения”: Гринцер Н. П. Греческая ἀληθεία: очевидность слова и тайна значения; Туровский В. В. Память в наивной картине мира: забыть, вспомнить, помнить; Калакуцкая Е. Л. Лексико-семантическая тема “уныние—меланхолия—задумчивость—забвение” в русском языке и культуре второй половины XVIII в.; // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 38–44; 91–95; 142–148.

⁹ У Платона “забвение” — потеря знания, убыль знания, а потому забывчивость — один из недостатков души: “забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хорошая память”(Государство. 468 d); “забыть души” свойственно человеку, которому “неведомо благо”, который проводит жизнь в спячке, и придя в Аид, окончательно погрузится в сон (Государство. VII, 534 с).

¹⁰ У Гомера в Аиде способность мыслить оставлена только фиванскому прорицателю Тиресию. Остальные души лишены разума и памяти (Одиссея. X, 495).

всепоглощающего времени¹¹. Такой суровый лик забвения сродни ненасытному Кроносу, пожирающему своих детей и сметающему во времени все, что не истинно, что во власти “кronоса”, а не “кайроса”, что не достойно памятования. Не случайно понятие “истина”, α-ληθεια буквально означало “отсутствие забвения”, “незабвенность”: неистинное уничтожалось забвением, безжалостно исчезало в небытии.

Другой лик забвения светел, это — радость полного “отсутствия заботы”. Река Амелет, часто отождествлявшаяся с Летой, означает “уносящая заботы, беззаботная”. Так у Вергилия (Эн. VI, 714) души умерших “у волн реки Леты пьют беззаботные струи и долгое забвение” — почти так же, как в рассказе платоновского Эра, души, попав на равнину Леты в жару и страшный зной, “утоляют жажду” питьем из реки Амелет “без меры”, и кто в чрезмерности теряет благоразумие, тот все забывает (Государство. X, 621 с). В образах “светлого” забвения нет ни страха, ни горя, ни мрачной тяжести: это утоляющее жажду питье. Не случайно здесь и частое присутствие “белого”: забвение — смывающий скорби и горести, очищающий от грехов прыжок в белый свет беззаботного “вечного сна”, “белый кипарис” в долине Леты, Левкадская “белая скала”¹² или гора Латис¹³.

Перед нами снова соединение противоположностей: вот забвение, обусловленное вселенской необходимостью — холодное уничтожение всего живущего во времени, противостояние вечной истине “а-лелейе”; но вот забвение желанное — утоление жажды, светлая печаль, очищение, сладкая истома и покой уставшим душам. Первое — забвение-смерть, отпадение от вечности; второе — забвение-прыжок в вечность, возвращение к первоначалам. Отозвалась ли эта “языческая” линия принципиальной двусмысленности трактовки “забвения” в христианстве? — Несомненно.

3.

Исток христианского понимания двуликого “за-бытия” — Ветхий завет. Идея памяти и забвения, пронизывая толщу смыслов библейского текста и его толкований, во многом предопределяет саму суть ветхозаветного учения. На первый взгляд, мнемоническая

¹¹ Приведем блестящий анализ греческого понятия забвения как разрушительной силы: “Слово αληθε(σ)ια, или, в ионической форме, αληθειη, равно как и производные: αληθης — истинный, αληθευω — истинствую, соответствую истине и др., образовано из отрицательной частицы α (α privativum) и *ληθος, дорическое λαθος. Последнее же слово, от √ ladho, со-коренно с глаголом λαθω, ионическое ληθω, и λανθανω — миную, ускользаю, остаюсь неизвестным; в среднем же залоге этот глагол получает значение memoria labor, упускаю памятью, для памяти (т. е. для сознания вообще) теряю, забываю. В связи с последним оттенком корня λαθ стоят: ληθη, дорическое λαθα, λαθοσυνα, λησμοσυνα, ληστις — забвение и забывчивость; ληθεδανος — заставляющий забывать; ληθαργος — забывающий и, отсюда, ληθαργος — позыв к сну, Schlafsucht, как хотение погрузиться в состояние забвенности и бессознательности, и, далее, название патологического сна, летаргия. Древнее представление о смерти, как о переходе в существование призрачное, почти в само-забвение и бессознательность и, во всяком случае, в забвение всего земного, — это представление символически запечатлено в образе испиения тенями воды от подземной реки Забвения, «Леты». Пластический образ лелейской воды, το Ληθης υδωρ, равно как и целый ряд выражений, в роде: μετα ληθης — в забвении; ληθην εχειν — иметь забвение, т. е. быть забывчивым; εν ληθη τινος ειναι — быть в забвении чего, забыть о чем; ληθην τινος ποιεισθαι — производить забвение чего, предавать что забвению; λησμοσυναν θεσθαι — положить забвение, привести в забвение; ληστιν ισκειν τι — забывать что и др. — все это вместе ясно свидетельствует, что забвение было для эллинского понимания не состоянием простого отсутствия памяти, а специальным актом уничтожения части сознания, угашением в сознании части реальности того, что забывается, — другими словами, не неимением памяти, а силою забвения. Эта сила забвения — сила всепожирающего времени”. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М.: Правда. 1990. Т. 1 (I). С. 17-19.

¹² Та самая «белая скала», что находилась в Магнесии на Меандре, над речкой Летеом. С этой скалы хотел броситься в седые волны Анакреонт, терзаемый любовью, мимо нее Гермес ведет души покойников «Одиссее». «Белая скала» даровала забвение не только от любви, преступников также сбрасывали с нее в воду, чтобы они волною забвения очистились от греха. Силен Еврипида сравнивает усладу вина, дающую забвение от забот, с исцеляющим прыжком с белой Левкадской “скалы забвения”.

¹³ Эндимион, возлюбленный Селены, был погружен в вечный сон на горе Латис. Древние толковали слово “латис” как “забвение” (греч. λανθανω, λαθω). И здесь перед нами снова образ забвения как исцеления, врачевания, избавления от памяти о страдании, метафора забвения-любви.

библейская концепция подчинена достаточно простой схеме: память — “договор”, “завет” взаимного памятования, соединительный мост между миром Божественным и человеческим; забвение — нарушение этого договора, разрыв связей памятования. Память соединяет небо и землю, забвение разъединяет. Каким же образом в этой прозрачной, ясной концепции остается место для оборотничества ценностей, диалектической игры взаимного мерцания смыслов?

Возможно, источник смысловой раздвоенности и понятия памяти, и понятия забвения состоит именно в том, что “завет” памятования взаимен. Человек “вспоминает Бога”: совершает возлияния, жертвоприношения, обращается к Нему в таинствах и молитвах. Бог “вспоминает человека”: спасает его от гибели и наказывает, избавляет от несчастий и подвергает испытаниям и, конечно же, прощает, дарит дары, просвещает светом мудрости и проливает на головы праведников и неправедников золотой дождь благодати. Так же взаимен и “разрыв договора памяти”. Человек “забывает Бога”: окунается в мирские соблазны, опускается в мерзость грехов; Бог “забывает человека”: покидает его, обрекает на невыносимую муку богооставленности. Здесь-то мнемоническая структура и начинает свою семантическую игру подмены значений и инвертирования смыслов понятий: “забыть мир — вспомнить Бога”, “забыть Бога — вспомнить мир”.

Идея памяти и забвения в ветхозаветной традиции — тема воистину необъятная. Остановимся лишь на двух эпизодах библейского текста, толкование которых помогает понять, почему за-бытие в одних случаях видится мрачным, тяжким, убивающим, а в иных — светлым, легким, дарящим освобождение. Очевидно, забвение само по себе в Ветхом завете — понятие, лишенное субстанционального смысла, забвение всегда относительно и не может служить характеристикой экзистенциального или онтологического состояния человека, пока не указан “предмет забываемого”. В зависимости от того, что забывается, разнятся и этические максимы, запреты либо разрешения, регулируются нормы поведения. И напротив, одно и то же может быть как предметом “памятования”, так и предметом “забывания”. И по отношению к одному и тому же разнятся призывы: “помни”, “забудь”, “оглянись”, “не оглядывайся”.

Вспомним повествование о спасении семьи Лота из истребляемого города греха и *запрещении оглядываться назад*. Нарушение запрета — смерть: оглянулась жена Лота на горящий город и застыла соляным столпом. Призыв “не обращай назад” (Лк. 17, 31) очень важен¹⁴. “Не обращай назад” — не вспоминай грех, не возвращайся к прошлому, пребывай в “вечно длящемся настоящем”, не оглядывайся на город страдания и скорби, когда уходишь за его пределы, или, в переносном смысле: “забывай” о граде существования, когда покидаешь его; не привязывайся к “тьме внешней”, когда восходишь к свету “внутреннего человека”; не памятуй о мире, когда идешь во вне-мирное; не укореняйся в грехе, когда идешь к добродетели; забывай о гибели, когда идешь ко спасению.

Иной способ “оглядываться назад” приоткрывает последний стих “*Книги Песни Песней Соломона*”. В синодальном переводе Библии этот стих звучит так: “Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю...”.¹⁵ В иудаистской традиции этому стиху придается большое значение: оглядывающийся олень — символ Божественного присутствия в мире, символ заботливой памяти Святого. В книге “*Зогар*” Раби Шимон бен Йохай так трактует этот стих: “«Убежал возлюбленный мой и уподобил себя оленю или

¹⁴ Призыв «*Поминайте жену Лотову*», звучащий как поэтический рефрен в трактате Григория Сковороды “Книжечка о чтении Священного Писания, нареченная жена Лотова”, имеет источником слова евангелиста Луки в Новом завете (Лк. 17, 32): “Вспоминайте жену Лотову”. Лука сравнивает день, когда Лот вышел из Содомы, а с неба пролился дождь огненный и истребил всех, с днем Судным. Именно в этот день, когда с неба прольется дождь огненный и истребит всех, “не обращай назад” (Лк. 17, 29-31). Григорий Сковорода размышляет о двух типах памяти: вечной и временной, Божественной и земной. Истинная память — свет, «незаходимое солнце» вечности. Мир — лишь тень, дым вечности. Рефрен трактата: «Поминайте жену Лотову!» — призыв забывать мирское (дым и тень) и помнить лишь святое, вечное; исповедание памяти нетленной, памяти-святыни.

¹⁵ Песн. П. 8, 14.

детенышу лани». ¹⁶ Ни одно животное в мире не поступает так, как олень или детеныш лани. Убегая, он уходит понемногу и поворачивает голову туда, откуда убегает. Он постоянно оглядывается назад. Так сказал человек Богу: «Владыка мира! Если случится, что мы вынудим Тебя удалиться от нас, то пусть будет Тебе угодно убегать, словно оленю или детенышу лани, который бежит и поворачивает голову к месту, которое покинул». ¹⁷ Священное начало мира, удаляясь, не забывает мир; Бог не забывает свое творение.

Жена Лота обернулась памятью на греховный мир, который надо было «забыть», и сама была наказана забвением. Эта мнемоническая нить, которая должна была быть разорванной; обрыв нити — смерть. Олень оглядывается к тому, что покидает, ибо покинутое «помнит» его, а он «помнит» то, что покидает. Эта мнемоническая нить любви не должна прерываться, она связывает бытие и небытие, присутствие и отсутствие. Так память соединяет с тем, чего нет, она — мост в за-бытие, вызов, брошенный отсутствию. Память прилепляется к тому, что свято, — к сакральному, упрятанному в тайниках по ту сторону бытия, и утверждает Божественное присутствие в мире.

Оба эпизода повествуют об одном и том же: об «оглядывании назад». Но в одном случае мнемоническая связь мирская, в другом — сакральная. Уход с «оглядыванием» назад — путь памяти. Уход с запретом оглядываться — путь забвения. Понятия память, забвение, мирское, сакральное связаны в единый мнемонический узел, с которым мы уже не раз сталкивались: «оглядывание назад» — «обращение сознания» — оборачивает смысловую структуру. Память о мирском есть забвение сакрального; память о сакральном — забвение мирского. Библейские метафоры: олень, поворачивающий голову к покинутому месту, и застывшая соляным столпом жена Лота — иносказательные образы способов памятования и за-бытия. Бытие с памятью греха содомского — за-бытие мирское, смертное. Бытие с памятью любви — за-бытие священное, «вечный сон», в котором является человеку Абсолют.

4.

Еще раз вернемся к двум понятиям забвения у Паскаля и шире, тому пониманию забвения, которое возникло на излете христианской культуры, перед окончательным наступлением «эпохи безверия» нового времени. Остался позади древнегреческий образ двуликого за-бытия — мрачного и светлого, горького и сладкого, хладнокровного убийцы и спасителя, утоляющего жажду; отошли в прошлое ветхозаветные понятия памяти и забвения и метафоры двух разных способов «оглядываться назад». Но отзвуки этих толкований продолжали жить, перерастая в христианскую этическую двойственность отношения к забвению. С одной стороны, это грех «забытья смертного», от которого просит в молитвах избавить себя христианин: «забвения не даждь ми», — то, что Паскаль именовал самозабвением души или развлечением. С другой стороны, это самозабывание в отрешенной молитве, путь отречения от мира, подвижничества — то самое паскалевское «забвение мира и всего, кроме Бога».

Двуликое забвение не могло не соответствовать христианскому этическому внутреннему разветвлению смыслов идеи памятования, где «прилепиться к памяти Бога» означало уверовать, стяжать благодать, а «забыть Бога» и «быть Им забытым» — впасть в смертный грех; но, вместе с тем, кроме придававшего существованию смысл «приспо-памятного» над верующим тяготела и мрачная память грехов: «памятозлобие». К светлой трансцендентной памяти Бога следовало прилепляться душою, от темного же следа грешной жизни: «памятозлобия» — избавляться. От одного типа «забытья» — мрачного невежества, слепоты «упавшей в мир» души — следовало очищаться путем постепенного вставания в другой тип «забытья» — самоотрешенности, забвения о мире во имя памятования о Боге.

Путь искания истины и «преображения сознания», угадываемый за строками «Мыслей» Блеза Паскаля, парадоксален по своей сути. Начало и конец этого пути сокрыты от

¹⁶ Шир. 8, 14.

¹⁷ Зогар. 2, 14 а-15 а. См.: Раби Шимон Хайим и трактат «Зогар». М.: Гнозис, 1994. С. 65.

осознания в тайники невысказанного, теряются в тумане забвения. Мнемонический путь Бога и самопознания *выходит из "забвения-развлечения" и входит в "забвение-отречение"*. Траектория этого пути — *от одного забвения к другому*. От бессознательного — к осознанному, от навязанного — к желанному, от несвободного — к свободно избранному.

Самопознание **из забвения вырастает и к забвению устремляется**. Сознание, подвижная граница, щель между двумя ликами забвения начального и конечного перемещает свои открытые вечно ускользающие границы и в горизонтальном течении исторического времени, от уже не несуществующего прошлого к еще не существующему будущему, и в вертикальном "метаисторическом" измерении, от уже отброшенного имманентного к еще не обретенному трансцендентному. Если человек и в самом деле "существо трансцендирующее", непрерывно превосходящее свои пределы, вечно устремленное "за" границы собственного бытия, то его сознание оказывается заключенным *между двумя пределами "забытия" — того, от которого сознание убегает, и того, к которому оно открыто*. Открытость — кажущаяся, границы понимания ускользают в дурную бесконечность, а область трансцендентного всякий раз оказывается скрытой, упрятанной, утаенной от сознания в забвении. Но обретение потерянного, поиск спрятанного, приоткрытие сокровенного и есть "анамнесис". Так, оказывается, уроки "забвения", взятые у Паскаля, могут приводить не только в будущее, но и в прошлое: к Платону, Упанишадам, древним мифам, к первоистокам мысли, где, наверное, только и можно отыскать ответы на безответные вопросы, среди которых — и вопрос о "двуликом" забвении.

В основе механизмов памяти и забвения — модель *двойного сознательного движения: itus et reditus, уход и возвращение*. Может, в этом и состоит ключ к пониманию двуликости забвения? Память иллюзорно уводит сознание от точки *"здесь и теперь"* в несуществующее прошлое *"там и тогда"*, в забвение отсутствия, и возвращается обратно. Памятуемое на время извлекается из забвения и вновь в забвение возвращается. В истории духовной культуры можно отыскать множество примеров индифференциальных трактовок подобного двойного хода сознания: это и древние мифы о Туммузи и Иштар, Орфее и Эвридике и других спусках в мир потусторонний и обратном возвращении. Это и лестница, привидевшаяся во сне Иакову, по которой ангелы поднимались на небеса к Господу и спускались на землю — метафора вертикали духовных восхождений и нисхождений сознания. Это и гностические мотивы падения души в мир через небесные сферы и обратного возвращения ее от тьмы к свету как последовательного прохождения через те же уровни в обратном порядке. Можно вспомнить и об изящной геометрической аналогии взаимопроникновения двух миров: божественного и человеческого — у Николая Кузанского в виде двух пересекающихся треугольников, когда подъем к вершине одного из них означал вместе с тем и спуск к основанию другого. По мере подъема по "внутренним лестницам" духовных восхождений и нисхождений памяти "дольнее" забывается, припоминается "горнее". По мере спуска, наоборот, забывается "горнее", вспоминается "дольнее". Мнемоническая оценка всегда относительна: забытое по одну сторону есть вспомнутое по другую. И в этом смысле сознание и память — вечные чужестранцы, живущие в мыслительном изгнании, и в любой точке своего странствия они двулики: они подобны и лотофагам, которые теряли память и забывали родину, и Одиссее, которого память звала вернуться домой. Но куда может вернуться сознание? — На родину до- или сверхсознательного. Куда возвращается память? — На истинную отчизну забвения.

5.

Бытие нуждается в забвении. Так же, как память и забвение, они невысказаны друг без друга и друг через друга проявляются. Их кажущееся противоречие коренится в «грехе черно-белой диалектики»: более чем известной привычке мышления к оппозициям и антиномиям. Память возможна не сама по себе, а через предмет воспоминаемого. Предмет же воспоминаемого — то, что забыто, т. е. забытое. Память возможна только благодаря тому,

что существует забвение. Аналогично и забвение возможно не само по себе, а только через предмет того, что забыто. Предмет же забвения — то, что содержалось, содержится либо будет содержаться в чьей-то памяти. Возможность забвения существует только благодаря памяти.

Иными словами, вспомнить можно только то, что прежде было забыто (забытое), а забыть можно только то, что находилось в памяти (вспомняемое). Самоутверждение памяти есть ее инобытие в забвении. И наоборот: инобытие памяти — забвение — есть залог и свидетельство ее самотождественности. Таким образом, память и забвение не только немислимы друг без друга, но и составляют как бы две стороны единой сцены, разделенной движущимся занавесом — границей между вспомняемым и забытым, осознанным и бессознательным, — два нуждающихся друг в друге, взаимопроникающих явления некоего их объемлющего целого.

Между памятью и забвением, как между бодрствованием и сном, светом и тьмой, осознанным и несознаваемым, раскачивается маятник сознания. Условная вертикаль золотой середины — своего рода порог сознания, граница, предел, пересечение которого выворачивает «мнемоническую ситуацию» наизнанку, меняет знаки на противоположные. В момент перехода границы: пробуждение и засыпание, воспоминание и забывание — происходит в буквальном смысле «обращение» сознания, переворачивание мыслительной структуры. То, что помнилось «по эту сторону» от «порога сознания», забывается по ту, *vice versa*; то, что сознавалось «по ту» сторону, не осознается «по эту»; что виделось «там», не видимо «здесь», и наоборот. Отсюда — мыслительные ловушки типа: «Памятуя о мире, забываем о его сущности. Вспоминая о сущности, забываем мир».

Но каждая сторона хранит в себе «память о противоположной». Забывается дальнее, вспоминается горнее, забывается «я», вспоминается «все». Так, забывание о временном оказывается воспоминанием вечного. Но когда маятник между полюсами меняет знак на противоположный, оказывается, в сущности, ничего не изменилось, просто на сей раз воспоминание о временном оказывается забыванием вечного. Тому, что припоминается или забывается, в сущности все равно, помнят о нем, или забывают. Мнемонический круг кажется безвыходным. И, кажется, невозможно разорвать эту цепь. Бытие и небытие, вечность и время, так же нескончаемо, как память и забвение, кружатся в нем, никогда не настигая друг друга. Как день и ночь, свет и тьма, они сменяют одно другое, и ужас этой бесконечной череды прерывается лишь абсурдным прыжком из времени в вечность, в Абсолют — по ту сторону памяти и забвения.

Текст подготовлен при поддержке
Research Support Scheme of the Open Society Foundation
(RSS, грант № 1385/1999);
American Council of Learned Societies (ACLS),
the Carnegie Corporation of New York

Бусова Н.А.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ЛИБЕРАЛИЗМА И КОММУНИТАРИЗМА

Проблема справедливости является центральной темой в западной политической философии со времени опубликования в 1971 году работы Джона Ролза "Теория справедливости". Эту книгу часто называют самым важным текстом в политической философии послевоенного западного мира. Воздействие ее было огромным. Во-первых, она способствовала возрождению самой политической философии, которая до этого на протяжении многих десятилетий была в упадке. Во-вторых, теоретическая проработка проблемы справедливости в книге Ролза привела к серьезной модификации либерализма, а полемика, развернувшаяся вокруг его концепции, способствовала появлению в 80-х годах совершенно нового и весьма влиятельного направления в социальной и политической теории – коммунитаризма. Модификация либерализма была настолько радикальной, что сейчас не говорят о либерализме вообще, а четко различают классический либерализм и современный либерализм, ведущими представителями которого являются Джон Ролз, Рональд Дворкин, Уилл Кимлика. Современные работы, написанные в духе классического либерализма, относят к неоклассическому либерализму (Ф.А. Хайек) или даже к самостоятельному течению – либертарианизму (Р. Нозик).

То, что обсуждение, и не просто обсуждение, а серьезную теоретическую проработку проблемы справедливости начали представители либерализма – Ролз, а вслед за ним Дворкин, выглядело несколько парадоксально. До этого представители либерализма проявляли к проблеме справедливости равнодушие, а то и явную антипатию. Отстаивая прежде всего приоритет свободы и неприкосновенность индивидуальных прав, они видели в требованиях социальной справедливости, справедливого распределения ресурсов угрозу свободе, политическую демагогию, которая оправдывает вмешательство государства в экономику, нарушение права частной собственности и усиление власти государства. Приведу два примера – Макса Вебера и Фридриха фон Хайека.

Макс Вебер доказывал, что возникновению капитализма наряду с протестантской этикой способствовало формальное рациональное право. Это право представляет собой этически и политически нейтральные рамки, внутри которых отдельные индивиды свободно преследуют свои частные цели. Увеличивая свободу индивидов, право облегчает им использование тех материальных ресурсов или экономической власти, которыми они владеют. Следовательно, в выигрыше неизбежно оказываются те, кто имеет экономическую власть. Формальное рациональное право закрепляет сложившееся неравенство в материальном благосостоянии. Вебер не был апологетом эксплуатации и неравенства. Видя негативные стороны формальной рациональности, он отстаивал преимущество этого типа правовой системы на том основании, что свобода и индивидуальная автономия, защищаемые такой системой, стоят того, чтобы их сохраняли любой ценой. Он категорически выступал против того, чтобы право использовалось государством в целях компенсации неравенства, порождаемого рынком. Вебер утверждал, что стремление использовать право в целях социальной справедливости приведет к разрушению либерального правового порядка, разрастанию власти бюрократии, подавляющей свободу индивида. И тогда, как он пишет в конце своей работы "Хозяйство и общество", результатом будет бюрократический кошмар, который заключит людей в "панцирь зависимости" более прочный, чем тот, который сковывал феллахов Древнего Египта [11, с.1402].

Ф.А. Хайек в книге "Пагубная самонадеянность" относит само понятие "социальной справедливости" к отравленному языку политической демагогии. Призыв к "распределительной справедливости" он считает несовместимым с конкурентным рыночным порядком, который

обеспечивает экономическую эффективность. “Вся идея распределительной справедливости – каждый индивид должен получать соответственно своему нравственному достоинству – при расширенном порядке человеческого сотрудничества ... бессмысленна, поскольку размеры имеющегося продукта (и даже его наличие) обусловлены в общем-то нравственно нейтральным способом распределения его частей” [6, с. 203].

С точки зрения классического либерализма, экономика должна регулироваться невидимой рукой рынка, используя известное выражение Адама Смита. Государству следует ограничиться охраной свободы и индивидуальных прав, т.е. выполнять роль ночного сторожа (этот образ принадлежит правда не либералу, а Фердинанду Лассалю, но он очень полюбился либералам).

Главная задача, которую ставили себе либералы в XX век, – обоснование ценности свободы и борьба с тоталитарным мышлением. Этому посвящены и широко известные у нас работы Ф.А. Хайека “Дорога к рабству” и “Пагубная самонадеянность”, и лишь недавно переведенная на украинский и русский язык, но очень влиятельная в западной политической теории работа Исайи Берлина “Два понятия свободы”.

Пока либералы очень успешно вели полемику с тоталитаризмом, внутренняя политическая ситуация в развитых западных странах резко изменилась. Невидимая рука рынка в качестве регулятора экономических процессов сменилась “видимой лапой” государства, которое очень активно вмешивается в рыночные процессы с тем, чтобы ограничить власть рынка и компенсировать негативные последствия рыночной экономики. Реальностью западного мира после Второй мировой войны стало государство благоденствия, которое берет на себя заботу не только о наиболее обездоленных, но и обо всем населении в целом, при этом его попечение распространяется на все сферы жизни общества. Переход к государству благоденствия происходит прежде всего в странах, которые всегда служили образцом для либералов – США и Великобритании.

В государстве благоденствия изменяется само представление об индивидуальных правах. В 1950 году была опубликована очень популярная и по сей день работа Т. Маршалла “Гражданство и социальный класс” [9]. Маршалл на примере Англии показывает, как в процессе модернизации капиталистического общества происходит постепенное расширение прав гражданина. К гражданским правам прибавляются политические права, а затем социальные права. Гражданские, или либеральные негативные права защищают отдельного индивида от незаконных покушений правительства на его свободу и собственность. Эти права затем дополняются политическими правами или демократическими правами политического участия, которые дают возможность активным гражданам участвовать в демократических процессах формирования общественного мнения и воли, и наконец к этим двум классическим типам прав присоединяются социальные права, которые гарантируют гражданам государства благоденствия минимальный доход и социальное обеспечение. В государстве благоденствия социальные права входят в само понятие гражданства.

Возникла парадоксальная ситуация. С одной стороны, политической реальностью западных стран после Второй мировой войны становится государство благоденствия, активно осуществляющее перераспределение, ибо каждая серьезная попытка социального обеспечения является по своему характеру перераспределительной. Государство благоденствия пользуется поддержкой большинства граждан. С другой стороны, самое влиятельное направление западной политической мысли, т.е. либерализм, отрицает легитимность перераспределения. Политическая философия расходится с политической практикой и с господствующими убеждениями общества. А ведь современные представители англоязычной моральной и политической философии исходят из того, что их задача заключается в четком формулировании и рациональном анализе убеждений общества, в котором они живут.

Перед либеральной политической философией встал вопрос: “Как возможно оправдать государство благоденствия с его политикой перераспределения?” Взялась за решение этой задачи либеральная философия достаточно поздно, когда государство благоденствия просуществовало несколько десятков лет. Как всегда, “сова Минервы вылетает в сумерки”.

С задачей оправдания государства благоденствия либеральная политическая философия справилась, благодаря этому, наверное, либерализм и остается основным течением западной политической мысли. Однако справился либерализм с этой задачей ценой радикального преобразования, сам либерализм стал иным.

Отличительной чертой нового либерализма является то, что для него равенство как ценность столь же значимо, как и свобода, поэтому сейчас часто говорят о принципе либерального равенства. Рональд Дворкин даже считает, что главная идея либерализма скорее равенство, чем свобода. Он заявляет: «Главным нервом либерализма является определенная концепция равенства, которую я называю либеральной» [2, с.46]. Суть этой фундаментальной идеи равенства заключается в требовании равной заботы и уважения к людям со стороны правительства [2, с. 56].

Либерализм, возрожденный Ролзом, это либерализм в духе Канта. Основопологающим для него является кантовский принцип, требующий отношения к людям как к целям самим по себе, а не как к средствам. Люди равны как моральные субъекты. Моральный субъект или субъект практического разума по Канту является разумным существом, обладающим автономной волей. Он сам выбирает цели своей деятельности. Только способность выбирать свои цели независимо от природы и воздействия других людей выделяет человека как субъекта, обладающей свободой, из всех других объектов, детерминированных причинно-следственными связями. И только будучи субъектом, который предшествует своим целям и способен свободно их выбирать, человек является автономным существом, а значит моральной личностью.

И классический либерализм, и современный либерализм защищают индивидуальные права и свободы. Но классический либерализм опирается при этом на этику утилитаризма. Для него свобода и индивидуальные права – средства или условия, необходимые для достижения максимальной пользы или «наибольшего счастья для наибольшего числа людей». Нравственно оправдано то, что ведет к максимизации возможного количества благополучия группы или среднего уровня общей пользы. Однако такой подход допускает, что можно пожертвовать интересами меньшего числа людей, если это повысит средний уровень общей пользы. Именно так оправдывает неограниченную свободу рынка Хайек: рынок порождает неравенство «которое нельзя ни поставить в зависимость от неких рассуждений морального характера, ни примирить с ними». Но зато он обеспечивает эффективность экономики, что ведет к «увеличению потока производимых товаров и услуг», а следовательно к увеличению общего благополучия группы. Поэтому «рынок производит в высшей степени нравственные плоды» [6, с. 204].

Ролз обосновывает свободу и индивидуальные права исходя из другого принципа – из кантовской идеи равенства людей как моральных субъектов. Ничьими интересами нельзя пожертвовать даже во имя максимизации общего блага. Единственный способ уважать людей как полноценных моральных личностей – это позволить людям самоопределение. Каждый человек имеет свои ценности, цели и каждый должен свободно определять сам для себя, какой образ жизни он хочет вести. Но для реализации самоопределения люди нуждаются в ресурсах. И здесь встает вопрос о распределении социальных благ. Современный либерализм выступает за равенство ресурсов, т.к. это необходимо для осуществления основного принципа либерального равенства, требующего относиться к людям как к равным, уделяя равное внимание интересам каждого.

Центральное положение современного либерализма таково: оправдано только то неравенство в доходе и престиже, которое является результатом личного выбора и усилий, а не то, которое обусловлено случайными, независящими от индивида обстоятельствами. Поэтому схема распределения должна уважать моральное равенство людей, компенсируя социальные и природные обстоятельства, и в то же время поддерживать ответственность индивида за его выбор. То есть либералы стремятся сбалансировать два принципа: принцип уважения к выбору человека и принцип выравнивания обстоятельств.

Как реализуется принцип уважения к выбору человека в схеме распределения? Предположим, что два человека, находящиеся в равных социальных обстоятельствах, наделенные в равной степени природными дарованиями, располагающие изначально равной долей ресурсов, вкладывают эти ресурсы и свои усилия в разные проекты: один посвящает

максимально возможное время дорогостоящему досугу, другой – продуктивной деятельности. Разный образ жизни приведет в конце концов к разным доходам, но любитель досуга не может претендовать на компенсацию от общества, т.к. эта разница – результат свободного выбора и прилагаемых усилий, а значит морально оправданна.

Но если различие в доходе определяется различием в поле, этнической принадлежности, расе, классовой принадлежности, то оно не справедливо, ибо оно не заслужено индивидом, не является результатом его выбора и личных усилий. Это различие в социальных обстоятельствах случайно с моральной точки зрения, по выражению Ролза [3, с. 77], а потому должно компенсироваться обществом. Здесь должно вмешаться государство и используя социальные программы, а также другие формы, обеспечить перераспределение в пользу обездоленных на основе прогрессивного налога.

Обрисованный до сих пор подход не отличается от идеи “равенства возможностей”, достаточно традиционной для современного западного общества. Новый либерализм отличается тем, что настаивает на выравнивании не только социальных, но и естественных, природных обстоятельств. Различие в таланте также незаслуженно, является результатом природной лотереи, а справедливость требует, чтобы доля индивида в распределении благ не зависела от обстоятельств случайных с моральной точки зрения. Отсюда знаменитый “принцип различия” Ролза, согласно которому человек может получать преимущества от своей природной одаренности (в виде бо́льшей доли ресурсов) только в том случае, если это служит к выгоде тех, кто был менее счастлив в природной лотерее. “Принцип различия представляет, в сущности, соглашение считать распределение естественных талантов в некоторых отношениях общим достоянием и разделять бо́льшие социальные и экономические выгоды, ставшие возможными за счет взаимно дополняющих аспектов этого распределения. Те, которые одарены от природы, кем бы они ни были, могут пользоваться этим только на тех условиях, что улучшат ситуацию тех, кому не сопутствовала удача” [3, с. 98]. Если Ролз, говоря о выравнивании природных обстоятельств, имеет в виду прежде всего способности, то Дворкин обращает особое внимание на различие в здоровье.

В политике принцип “либерального равенства” требует, с одной стороны, позволить свободу рынка – так реализуется то условие, чтобы люди были ответственны за свой выбор, с другой стороны, – ограничить рынок там, где он наказывает людей, по причинам, не связанным с их выбором и прилагаемыми усилиями. Поэтому либералы выступают за смешанную экономику и государство благоденствия с его перераспределительными программами.

Помимо принципа “либерального равенства” другим важным принципом либерализма, который выразил в наиболее четкой форме Дворкин, является “нейтральность государства”. Имеется в виду нейтральность в вопросе о ценностях. Государство не должно пытаться влиять на суждения людей о ценности различных концепций хорошей жизни, не должно пытаться устанавливать ранжирование ценностей, поощряя одни концепции блага и препятствуя другим. Государство не может оправдывать свои действия приверженностью той или иной концепции хорошей жизни. Принцип нейтральности государства в вопросе о ценностях основан на идее равенства людей как моральных субъектов. В современных обществах люди придерживаются разных концепций блага. Если государство становится на сторону какой-либо одной концепции, то люди, выбравшие другие ценности, оказываются в неравном положении по сравнению с теми, чьи концепции блага разделяет государство, что было бы несправедливо [см. 2, с. 58].

Конечно, нейтральность государства в вопросе о ценностях не абсолютна, она сама основана на моральном принципе равенства и ценности самоопределения индивида. То есть нейтральное государство все-таки придерживается определенной концепции блага, но это, по выражению Ролза, тонкая, в смысле минимальная, концепция блага, необходимая для того, чтобы дать людям возможность самостоятельного выбора образа жизни.

Не все сторонники классического либерализма приняли его модификацию. С особенно непримиримой критикой Ролза выступил Роберт Нозик в своей книге “Анархия, государство, утопия” (1974 г.). По его мнению, современные либералы пошли слишком далеко в направлении социального и экономического равенства. Нозик защищает неограниченную

рыночную свободу и выступает против программ перераспределительного налогообложения для выполнения либеральной теории равенства. Он считает рынок единственной справедливой формой распределения социальных благ. Перераспределительное налогообложение не может использоваться ни в каких целях, так как оно нарушает права людей, ибо люди имеют право свободно распоряжаться своими товарами и услугами.

Для обоснования этого тезиса Нозик сформулировал принцип собственности на себя (это самое знаменитое положение теории Нозика, своего рода визитная карточка его концепции, так же как принцип различия у Ролза).

Принцип собственности на себя Нозик представляет как интерпретацию кантовского принципа, требующего отношения к людям как "целям самим по себе" (10, с.30-31). Предельный случай отрицания свободы индивида и отношения к нему как средству, а не цели в себе – это положение раба, который является собственностью другого человека. Если мы хотим гарантировать невозможность такой ситуации, мы должны возвести в принцип положение, что правом собственности на человека обладает только сам этот человек. Важнейшие права человека – это права, которые составляют собственность на себя. С точки зрения Нозика требование Ролза, чтобы блага, произведенные более талантливыми, использовались для улучшения благосостояния людей, обделенных природными дарованиями, несовместимо с принципом собственности на себя. Я являюсь собственником себя, а значит и собственником своих талантов. Следовательно все, что произведено мной благодаря моим талантам, принадлежит мне, поэтому требование перераспределительного налогообложения в пользу обделенных нарушает принцип собственности на себя, означает отношение к талантливым людям как к средству, а не цели самой по себе, использование их природных дарований как ресурсов для общества в целом и вообще, по мнению Нозика, это можно приравнять к принудительному труду [см. 10, с. 169].

Все, что справедливо приобретено, т.е. не посредством обмана или насильственного захвата, передаваться может только в результате свободного обмена. Единственно законное налогообложение это то, которое служит поддержанию институтов, необходимых для защиты системы свободного обмена, т.е. полиции и системы правосудия. Нозик отстаивает теорию минимального государства [см. 10, с. IX].

Такая защита неограниченной свободы рынка и возврат к образу государства как ночного сторожа в современных условиях квалифицируется не как либерализм, а как либертарианизм. Популярностью эта позиция не пользуется, хотя сама книга Нозика получила широкую известность.

Уилл Кимлика оспаривает правомерность оправдания неограниченного рыночного капитализма на основе принципа собственности на себя [см. 7, с. 107-118]. Он указывает на то, что рыночный обмен вовлекает больше, чем использование индивидом своих собственных сил и способностей. Произведенный нами продукт предполагает использование внешних ресурсов. Они приобретаются в результате обмена, но если мы ставим вопрос о том, как изначально исторически природные ресурсы, такие как земля, стали чьей-либо собственностью, то приходим к ответу, что они как правило были захвачены с использованием силы (что по Нозiku несправедливо). В таком случае неясно, почему у государства нет морального права на использование силы в целях перераспределения существующего богатства в пользу обездоленных. Требование перераспределения может возникать из требования справедливого доступа к внешним ресурсам.

Ролз и Дворкин вообще отрицают принцип собственности на себя. Таланты, с их точки зрения, есть слагающее обстоятельство, случайных с моральной точки зрения, и потому обделенность ими может рассматриваться как основание для компенсации.

В полемике с современным либерализмом в начале 80-х годов оформилось еще одно самостоятельное течение – коммунитаризм (наиболее видные его представители – Аласдайр МакИнтайр, Чарльз Тейлор, Майкл Сэндел и Майкл Уолцер). На протяжении 80-90-х годов споры между коммунитаристами и либералами во многом определяют развитие англоязычной моральной и политической философии. Если либертарианцы выступают против эгалитаризма современных либералов, то коммунитаристы критикуют чрезмерный индивидуализм и

универсализм либерализма в понимании человека, трактовке морали, ценностей. Индивидуализм и универсализм взаимосвязаны. Индивидуализм проявляется в том, что либералы в качестве исходного пункта для построения своей политической теории берут автономного индивида — свободного морального рационального субъекта, который самостоятельно выбирает цели своей жизни. Это некий абстрактный всеобщий индивид, гражданин ниоткуда, человек вообще. Но такой гражданин ниоткуда — это химера, его не существует. Коммунитаристы утверждают, что индивидов можно понять только в их социальном, культурном и историческом контексте. Индивиды конституируются сообществом, частью которого они являются. Коммунитаристы в построении политической теории делают акцент на сообщество, отсюда название течения (community - сообщество).

Либералы проводят различие между целями и ценностями, с одной стороны, и личностью с другой стороны. Ролз это сформулировал так: “Личность первична по отношению к целям, которые она утверждает; даже преобладающая цель должна выбираться из многочисленных возможностей” [3, с.484]. Коммунитаристы полагают, что это различие невозможно. Цели и ценности конституируют личность. Ценностно “ненагруженная” личность пуста, будучи лишенной предпочтений, она не в состоянии вообще сделать какой-либо выбор. Сами цели и ценности задаются сообществом, они укоренены в жизни сообщества, порождаются его практиками, традициями, исторической судьбой [см. 4, с. 213].

Нет морали как таковой, а есть конкретная специфическая мораль конкретного специфического сообщества — этот тезис особенно подчеркивает Аласдаир МакИнтайр, книга которого “После добродетели” (1981 г.) знаменует рождение коммунитаризма. МакИнтайр пишет: “Я не могу стремиться к благу или проявлять добродетели в качестве индивида как такового... Дело не только в том, что разные индивиды живут в различных социальных обстоятельствах; дело также в том, что мы все подходим к нашим собственным обстоятельствам как носители конкретной социальной идентичности. Я являюсь чьим-то сыном или дочерью, еще чьим-то кузеном или дядей, я гражданин того или этого города, той или этой гильдии или профессии; я принадлежу этому клану, тому племени, этой нации. Следовательно, то, что является благом для меня, должно быть благом для того, кто исполняет эти роли. Как таковой, я наследую из прошлого моей семьи, моего города, моего племени, моей нации множество правомерных ожиданий и обязательств. Это конституирует данность моей жизни, мою исходную моральную позицию” [8, с. 220].

С точки зрения коммунитаризма либерализму присущ универсализм в понимании человека, морали, разума. Коммунитаристы же настаивают на социально-исторической детерминированности субъекта, ценностей и рациональности. С этих позиций и ведется критика того подхода к проблеме справедливости, который характерен для либералов.

Майкл Уолцер в своей книге “Сферы справедливости: защита плюрализма и равенства” (1983 г.) выступает против попытки Ролза вывести универсальный принцип распределения первичных социальных благ. Уолцер говорит о том, что нет всеобщего внеисторического понимания первичных благ, их понимание зависит от социально признанных потребностей. Так, например, и в афинском полисе V в. до н. э., и в средневековой еврейской общине удовлетворение первичных социальных потребностей финансировалось за общественный счет. Но в афинском полисе это было финансирование общественных бань и проведения драматических фестивалей, а в еврейских средневековых общинах финансировались школы. Ни в том, ни в другом случае общественные деньги не тратились, скажем, на улучшение жилищных условий или на медицинскую помощь. Содержание категории социально-признанных потребностей, а значит и первичных благ исторически изменчиво [1].

В работе “Либерализм и пределы справедливости” Майкла Сэндела (1982 г.) оспаривается положение Ролза о том, что “справедливость является первой добродетелью общественных институтов”. Сэндел исходит из положения Юма о том, что справедливость становится необходимой в особых обстоятельствах, когда, во-первых, есть дефицит ресурсов, и во-вторых, нет доброжелательности в отношениях между людьми. В обществе, где преобладает солидарность, люди реагируют на потребности других, исходя из любви и общих целей, и

потому никому нет необходимости противопоставлять свои права правам других. Идея справедливости отражает распад сообществ с общими целями и стремлениями.

Чарльз Тейлор подвергает критике тезис либералов о “нейтральном государстве”, согласно которому государство должно быть нейтральным в вопросе о ценностях, о том, что есть благо и какой образ жизни предпочтительнее. Личность конституируется связями с сообществом, членство в сообществе дает значение и содержание нашей жизни. Следовательно, членство в сообществе само рассматривается как первичное благо, а не просто как средство достижения благ [см. 5, с. 557]. Сообщество есть ценность сама по себе. Поэтому оправдана политика, направленная на поддержание и процветание сообщества, политика общего блага. Государство может и должно поощрять людей усваивать концепции блага, соответствующие образу жизни сообщества.

Тейлор подчеркивает, что с позиции либерализма трудно обосновать требование к индивиду выполнять порой весьма тягостные обязанности по отношению к сообществу – сражаться за свою страну во время войны или жертвовать значительной частью дохода, которую современное государство благоденствия забирает через налогообложение, производя перераспределение в пользу обездоленных. Такое требование оправдано лишь в том случае, если членство в сообществе относить к основным, первичным потребностям индивида, а сообщество рассматривать как ценность саму по себе [см. 5, с. 551-552].

Коммунитаристские критики либеральной модели абстрактного всеобщего индивида указывают не только на то, что гражданин ниоткуда – это химера. Дело в том, что когда эту модель начинают применять на практике, то обнаруживается, что абстрактный индивид имеет вполне конкретную социальную, половую, расовую и религиозную определенность – это белый христианин, мужского пола, представитель среднего класса, носитель ценностей западной цивилизации. Универсализм на практике приводит к нарушению принципа равенства, потому что если трактовать всех как равных, не рефлектируя, что под абстрактным индивидом понимается христианин мужского пола, то выигрывает именно он. В этой критике универсализма с коммунитаристами солидаризируются и представители феминизма. В условиях современного мультикультурного плюралистического общества универсализм является, пожалуй, наиболее уязвимым местом либерализма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волзер Майкл. Безпека і добробут // Сучасна політична філософія. Антологія. Упорядник Янош Киш. Пер. з англ. Київ, 1998. С. 486-523.
2. Дворкин Рональд. Либерализм // Современный либерализм. Сборник статей. – Пер. с англ. М., 1998. С. 19 – 43.
3. Ролз Дж. Теория справедливости. – Пер. с англ. Новосибирск. 1995.
4. Сэндел Майкл Дж. Либерализм и пределы справедливости // Современный либерализм. С. 191-218.
5. Тейлор Чарльз. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами. // Сучасна політична філософія. С. 544-575.
6. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. - Пер. с англ. М., 1992.
7. Kymlicka Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford, 1990.
8. Macintyre Alasdair. *After Virtue*. 2nd edn. London, 1985.
9. Marshall T.H. “Citizenship and Social Class”. In Marshall T.H. *Class, Citizenship and Social Development*. Westport, Conn., 1975. Pp. 65-122.
10. Nozick R. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, 1974.
11. Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* /Eds. G. Roth, C. Wittich. Berkley, California, 1978.

RING-PEN «ПОСЛЕДНЕГО ФИЛОСОФА»

Ring-Pen - канцелярское ноу-хау в технологиях письма, авторучка, которую удерживают одним пальцем. Этот штрих Digital-революции (не понять - «пальцеобразной» или «цифровой») перечеркивается другим штрихом: постоянно пользуясь компьютером, человек разучивается писать обычной ручкой. Еще более радикальны ноу-хау в технологиях чтения. Благодаря Интернету появляется «пустая книга Биленкина», в которой будет собрано все написанное, произнесенное и увиденное человечеством. Изобретая Ring-Pen, Интернет и т.д., ища наиболее экономичные вещи и технологии, оптимизирующим стремлениям человека не поддается одна важная область его способа жизни. Философия, «растекаясь текстом», становится все более нетехнологичной сферой интеллекта, «умным диалогом ради умного диалога». Это происходит отчасти не по ее вине. Например, в пост(недо)модерной Украине искусственно - в силу скованности мозга и воображения ВАКа и ее «ученой дружины» старыми правилами экономического роста и производительности, их линейным перенесением на духовную сферу, что приводит к отождествлению глубины текста с его длиной. (О понятии «пост(недо)модерн» см. [2]).

Возможен ли в современной философии некий интегрирующий метод для переработки всего интеллектуального наследия, своеобразный «Ring-Pen», с помощью которого можно было бы сжать необозримый философский текст в карманную философскую книжку? Для ответа на эти вопросы нужно рассмотреть сущность новизны в философии и современные возможности интеграции философского знания.

1. Списочная и внесписочная новизна

Уважаемый всеми философ как-то сказал, что он почти ничего нового не находит в новых номерах «Вопросов философии». Что это - соломонинова убежденность о новом как основательно забытом старом? Или вольтеровская оценка страсти к высказыванию нового как причины порождения многочисленных нелепостей? Или это замечание - «ярлык» самоощущения этого реального философа как «последнего философа», который уже все помыслил? Впоследствии этот философ был еще более еретическим. Он объявил вообще надуманной проблему нового знания в философии, которая является предметом научного анализа целого ряда дисциплин - методологии, логики, социологии, психологии научного творчества, истории науки. По его мнению, требование излагать понятными словами новизну диссертационного исследования есть придирка бюрократов. Новое изложить известными словами невозможно. Философии, «растоптанной, униженной империализмом физики и запуганной интеллектуальным терроризмом лабораторий» (Ортега-и-Гассет), трудно согласиться с утверждением нашего философа о новизне в философии: «Почитаешь Платона и найдешь у него что-нибудь новенькое». Современные «судьи философов» такую интерпретацию новизны по отношению к комментированному-перекомментированному Платону не воспримут. У них наличествует презумпция знания «списка установленных истин», который тщательно скрывается от «подсудимых» в рамках различных исследовательских установок и представлений о сущности нового знания как результата эволюции самого знания, как основного результата всеобщего труда в науке.

Однако критерий новизны знания весьма тривиален: «Текст должен быть тем, что подумано о мире сверх того, что о нем подумано уже» [4]. Все концепции новизны вращаются вокруг «списочного» критерия: «та или иная единица научного знания считается новой, если она отвечает требованиям научности и к моменту ее создания отсутствует в списке ранее установленных научных знаний» [3, С.42]. Новизна в философии - это новизна

системообразующего концепта. Платон оригинален, потому что придумал «идеи», Декарт - «cogito», Лейбниц - монаду, Кант - трансцендентальный субъект и т.п.

Вроде все ясно, но при желании провести экспертизу новизны того или иного философского сочинения на основе списочного критерия сразу возникают проблемы. В философии канонический список неизвестен, разные философы предложат свои версии списков. Философские дискуссии нередко сводятся к тому, что такой-то философ не читал другого философа, а третий философ прочитал их обоих и нашел, что писали, мыслили они об одном и том же. Как, например, замечает Я.Хинтика: *«В очень дальней перспективе, "Философия символических форм" Эрнста Кассирера и "Логическая структура мира" Рудольфа Карнапа не были лишними почти одновременно с работой «Бытие и время» Хайдеггера. Они были также и альтернативами к ней, показывая, как можно было бы пытаться сделать ту же работу, что делает в своей книге Хайдеггер, если не верить в универсальность языка»* [5, С.53].

Однако, кажется, наступает время, когда в пост(недо)модерной Украине философия вскоре получит такой каноничный список, своеобразную «периодическую таблицу». Такое невозможно в периферийной философии, удерживающей в своей памяти главные и лучшие философские книги. Периферийная же философия, в частности, пост(недо)модерная, которая вскармливается не лучшими традициями и сочинениями, и которая не способна их отобрать, становится журнальным любомудрием, удовлетворяющим потребность в философской беллетристике, более распространенную, чем истинная потребность в «причудливой дикой мелодии» философии.

Но главный аргумент против модели суммативного списка установленных истин в философии, заключается в том, что такая модель предполагает возведение глобальной философской конструкции, «конечной философии», «последней книги». Но «последнюю книгу» пишет Бог, поэтому исходить в определении новизны из «презумпции» списка есть смешная претензия «последней философии». *Истинная новизна всегда «внесписочная»*, ибо список уже есть схема, которую чем-то новым, обновленным старым не развить.

"Внесписочное" новое знание всегда рискует превысить некоторый допустимый предел соответствующей культуре предел, что чревато дискомфортом. Новое знание, погружающееся в ранее сложившуюся культуру, нередко оказывается чуждым, а иногда и враждебным, для нее. Разрыв между сложившейся культурой и "внесписочным" новым знанием с возрастающей остротой требует толерантного разрешения конфликта этих противоположностей. Толерантный симбиоз списочной и внесписочной новизны необходим как шаг в движении к открытому обществу. Такое движение возможно, если управленческие структуры общества смогут пойти по пути рефлексии, то есть осознания своей роли как субъектов истории, по пути превращения роста социальной энергетике и совокупного знания общества в предмет своей озабоченности. Для этого нужно лелеять воспроизводственные возможности, ибо их слабость не позволяет адекватно ответить на новое знание. И в этом им и обществу должны помочь знания современного нам "последнего философа".

2. Найти последнего философа

Безличностных алгоритмов интеграции знания не существует, применение существующих методов интеграции имеет случайный и непредвидимый характер. Шарм философии при интеграции, например, в учебниках и энциклопедиях, исчезает. Поэтому, отыскивая наиболее полное и эффективное философское знание для современных проблем, необходимо осуществить проект поиска «последнего философа», учитывая, например, что первым философом называют Фалеса. Как известно, первым назвал себя последним философом Ницше. Наверное, не случайно, поскольку новизна его философии(?) была "внесписочной". Ницше не был систематиком, на что претендовали все известные предыдущие «последние философы», заявляя об этом всем контекстом своих сочинений. *"Последний философ исходит из того, что его схема больше, причем даже не в плане истинности, а в некоем физическом, геометрическом смысле. Она по размеру больше. Она по размеру равна реальности. Работа предшественников по размеру равна челю-то другому. Собственно, ее и нет, работы предшественников. Работу у них начинают*

только тот, кто строит единственно верное понимание в законченной философской схеме, а такая схема по определению одна и принадлежит им" [4].

Наш последний философ должен быть скромн и догадлив, чтобы оставить свою схему открытой. Нужно искать не строителя «законченных философских схем», нереальных не только в абсолютном смысле (мы не обладаем всей информацией Бога), но и в относительном (мы не обладаем всей информацией человечества). «Последним философом» следует называть того, кто реально достиг особых результатов, вносящих существенно новый вклад в проблемы, затрагивающие все различные философские традиции. Найдя такого «последнего философа» и разобравшись в его решениях, мы не будем обречены на изобретение велосипедов. Установив, что он умеет делать, мы сможем узнать, как интегрируется знание в философии, что, вообще, сегодня можно еще делать в ней и с ней, нужно ли пытаться это делать, или достаточно отыскивать «новенькое» в сочинениях классиков.

Как искать «последнего философа»? Его можно определить «большинством голосов», как и поступают сегодня, составляя списки лучших книг, выдающихся ученых и т.д.

Такую возможность предоставляет список 100 наилучших небеллетристических книг этого столетия, составленный «National Review» (New York) [6]. Весьма затруднительно дать интегральную характеристику этих ста книг, в большинстве своем междисциплинарных, но в нем находим более 30 философских книг или таких, которые так или иначе существенно влияли на философский дискурс 20-го столетия.

Естественные науки в списке представлены 4-мя книгами: Относительность А.Эйнштейна (34); Лекции по физике Фейнмана ("Вне искусства... наиболее прекрасное достижение; эти три тома есть наиболее прекрасное, когда-либо написанное о физике"); «Черный ящик Дарвина» («Darwin's Black Box»), Michael J. Behe (92), в которой, " опрокинуто Дарвина в конце 20-го столетия таким же образом, как квантовая теория опрокинула Ньютона в начале века" и «Двойная спираль» Дж. Уотсона. (В круглых скобках указан номер книги в списке. Фамилии с целью избежать ошибочной транскрипции преимущественно оставляются в написании составителей списка, спорные варианты перевода снабжаются английскими оригиналами.)

Почти 40 книг исторические: от "Идеи истории" Р.Коллингвуда (98) до различных политических биографий и книг о Второй Мировой Войне (четырехтомное сочинение У.Черчилля возглавляет список как «великая история столетия, рассказанная главным героем»). Половина из них о проблемах американской истории, в том числе «Отчет Старра», который как "образец изучения человеческой порочности" завершает список. 8 книг об истории тоталитаризма и русской революции. К литературоведению можно отнести 9 книг (например, «Бальзак» С.Цвейга (76)). 11 книг – из жанра религиозной апологетики: от сочинений С. S. Lewis, G. K. Chesterton до «Centissimus Annus» папы Иоанна Павла II. 6 экономических книг: «Капитализм и свобода» М.Фридмана (10); «Экономика и общество» М.Вебера (14); "Общая теория занятости, процента и денег" Дж.Кейнса (43); «Городская экономика», Jane Jacobs (47) «Путь мировой работы», G. J. Wanniski (94).

Перейдем теперь к собственно философскому блоку.

Составители списка считают не завершенным образование в 20-м столетии без 2-х книг Оруэлла (они занимают 3-е и 5-е места в списке) и 2-х книг Хайека. Последние - «Дорога к рабству» (4) и «Конституция свободы» (9) - оцениваются как "великое подтверждение в этом столетии классического либерализма". Лучшими работами в политической философии 20-го столетия признаны «Открытое общество и его враги» Поппера (5) и «Восстание масс» Ортеги-и-Гассета (8).

Другие философские книги: (11) Современное Время, Paul Johnson; (12) Рационализм в Политике, Michael Oakeshott; (13) Капитализм, социализм и демократия Й.Шумпетера; (15) Происхождение тоталитаризма, Hannah Arendt; (17) Социобиология, Edward O. Wilson; (19) Рок тысячелетия, N. Cohn; (25) Структура научных революций Т.Куна; (27) Поиск для общества, Robert Nisbet; (28) Энциклопедия Britannica, представляющая "бесконечные богатства мира с элегантносью, доверием, и экономичностью"; (36) «Миф о Сизифе» А.Камю; (40) «Конец истории и последний человек» Ф.Фукуямы; (38) «Толкование снов» и (51) «Три истории

преступления» З.Фрейда; (57) «Логико-философский трактат» Л.Витгенштейна, содержащего «самого суммирование аналитического метода аналитической школы в философии и героический прыжок от него»; (59) «Бытие и время» Хайдеггера; (61) Демократия и лидерство, В. Irving; (65) Еж и Лиса, Isaiah Berlin; (74) «Бюрократия» Л.фон Мизеса; (85) «Консервативный разум» Б.Рассела; (86) Богатство и бедность, George Gilder; (87) Батальный крик свободы, James M. McPherson; (96) «Цивилизация» К.Кларка.

Таким образом, в этом списке главным достижением философии XX века определяется разоблачение тоталитаризма. Если философу-профессионалу этот список покажется недостаточным, то его можно дополнить обзором выдающихся сочинений по интеллектуальной истории человечества «Ретроспективное столетие», который составляется в электронном форуме H-IDEA.

Итак, имеем список «внесписочной» новизны в западной философии, из которого на звание «последнего философа» XX века претендуют Хайек, Поппер, Ортега-и-Гассет и еще несколько перечисленных выше философов. Черчилль и Оруэлл оказались «впереди» всех философов. Не есть ли это свидетельство того, что читателям надоела философия как наука о решениях нерешаемых проблем? Модная постмодернистская коллизия «автор-читатель» уже не интересна, ибо читатель исчезает. Читают ради составления нового сочинения. Единственный читатель — это сам автор. И перед философом-автором осталась первая и последняя его проблема — новизна «нерешения» нерешаемых проблем.

3. Техники интеграции знания

При всей значимости различных форм и миссий философии, все же ее основой остается текст, сообщающий о том, что умеет делать философия. «Последний философ» должен уметь составить текст, максимально вибрирующий и отражающий «список истин» философии. Пример эффективного интеграционного подхода к философии находим у Хинтикки, который считает, что «философская мысль может дать больше, чем проявления политически корректного остроумия. Она в силах дать ответы на вопросы, которые глубоко затрагивают предпосылки более чем одного философского направления». Сам Хинтикка дал пример такого подхода [5, с.57], заявив, что «особые апелляции к результатам Тарского и Геделя оказываются бессмысленными. Все философское значение теорем о неполноте и неопределенности надо переоценить. Результаты, подобные тем, что получили Гедель и Тарский, фактически составляют твердое ядро любого рационального основания для общего тезиса о невыразимости. Тем не менее, они не имеют тех негативных следствий, которые им первоначально приписывали и которые у них обычно подразумевают. Тем самым тезис о невыразимости вполне можно отвергнуть, и философские методологии, которые на нем базируются, (прежде всего, герменевтическая и деконструктивистская - С.К.) теряют свое разумное основание» [там же, с.57].

Так это или не так - не здесь об этом говорить. Удивляет то, что это положение игнорируется держателями «списков философских новаций» и «пост(недо)модерная» философия начинает гонять по кругу, по которому уже многие прошли. Однако, кажется, таким гонкам на месте настает «конец».

4. Сетевая философия

К.Келли говорит о возникновении сетевой экономики, в которой человек перестает решать проблемы, поскольку в информационном обществе решение проблем нерационально в сравнении с поиском возможностей [1]. Аналогично философам неизбежно предстоит столкнуться с феноменом сетевой философии. Наступает конец вольного или невольного плагиата. Поисковые системы легко находят первоисточник любого предложения, текста. Цифровая Революция подправляет Д.Белла: на смену индустриальной экономике и ранним стадиям информационной идет царство Сетевой Экономики, в которой все связываются со всеми, и происходит не только повсеместное распространение информации, но и увязывание жизни в единое целое.

Сеть - это коллективное взаимодействие, связывающее воедино триллионы объектов живой и неживой природы через волокно или воздух. Интернет - первый в истории человечества пример экспоненциального биологического роста в технологической системе. Сети турбулентны и непредсказуемы, они функционируют на грани хаоса. Постоянное рождение огромного количества нового ужасает как могучее цунами новизны.

В отличие от нашей индустриальной эпохи, когда понятно, как должен выглядеть оптимальный продукт и где место философа в медленно меняющемся мире, в сетевой философии трудно будет выбрать самый высокий холм. Вам может показаться, что вы уже на вершине, но это будет лишь локальный максимум. А для того чтобы попасть с этого «местного» пика на высший, вам придется прежде спуститься в долину. Иначе говоря, полностью меняться и перестраиваться.

Высокая производительность часто говорит лишь о том, что люди очень быстро и ловко делают неправильную работу. Понять, какую работу надо делать дальше, станет важнее, чем продолжать хорошо выполнять прежнюю работу. Дух открытий и созидания невозможно измерить в шкале производительности.

Это относится и к философии.

Скорее всего, философия одного из первых философов *Гераклита Темного*, питающая по сегодняшний день философию своей «Темнотою», заменяется философией *Интернета Темного*. Ведь он содержит в себе почти всю классику и современные тексты за исключением нескольких покупаемых авторов и элитарных философских изданий, которые тоже есть в Сети, но только для подписчиков твердых копий. Современная философия в Интернете *Темная*, потому что вам не видно ее ежесекундное изменение, появление новых материалов. Текст Интернета Темного плавает, вы не имеете какого-то застывшего «твердого» Собрания Сочинений, стоящего на книжной полке и в принципе неизменяющегося. Философия Интернета Темного есть ни чем иным, как философией непрерывной и нерасчлененной текучести.

Интернет как Ring-Pen "последнего философа" изменяет процесс создания нового знания в единичном сознании (а работает только оно!) Новая для тезауруса мысль рождается не после усвоения старой, а параллельно с ней. Иными словами, известная схема возникновения нового как переработки всего интеллектуального наследия не действует.

Усвоение уже существующих в мире истин идет параллельно с усилием оформить те идеи, которые родились вместе с человеком и которые не находятся в тезаурусе всех. Последним философом XX века становится Интернет Темный, компьютеризованный систематик, неутомимый борец с плагиатом, точный - как украинская ВАК - статистик. Только - ответит ли он на вопросы человека?

Литература

1. Келли К. Новые правила для новой экономики: Двенадцать принципов преуспевания в бурно меняющемся мире // Знание-Сила, 1998, N4.
2. Мамалуй А.А. Пост(недо)модерн или совращение смысла // Філософія: класика і сучасність. Матеріали III-х Харківських міжнародних Сковородинівських читань. - Харків, 1996. - С.4-5.
3. Ракитов А.И. Природа научного исследования // Вопросы философии, 1968, N 12, с.42.
4. Силаев А. Status constanta. Комментарии на полях философии. (<http://www.krsk.ru/silaev/>). - 1999.
5. Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии, 1996, №9. - С.46-58.
6. The 100 Best Non-Fiction Books Of The Century http://www.nationalreview.com/100best/100_books.html. - 1999.

ДЖЕРЕЛА ТА ПРИРОДА КОСМОПОЛІТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ

Парадоксом сучасності є нівеляція і навіть руйнація історичної самобутності народів, що відбувається супроти свідомої наставленості внутрішніх політичних імперативів на її збереження. Ситуація спонукає до визнання певного “несвідомого елементу” в свідомій позиції суб’єктів соціально-економічного і культурного розвитку. Останнє означає застарілість і навіть архаїчність тієї позиції в сфері міжнаціональних взаємин, яка ґрунтується на не до кінця відрефлектованих теоретичних засадах космополітизму та націоналізму. Є необхідність в продовженні досліджень в цій галузі. Зважаючи на те, що будь-яке твердження є істинним в рамках завжди визначеного місця і часу, доконечним є критичний аналіз всього, що напрацьовано теорією в сфері міжспільнотних взаємин в далекі і не зовсім далекі часи [1]. Дослідження історичного розвитку контактів між спільнотами може і повинно відкрити нові горизонти подальшої інтеграції світової людності в цілісний планетарний організм, що функціонує в інтересах всіх, хто його складає.

Термін “космополітизм” є давньогрецького походження. Він складається із двох слів: космос і політика. “Космос” означає структурно організоване і впорядковане ціле, під яким розуміється світ, чи всесвіт. “Поліс”, “політика” в перекладі з грецької – держава, державна діяльність. Отож, якщо вести мову про первісне значення терміну “космополіт”, “космополітичний”, то його змістом було впорядковане ціле, державно організоване суспільство, світ. Та в стародавній Греції будь-яке місто було полісом, певним організованим цілим, самостійним. Виходячи з факту існування цих утворень в поєднанні з об’єднавчими тенденціями, що існували в давній Греції, більш широкі державні об’єднання називали космополітичними, тобто такими, що об’єднують поліси в єдиний світ. Політичний космос для греків був більшим за поліс, але разом з тим він не був всесвітнім в нашому розумінні. Космополітичний простір обмежувався давньогрецькою цивілізацією. Все, що було поза грецьким світом, навіть для “батька історії” Геродота було варварським, тобто до політичного космосу греків не належало. Для давніх греків космополісом була їхня грецька цивілізація. Космополітичні уявлення носили не всесвітній характер, а були грецькими за своїм походженням і змістом. Саме до такого висновку спонукає відповідь Сократа на запитання про його вітчизну, на яке він відповів, що не вважає себе ні афінянином, ні коринф’янином, а є космополітом [2; 24].

Отож, батьківщиною космополітичного світогляду можна вважати Стародавню Грецію. В давньогрецькій культурі космополітичні уявлення виникли на ґрунті кризи полісної організації життя. Вони заперечували поліс і виражали негативне ставлення до нього. Разом з тим, заперечуючи політичний мікрокосмос, ці уявлення утверджували в свідомості громадян тенденцію і навіть необхідність більш широкого політичного об’єднання. З часу завоювань Олександра Македонського і створення великої різноплемінної держави вони лягли в основу ідеологічного обґрунтування її існування. Вже в особі Зенона із Кітіону космополітичний світогляд досяг певної зрілості. В космополітичному ідеалі він вбачав суспільну форму, що могла б забезпечити життя людини за єдиним всесвітнім законом. Отож, античний космополітизм можна вважати першою історичною формою узагальнення досвіду міжспільнотних взаємин того часу.

Політичний космос - явище історичне. Він змінювався від віку до віку і в кожному епоху мав свій реальний зміст, який можна визначити через аналіз економічних, політичних, культурних та інших обставин часу. В стародавній Греції космополітичний світогляд не вміщував в собі напруженість від взаємодії різних типів культур, поскільки, як уже було сказано, світове громадянство ототожнювалось з великою Грецією, тобто з союзом грецьких міст-полісів. Космополітичні тенденції носили переважно політичний характер, що відповідало самій

етимології терміну. Вже на цьому етапі становлення та розвитку космополітичного світогляду виявляються явні та скриті внутрішні протиріччя як самого явища, так, відповідно, і терміну, що його відбиває. Державне об'єднання давньогрецьких міст не зустрічало спротиву, який би мав причиною культурні відмінності між полісами, тому що такі розбіжності якщо і мали місце, були дуже незначними. Широке політичне об'єднання греків не відбулось. Союз грецьких полісів не постав як міцно зорганізоване ціле. Грецька цивілізація впала під тиском більш підготовлених в політичному і військовому відношенні сусідів.

Хоч космополітизм як світогляд зародився в стародавній Греції, мав причиною кризу полісної організації суспільного життя, він все-таки грецьким світом не обмежився в своєму історичному розвитку. Необхідність у широких світоглядних узагальненнях проблем міжспільнотних взаємин виникала у багатьох племен і народів. Очевидно, що ці причини були різними, поскільки неодинаковими були умови співжиття останніх. Отож, доречно поставити питання, які ще причини сприяли появі на світ космополітичних вчень? Без сумніву, це був потужний зріст організованих племінних спільнот, які швидко опанували первинну територію свого розселення устремлялись далі. Войовничість, прагнення до підкорення сусідів були їхніми характерними рисами. Покладаючись на власні, справжні чи видумані інтереси, а часто і на примхи володарів, вони в своєму розвитку долали свої державно-територіальні межі, приходили до зіткнення з іншими спільнотами. Інтереси власного розширення, зросту у просторі диктували силові вирішення проблем взаємодії. Підкорення сусідів власній волі було чи не єдиним прагненням спільнот, що мали просторові кордони. У взаємній боротьбі, що вели спільноти між собою, приходило усвідомлення важливості культури як суттєвого чинника буття людини у суспільстві. Застосування грубої сили при вирішенні проблем взаємодії в єдиному просторі виявляло духовні складові міжспільнотного спілкування. З часом виявилось, що агресивний спосіб сусідства не несе з собою бажаних результатів. Фіксувались моменти, які, поза свідомим прагненням суб'єктів історичного розвитку до нищення "чужинців" чи їх підкорення, свідчали про взаємовплив і духовне збагачення обох сторін. Знайомство в процесі війн з іншими народами, інтерес до їхнього способу життя, культури, матеріальних досягнень, інколи навіть замишування останніми сприяли розширенню уявлень про світ та розмаїтість людських форм буття.

Історична практика свідчила, що інтереси людини і суспільства можуть бути реалізовані так, або інакше, і що всі форми такої реалізації є істинними. Розуміння істинності зазнавало трансформацій в сторону визнання відносності всього, що твориться людиною і пов'язане з її свободою. Духовна культура як нетотожність соціальному буттю виявляла свою розмаїтість, варіативність. Усвідомлення поліваріантності розвитку людського способу буття фіксувалось як багатство духовного життя і бідність чи злиденність соціального, матеріального. Саме таким шляхом оформилось визнання пріоритету духовного над реальним. До останнього заносили соціальне, організаційне, матеріальне і ще багато чого, але суть його полягала в тому, що воно недуховне. Недуховне, означало - бідне, неповне, неповноцінне, вторинне і т.п.

Протиставлення духовного матеріальному, їх розведення і надання першому пріоритету чи навіть визнання його єдиною сутністю, субстанцією відбилось на розвитку космополітичних уявлень. Саме в такому контексті можна зрозуміти рух інтелектуалів Західної Європи в епоху Відродження. "Республіка вчених" демонструвала спільність інтелектуалів, незважаючи на кордони, що розділяли держави. І це була дійсна єдність, тільки єдність в дусі, тобто неповна єдність, це по-перше. А по-друге, таке єднання не охоплювало всіх класів і станів суспільства. Більше того, найактивніші в практичному відношенні страти суспільства часто опинялись в становищі протилежному до інтелектуалів, здійснювали практичне зміцнення національних держав, довершували національно-культурне ціле, підводили його під політичний захист.

Життя показало несправжність однобокої духовної єдності, її неможливість без широкого соціального підґрунтя, без проникнення ідеї такої єдності в широкі прошарки суспільства, без творення відповідних матеріальних передумов для зросту якісно нової організації суспільного життя. Потребою часу стало осмислення суті національних культур та можливих шляхів їхньої ненасильницької конвергенції, не оминаючи при цьому соціальне тло. Самою історією була виявлена тісна пов'язаність духовного і матеріального, органічного соціального

на спільноті і її культурі. Однак сказане зовсім не означає, що матеріальне і духовне в суспільній практиці абсолютно тотожні.

Буття в культурі принципово відрізняється від соціального буття. Соціум вимагає альтернативи. Практичне життя суспільства з необхідністю веде до однозначних рішень. Реальні кроки діяльної людини вимагають визначеності, інакше практичний вчинок неможливий. Для здійснення тих чи інших рішень необхідна впевненість в істинності саме такого рішення, а не іншого. По крайній мірі, віра в те, що хоча дане рішення і не абсолютно істинне, чи навіть вірне, але всяке інше є набагато гірше.

З іншого боку, з позиції духовної культури, соціальне життя може видатись безбарвним, неістинним, навіть не людським, таким, що суперечить, або навіть заперечує справжнє, суто людське буття, поскільки останнє в культурі пов'язано з безперервним перевирішенням основоположних засад існування. З позиції "абсолютного" практика, таке буття інколи розглядається як позбавлена практичного сенсу забава, зайве навантаження, непотрібний додатак до необхідного існування людини в соціумі.

Очевидно, що ці дві позиції не є по-справжньому істинними. Вони страждають поверховістю та одномірністю. Адже прийняття рішень невіддільне від аналізу та співставлень, багатократних міркувань та прокручування всіляких варіантів. З точки зору логіки "економії мислення" такий перегляд ряду можливих шляхів вирішення однієї практичної проблеми також немінуче буде трактуватись як "відволікання" від "важливого", "практичного", "необхідного". Та насправді, така попередня інтелектуальна, культурна підготовка до вирішення практичної проблеми є способом більш глибокого проникнення в сутність буття, певною гарантією того, що практична дія буде максимально наближеною до істини, що вдасться завдяки культурі знайти найбільш оптимальні шляхи вирішення практичних завдань. В цьому контексті культура виступає як певна багатомірність, як множинність можливостей, які хоч і не рівносильні щодо втілення, все ж реальні, і реальність кожної з них залежить від вибору людини, її свободи.

В цьому контексті стає очевидним, що реальна тенденція інтеграції суспільств з різними культурами і теоретичні форми усвідомлення такої інтеграції не завжди відповідають одне одному. Усвідомлення важливості духовної культури в існуванні спільнот та виявлення тривких духовних підвалин в бутті народів спричинили зміни у ставленні народів-переможців до переможених. Нищення звоєнованих відійшло на задній план. Воно поступилось місцем формам "культурного" перевиховання, залучення переможених до культури завойовника. І хоч зміни у ставленні переможців до поборених були продиктовані перш за все економічними інтересами, культурна складова такої поведінки не викликає сумніву. Такі дії були результатом інтуїтивного відчуття важливості культурного алгоритму в житті спільнот. До певної міри, з цього усвідомлення і почались пошуки можливих шляхів інтеграції окремих спільнот в єдине, спочатку локальне, а потім і всесвітнє ціле. Плодом роздумів над проблемами взаємодії спільнот стали різноманітні форми космополітичних теорій.

В свідомості широкого загалу розповсюджена думка, що космополітизм долає не тільки національну обмеженість, але й саму національність як таку. Стало навіть модним пишати своєю байдужістю до національної визначеності, широтою космополітичного світогляду. Таке нехтування національним, на жаль, зустрічається не лише поза сферою науки, але і в теоретичних працях інтелектуалів від політики. Тим часом, варто лише пильніше придивитись до національного обличчя кожного з них, щоб побачити парадоксальність ситуації, в яку вони себе ставлять. Виявляється, що всі вони виражають національні інтереси тих спільнот, до яких належать, що всесвітність ними подається з національної "панівної" висоти.

В основі космополітизму, як світогляду та ідеології одночасно, лежить культ абстрактної людини, "громадянина світу". А це означає, що не до кінця свідомий космополітизм (чи свідомо не рефлектуючий своїх теоретичних засад) не покладає собі за мету зрозуміти життя індивідів в усій його конкретиці, що реальне життя людей стоїть поза увагою прихильників такого роду ідеологічної і культурологічної концепції. А тим часом, космополітизм містить в своїй основі національну складову, від якої він завжди відштовхується. Без такого опертя на національне космополітизм як позиція в розумінні суспільного розвитку не може існувати. Космополітизму як духовній традиції національне необхідне, щоб з ним змагатись, щоб його поборювати.

Теоретичний погляд на національне, який прагне поставити себе вище національного, лише показує наскільки він ще наївний, нерозвинений погляд на сутність культурної спільноти, наскільки він ще повністю грузне в національному і не здатен з нього вибратись, хоча б для того, щоб поставити його перед собою і проаналізувати. Космополітизм, як не дивно, ще не виходить за рамки національного. В національному питанні космополітичний світогляд повністю перебуває в полоні останнього. Національне повністю застигає очі космополіту і не дає йому можливості розібратись, яку все-таки роль та місце воно посідає в життєдіяльності суспільства та індивіда.

Національне є відкритим сповіданням своєї культурної специфіки і визнання такої специфіки за іншими. В такому контексті національне постає як демократичне утворення, як демократичний світогляд, носії якого глибоко усвідомлюють суть культурного буття і не можуть із-за цього проявляти зверхність до відмінного культурного середовища та його представників. Тому чесне сповідання національного як суттєвої характеристики культурного буття неминуче є демократичним і плюральним. На засадах такої свідомості виникають ідеї інтернаціоналізму, змістом яких є визнання необхідності встановлення зв'язків між націями на принципах рівності і взаємного пошанування прав. Космополітичний світогляд, заперечуючи нації, заперечує і людину в усій її конкретно-історичній і культурній специфіці. Культ абстрактної людини, що лежить в основі космополітичного світобачення, не відображає реального культурного обличчя індивідів, а "свавільна руйнація всіх реальних життєвих зв'язків людей, конструювання штучних манекенів і навішування їм ярликів "людських особистостей" є антинауковими" [3; 96].

Поряд з культом абстрактної людини частина космополітів твердить, що націй не існує реально, що вони ніби-то є витвором свідомості і не більше [4]. Намагання представити націю як утворення, що має місце лише у свідомості людей, не зовсім коректне. Дійсно, існування нації як певного соціокультурного утворення не є довершеним, якщо її представники не усвідомлюють себе належними до неї. Нація, представники якої не переймаються існуванням її цілісності, не усвідомлюють важливості національно-культурного первня власного індивідуального становлення, не є достатньо розвиненою нацією. Але твердження, що поза свідомістю індивідів нації взагалі не існує, ігнорує той факт, що свідомість людей є лише усвідомленням реальних соціокультурних структур, які складаються незалежно від волі окремих особистостей чи груп. Деякі представники космополітичного світогляду приходять до висновку, що варто тільки переорієнтувати свідомість національно ангажованих індивідів і народів на загальнолюдські інтереси і національне питання зникне само по собі, та для такої переорієнтації необхідно було б зруйнувати спочатку саму націю-спільноту.

З історичного досвіду відомо, що такий спосіб розв'язання проблем міжспільнотних взаємин до цього часу успіху не мав. Очевидно, що він не є перспективним і на майбутнє. Не дивлячись на факти загибелі окремих народів в історії, поділ людства на нації-спільноти залишається. Свідома руйнація останніх є не тільки неблагородною справою, але і теоретично хибною. Треба визнати реальне існування локальних культурних спільнот, не розцінювати їх як перешкоду до формування цілісного світу, усвідомити специфічність кожної з них і необхідність останньої для світового розвитку. Теоретично і практично важливим є утвердження в свідомості носіїв національно-культурної самобутності ідеї неперехідного значення цієї розмаїтості та її незнищенності.

Підсумовуючи сказане, підкреслимо, що космополітизм як він сформувався в своїх початках виражав тенденцію розвитку світової людності до інтеграції. Всі його постулати і практичне здійснення функціонували в межах раціональності, яка найбільш повно втілювалась в "логіці зняття". Сьогодні уже очевидно, що така логіка виявила свою предметну та історичну обмеженість. Як і в інших областях, так і в сфері міжнаціональних взаємин вона не спрацьовує. На її зміну приходить логіка "діалогу культур". В контексті діалогу міжнаціональні взаємини будуються на принципах інтернаціоналізму, котрий в своїй довершеній формі національне визнає як усталене підґрунтя культурного буття, а тенденцію до світової інтеграції сповідує у формі налагодження інфраструктури спілкування національних культур.

На зміну попередній домінанті суспільного розвитку, яка полягала в прагненні сильних державних народів накинати свою волю іншим, в намаганні розчинити завойованих в собі,

асимилювати їх, зробити багатонаціональну державу гомогенною, приходить нова світоглядна позиція, що відмовляється від логіки “зняття” інших в собі. Логіка, що пробиває собі дорогу в сучасному інтелектуальному світі, орієнтована на становлення діалогу різних логік, діалогу різних культур. Діалог же передбачає наявність рівних та самостійних учасників. Такими рівними та самостійними в сфері культури виступають на сьогодні національно-культурні світи. На зміну розуму “пізнавальному” приходить розум “розуміючий”/Біблер В.С./ . Це означає, що реальний процес зближення націй та формування всесвітності, нової якості світу людської культури може відбуватись і відбувається, але механізмом цього процесу є не завоювання та нищення, а взаємозбагачення та вирівнювання культур через вільне спілкування останніх між собою. Взаємна доповнюваність культур робить кожен із них повнокровною, цілісною та структурованою. Це ті характеристики, які необхідні кожній культурі для того щоб оптимально розвиватись і бути здатною до відтворення на своїй власній основі всієї повноти національного, тобто універсального в своєму особливому виді. Справжній інтернаціоналізм якраз і забезпечує такий розвиток, поскільки визнає нації і необхідність налагодження інфраструктури спілкування між ними з метою обміну культурними здобутками.

Література

1. Серед таких досліджень можна назвати роботи: Коростылева С.Г., Орлов Г.П. Буржуазный космополитизм и глобальные проблемы современности. – Философские науки, 1982. – №4. – С.70-77; Баграмов Э.А. Национальный вопрос в борьбе идей. – М.: Политиздат, 1982; Глезерман Г.Е. Классы и нации. – М.: Политиздат, 1974; Модржинская Е.Д. Космополитизм – империалистическая идеология порабощения наций. – М., 1958; Шахназаров Г.Х. Грядущий миропорядок. О тенденциях и перспективах международных отношений. – М.: Политиздат, 1981; Печен А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980 та багато інших
2. Щось подібне, коли всесвітність ототожнюється з національним, ми подибуємо в історії і пізніше. Див., наприклад, Забужко О. Шевченків міф України. – Київ: Абрис, 1997. – С.24, де автор підкреслює, що і “космос Данте виявляється насамперед італійським космосом”).
3. Модржинская Е.Д. Космополитизм – империалистическая идеология порабощения наций. – М., 1958.
4. Див. Anderson Benedict. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London; New York, 1991/ - XY; Hobsbawn Eric I. Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality. – Cambridge; New York et al., 1991 – VIII.

Журженко Т.Ю.
“ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК”
МЕЖДУ ИДЕОЛОГИЕЙ И ИДЕНТИЧНОСТЬЮ:
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ РЫНОЧНЫХ
ТРАНСФОРМАЦИЙ

В данной статье предпринята попытка рассмотреть рыночные реформы в современном украинском обществе сквозь призму понятий идеологии и идентичности. Какое влияние оказывает идеология свободного рынка на выбор курса реформ и каковы ее функции в современном обществе? Каковы перспективы новых идентичностей, возникающих в связи с изменениями в экономической и социальной сфере? Рассматривая рыночные трансформации как социокультурные, можно по-новому увидеть их возможности и ограничения.

Идеология и идентичность: протест и легитимация

К. Маркс, К. Манхейм, Л. Альтюссер, Ю. Хабермас и другие авторы предложили различные трактовки сущности и функций идеологии в капиталистическом обществе, однако проблема взаимосвязи идеологии с формированием идентичности не была в центре их внимания. Одну из наиболее интересных интерпретаций классических концепций идеологии с этой точки зрения предложил Поль Рикер в “Лекциях об идеологии и утопии”[1]. Он рассматривает функционирование идеологии на нескольких уровнях: как ложного сознания, как способа легитимации социального порядка, как конституирующей основы общества. По мнению Рикера, в конечном счете идеология как культурная система, как символическая структура социальной жизни служит основой сохранения идентичности — однако именно в конечном счете.

Первый, самый очевидный уровень функционирования идеологии был описан Марксом как “ложное сознание”, искажение реальности в продуктах идеальной деятельности (религия, наука, искусство) под влиянием интересов господствующего класса. Противопоставление (буржуазной) идеологии и (пролетарской) науки закрепилось в ортодоксальном марксизме и нашло дальнейшее развитие у Альтюссера. Однако в других работах Маркса (в “Немецкой идеологии”) Рикер обнаруживает предпосылки иного понимания идеологии, противостоящей не науке, а “реальности”. Поэтому особый интерес вызывает у Рикера не зрелый Маркс с его оппозицией идеологии и науки, а молодой Маркс, рассматривающий соотношение праксиса (продуктивной человеческой деятельности) и репрезентации. Согласно Рикеру, они не находятся в оппозиции, репрезентация представляет собой сущностную черту любой практической деятельности.

Второй уровень функционирования идеологии связан с процессами легитимации (Рикер опирается здесь на теорию легитимации Макса Вебера, хотя последний и не занимался непосредственно проблемами идеологии). Отвергая упрощенное представление о каузальной связи базиса и надстройки, и соответственно о прямой обусловленности процессов в идеальной сфере интересами господствующего класса, Рикер обращается к мотивационной модели М. Вебера. На этом втором уровне идеология является средством легитимации социального порядка. Социальный порядок не может существовать без согласия управляемых подчиняться управляющим, и это согласие является основой существования их власти. Проблема легитимации имеет, таким образом, две стороны: претензия на легитимность со стороны правящей власти и вера в легитимность социального порядка со стороны объектов этой власти. Развивая идеи Вебера, Рикер указывает на существование разрыва между этой верой и претензией власти на легитимность как на существенную сторону политической жизни. Заполнение этого разрыва и является задачей идеологии. “Функция идеологии состоит в добавлении определенной прибавочной стоимости к нашей вере в [социальный] порядок, для того чтобы эта вера могла удовлетворить претензии власти”[1,183].

Наконец, третий уровень функционирования идеологии связан с формированием социальной идентичности и обеспечением интеграции общества. Здесь Рикер обращается к работам антрополога Клиффорда Гиртца "Интерпретация культур" и к его концепции символического действия. Все социальные действия опосредованы символически, и именно идеология выполняет в обществе эту опосредующую роль. На этом уровне идеология является интегрирующей силой, она способствует сохранению социальной идентичности и обеспечивает включенность человека в социум. В интерпретации Рикера понятие идеологии как опосредующей символической системы (Гиртц) во многом пересекается с понятием "пракติก" молодого Маркса, которое включает репрезентацию – язык реальной жизни. На этом самом глубинном – символическом уровне – вырабатываются формы идентичности и способы самоидентификации, с помощью которых человек определяет свое место в обществе.

Используя интерпретацию феномена идеологии, предложенную П.Рикером, можно попытаться проследить роль идеологии свободного рынка в постсоциалистических трансформациях в связи с процессами возникновения новых идентичностей.

Социолог Мануэль Кастельс в книге "Власть идентичности" [2] (которая является частью фундаментальной трилогии "Информационная эра: экономика, общество и культура") определяет идентичность как конструирование значения на основе определенного культурного атрибута (или набора атрибутов), которым отдается приоритет перед другими источниками значений [2,6]. Он противопоставляет ее прежде всего социальной роли (набору социальных ролей). Согласно определению Кастельса, роли заданы социальными институтами и организациями и определяют социальные функции актора, а идентичность становится таковой только когда она интернализируется актором и становится для них источником значений. Тем не менее идентичности социально сконструированы, и это социальное конструирование всегда имеет место в контексте отношений власти. С этой точки зрения Кастельс различает три формы идентичностей [2, 8]:

1. Легитимирующая идентичность, внедряемая господствующими институтами общества для того, чтобы расширить и рационализировать их доминирование над социальными акторами;
2. Идентичность сопротивления, вырабатываемая теми акторами, которые занимают позицию уязвимую с точки зрения логики доминации, и которые строят свои стратегии сопротивления и выживания на основе принципов, противостоящих господствующим институтам;
3. Идентичность проекта, когда социальные акторы на основе доступного социального материала формируют новую идентичность, которая переопределяет их позицию в обществе и ведет к трансформации самой социальной структуры.

Преимущество предложенной Кастельсом модели состоит в том, что она отражает сложную динамику идентичностей в их развитии. Идентичности, возникающие на основе сопротивления доминирующей культуре, могут содержать в себе проекты социального переустройства на основе альтернативных ценностей. Однако будучи в той или иной мере реализованы и закреплены в институтах общества, они со временем превращаются в легитимирующие идентичности, рационализирующие власть этих институтов. Процесс формирования новых идентичностей достаточно неоднозначен и, будучи выражением протеста против господствующей идеологии и сопротивления власти, могут в то же время контролироваться и использоваться властью для легитимации существующего социального порядка. В то же время идеология, которая на поверхности выступает как ложное сознание, как форма манипуляции массами, обеспечивает также через систему мотиваций заинтересованного большинства членов общества в соблюдении установленных властью "правил игры", а на самом глубинном уровне обеспечивает возможность социальной коммуникации и интеграции общества на основе общей системы ценностей.

Эта сложная динамика возникновения и распространения новых идеологий и формирования новых идентичностей проявилась в процессах крушения социализма и попытке перехода бывших социалистических стран к западной модели рынка и демократии. Революционные идеи, социальные движения и новые идентичности, разрушив коммунистический режим и обещавшие осуществление новой социальной утопии демократического и процветающего общества, создали почву для новой идеологии.

обеспечивающей перераспределение власти и собственности в пользу новых элит и одновременно позволяющие массам в той или иной степени принять этот новый порядок как свой собственный. Именно такая метаморфоза произошла в Украине с проектом “свободного рынка” и “независимого предпринимательства”.

В то же время способность новой идеологии заполнить “разрыв легитимации” оказывается ограниченной (особенно в условиях радикальных социальных трансформаций), и этот процесс выявляет группы, исключенные из процесса перераспределения собственности и лишенные доступа к институтам власти. (Например, пенсионеры, женщины). На основе неравного доступа к формально универсальным институтам демократии и рынка возникают новые идентичности сопротивления, которые входят в противоречие с уже утвердившейся новой идеологией. Их перспективы и возможности превращения в идентичности проекта, то есть в конечном счете возможности влиять на складывающийся социальный порядок в переходных обществах пока еще неопределенны. Следует учитывать и глобальную ситуацию: как раз тогда, когда бывшие социалистически страны открыли для себя преимущества демократии и рынка, в развитых странах Запада легитимирующая идентичность, на основе которой в индустриальную эпоху строилось гражданское общество и реформаторское государство, утрачивает ведущую роль. Инициатива переходит к идентичностям сопротивления, отражающим ценности меньшинств - однако они замкнуты на собственные интересы, неохотно вступают в коммуникацию друг с другом и в контакт с государством, постепенно формируя облик нового, “трайбалистского” общества. Поэтому в постсоциалистических обществах новые идентичности и формирующиеся на их основе социальные движения оказываются зачастую симулятивными, явно и неявно связанными с господствующей идеологией.

Идеология “свободного рынка” в переходном обществе

В литературе левой ориентации, посвященной критическому анализу итогов десятилетия экономических реформ в странах Восточной Европы, уже высказывалась мысль о том, что “идеология сыграла огромную роль в формировании экономической политики после 1989 года” [3,32]. Как пишут Ласло Андор и Мартин Саммерс, именно политические факторы (“холодный мир”, сменивший Холодную Войну) оказали решающее влияние на выбор экономического курса в странах Восточной Европы. Политика форсированной маркетизации была призвана прежде всего уничтожить экономическую основу коммунистической системы и сделать политические реформы необратимыми. Эта политика преследовала в значительной мере неэкономические политические и культурные цели [3, 35]: в странах Восточной Европы “рыночными маоистами” была осуществлена Великая Буржуазная Культурная Революция.

В Украине, как и в других постсоциалистических странах, экономические и политические реформы были связаны на начальных этапах с ростом популярности идей свободного рынка и частного предпринимательства. Однако легко заметить, что в этом отношении как и во многих других, демократические реформы в бывшем СССР существенно отличались от аналогичных процессов в странах Восточной Европы (особенно в таких, как Польша, Чехия, Венгрия). Как известно, в этих странах основой демократизации стали диссидентское движение и формирующееся гражданское общество. По словам Ежи Шацкого, моральная консолидация нации на основе ценностей гражданского общества обеспечила крах коммунистического режима, и идеи экономического либерализма послужили основой позитивной программы выхода из кризиса [4, 98-99]. В то же время в СССР демократические реформы были инициированы государством и оппозицией внутри коммунистической партии, осознавшей необходимость реформы системы. Поэтому “социально-психологическую основу демократического движения ... составили не диссидентские традиции сопротивления режиму, а в значительной мере специфический конформизм и особого рода карьерные ориентации” [5, 62]. В этой ситуации не столько ценности гражданского общества, сколько идеология свободного рынка и частного предпринимательства стала средством делегитимации коммунистического режима.

Хотя идеологи перестройки выдвигали в качестве решающей причины преобразований изъяны экономической системы (неэффективность хозяйственного механизма, замедление

темпов экономического роста), сегодня исследователи все чаще обращают внимание на решающую роль глубинных социокультурных факторов. Так, социолог В. Радаев отмечает, что преобразования в бывшем СССР опирались на два стержневых фактора: с одной стороны, недовольство советских средних слоев существующим режимом, неудовлетворенность их профессиональных, культурных и потребительских ожиданий, а с другой стороны - тенденцию к "обуржуазиванию" правящей элиты [6, 322]. Добавим, что действие обоих этих социальных факторов было в решающей степени основано на идеологических механизмах.

Рассмотрим сначала с этой точки зрения действие второго фактора. Рост популярности рыночных идей в условиях, когда социальные и политические основания старого режима оставались практически без изменений, отвечал интенциям нового поколения бюрократии, которая стремилась модернизировать механизмы своей власти. Под прикрытием идеологии "свободного рынка" в России, а еще в большей степени в Украине сложилась модель транзита, суть которой составляет "приватизация государства" при отсутствии эффективных институтов рыночной экономики. Коммерциализация государственного и партийного аппарата, начавшаяся еще во времена брежневского "застоя" с исчезновением угрозы сталинских репрессий и чисток, была наконец легализована с началом реформ. Реформы в СССР (а затем в независимой Украине) оказались серией противоречивых и вынужденных уступок давлению частного интереса в экономике государственного социализма, и идеология "свободного рынка" стала важным средством легитимации перераспределения собственности и власти. Однако, хотя отделение экономики от государства является основой основ экономического либерализма, как раз этого и не произошло в украинском обществе. Вместо этого под прикрытием разговоров о приватизации возникла новая уродливая форма бюрократически-номенклатурного капитализма, блокирующего любую частную инициативу, несанкционированную системой и неподконтрольную ей. Как пишет политолог Мельвиль, оценивая ситуацию в России, "возник не столько экономический, сколько политический (и поддающийся криминализации) рынок торга между основными политико-экономическими кланами, совместившими власть и собственность" [5, 60].

Основой идеологии "свободного рынка" в начале реформ стала антитеза рынка и командно-административной системы как несовместимых и взаимоисключающих моделей организации экономики. Кредо экономического манихейства было сформулировано известным публицистом-экономистом Ларисой Пияшевой - экономика не может быть наполовину плановой, наполовину рыночной - "нельзя быть немного беременной". Общество, до этого бывшее более или менее монолитным, впервые поляризовалось вокруг этого болезненного вопроса, разделившись на рыночников и антирыночников. В то же время и рынок и командно-административная система рассматривались обеими сторонами предельно абстрактно, они выступали скорее в роли идеологических символов, вокруг которых происходит размежевание и консолидация. Командно-административная система (отождествляемая с наиболее жестким вариантом сталинской экономики) наделялась всеми возможными пороками: неэффективностью, отсутствием стимулов к труду и инновациям, приоритетом распределительной справедливости перед экономической эффективностью и государственным патернализмом. Естественно, что рынок (отождествляемый с рыночной экономикой развитых стран Запада) описывался в противоположных понятиях: экономическая эффективность, заинтересованность в труде, способность к инновациям и возможности творческой самореализации. Практически не принималось во внимание то, что в реальной социалистической экономике, особенно на последних этапах ее эволюции, существовали многочисленные "черные" и "серые" рынки, системы неформальных обменных связей, а государственная собственность все больше становилась номинальной по мере того, как распорядительные функции переходили от центра к отраслевым и региональным элитам. С другой стороны, "рыночниками" не поднимался вопрос о том, как хозяйственные практики, унаследованные от социалистического прошлого, повлияют на реализацию универсальных рыночных моделей, как различные социальные группы посредством своих интересов и коллективных идентичностей опосредуют реализацию этих моделей в реальном обществе.

Миф о косности и неэффективности “командно-административной системы” и “героях-одиночках” - предпринимателях, подрывающих ее своим “рыночным поведением”, способствовал легализации теневых экономических структур и теневых капиталов бюрократии и партийного аппарата. Стратегия реформ, избранная еще руководством бывшего СССР, идеологически была сориентирована на мелкотоварный капитализм и индивидуальное предпринимательство и поэтому оказалась пагубной для крупных государственных предприятий. В начале реформ в государственной экономике были созданы ниши для реализации частного интереса - кооперативы и малые частные предприятия. Они и стали каналами “первоначального накопления” - перекачки ресурсов из государственного в частный сектор. К началу официальной приватизации государственных предприятий основная часть их ресурсов, оборудования и квалифицированного персонала уже перешли под контроль частного сектора. И дело не в том, что государственные предприятия “не смогли адаптироваться к условиям рынка”. Они оказались незащищенными от коррозии спекулятивно-номенклатурного капитализма, от разрушительного влияния на экономику ничем не ограниченного “частного интереса”, на который реформаторы-рыночники возлагали столько надежд. Однако большая часть независимых предпринимателей, чьи интересы, казалось бы, были подняты на щит идеологией “свободного рынка”, отнюдь не оказалась в выигрыше. Репрессивная политика государственного аппарата по отношению к частной инициативе и падение платежеспособного спроса вследствие остановки госпредприятий поставили их в исключительно трудное положение.

Помимо “обуржуазивания правящей элиты” вторым важнейшим фактором реформ в бывшем СССР стали профессиональная и потребительская неудовлетворенность новых средних слоев советского общества и соответственно позиция радикального критицизма по отношению к советской системе.

Значительная часть советской интеллигенции, неудовлетворенной своим социальным статусом, профессиональными перспективами и материальным положением, находилась под влиянием пропаганды западного образа жизни и западных потребительских стандартов. Поэтому для значительной части средних слоев начало реформ было связано с ожиданиями свободы во всех отношениях: свободы самореализации и творческой инициативы, возможность которой как казалось, открывает предпринимательство, а также свободы потребительского выбора, недоступной ранее в условиях экономики дефицита.

Идея свободного рынка была отождествлена в массовом сознании с идеей свободы личности в широком смысле, как возможности самовыражения и творчества, реализуемой через предпринимательскую деятельность. Рыночная экономика в популярном изложении экономистов - идеологов реформ была представлена как пространство неограниченных возможностей для творческой и новаторской деятельности, как более справедливая система, вознаграждающая за инициативу, усилия и предприимчивость. В сфере мотивации идеология свободного рынка окончательно делегитимировала коммунистический режим, представив систему уравнительного распределения и государственного патернализма как несправедливую и неэффективную. Протест определенных социальных групп против существующего социального порядка, ограничивающего возможности профессиональной и творческой самореализации, стал важным источником формирования новой идентичности - которая согласно классификации Кастельса может быть отнесена к идентичностям сопротивления. Период “рыночного романтизма”, оказавшийся, правда, непродолжительным, был связан именно с тем, что многие увидели в новом для постсоциалистического общества феномене предпринимательства возможности самореализации и обретения самоидентичности. Модель “независимого частного предпринимателя” стала основой идентификации для тех, кто был неудовлетворен своим профессиональным и социальным статусом, а также уровнем дохода, обеспечиваемого государством. Однако эта модель достаточно быстро потеряла привлекательность по мере нарастания экономического кризиса и в связи с ужесточением политики государства по отношению к независимому частному бизнесу. Частный бизнес не смог стать самостоятельной социальной силой, противостоящей корумпированному государству на основе альтернативных ценностей.

В то же время целенаправленная пропаганда ценностей свободного рынка и частной инициативы использовалась властью для оправдания резкой смены курса в области социальной политики. Частное предпринимательство было предложено как главная стратегия самообеспечения и экономического выживания в современных условиях, когда государство разорвало социальный контракт со своими гражданами. Однако "на практике единице самоподдержки является не индивид, а семья". [7,40] Именно семья стала экономическим социальным ресурсом социальных трансформаций.

Значительно больших успехов добились реформаторы в обеспечении свободы потребительского выбора. Дефицит товаров первой необходимости ушел в прошлое, возникли новые потребительские стандарты и стили жизни - в первую очередь под влиянием западной культуры потребления. Однако в современной Украине в условиях экономического кризиса беспрецедентного падения жизненного уровня относительная ценность потребительского выбора значительно снизилась, поскольку проблемы экономического выживания, физической безопасности вышли на первый план. Доступ в новое сообщество потребления, к западным стилям жизни оказался жестко ограничен уровнем доходов. Тем не менее для определенных социальных групп с относительно высоким уровнем доходов (и зачастую неопределенным профессиональным и социальным статусом) потребление является важнейшей сферой формирования идентичности, позволяя избрать для подражания определенный стандарт, примкнуть к некоторому воображаемому сообществу "новой элиты". В целом, свобода потребительского выбора стала важнейшей частью идеологического механизма легитимации рыночных реформ, поскольку массам была предложена универсальная система мотивации: потребительский рай, ожидающий их в недалеком будущем.

Итак, в каком смысле мы можем говорить сегодня об идеологии свободного рынка и ее влиянии на социально-экономические и политические процессы в современной Украине?

В первых, рыночная экономика (в классическом либеральном понимании) в Украине практически отсутствует - хотя бы потому, что доступ к рынку не является свободным и равным для всех, а зависит в значительной степени от положения в иерархии административной системы или принадлежности к политическому клану. С распадом советской системы дифференциация экономики и политики так и не произошла, и находящиеся у власти политические группировки не заинтересованы в существовании свободной рыночной конкуренции. В этих условиях рыночная идеология оказывается именно идеологией марксовом смысле - "ложным сознанием", противоречащим реальности. Более того, как было показано выше, она эффективно использовалась и используется правящей элитой для оправдания нового перераспределения собственности и власти. При этом рыночная риторика, использующая язык *economics*, парадоксальным образом сочеталась с остатками марксистской терминологии - так, для легитимации этих процессов активно привлекалось Марксово понятие "первоначального накопления". Социальная дифференциация и неоправданное неравенство в доходах оценивались с этой точки зрения как неизбежный этап на пути к "рыночному процветанию".

Во-вторых, идеология свободного рынка и частной инициативы представляет собой средство легитимации нового социального порядка (т.е. является идеологией скорее веберовском смысле). По словам Р. Хайлброннера, экономическая наука является необходимым предпосылкой политического и социального душевного покоя как для подчиненных, так и для господствующих элементов социального порядка [8, 185-199], и эта цель достигается через идеологические механизмы. Идеология свободного рынка способствует утверждению нового понятия справедливости, понимаемой как равенство возможностей, служит для утверждения "рыночной" мотивации (утверждая, например, что успех сегодня полностью зависит от инициативы и предприимчивости человека). В то же время, культивируя "философию успеха" она возлагает на самого человека ответственность за неудачи и просчеты, что является одной из причин фрустрации в современном обществе. В первую очередь потому, что реально функционирующие рыночные институты не были созданы в ходе реформ, эта система мотивации оказывается неэффективной.

В-третьих, проблема мотивации оказывается связанной с еще более глубоким уровнем функционирования идеологии, обеспечивающей формирование новой коллективной идентичности на основе системы ценностей, разделяемой в той или иной мере всем обществом. По мнению Ф.Фукуямы, в современном обществе экономика является важнейшей сферой реализации стремления к признанию, направляя энергию и тщеславие людей в конструктивное русло, а участие в жизни фирмы или корпорации позволяет избежать чувства разобщенности, слабости и незащищенности [9]. Однако в переходной экономике возможности формирования новой коллективной идентичности на основе ценностей свободного рынка и частной инициативы представляются достаточно проблематичными. Как и в западных обществах, здесь возникает проблема социального исключения, неравного доступа к преимуществам рыночной системы, формирования на этой основе маргинальных групп и маргинальных идентичностей. Однако в отличие от развитых стран Запада социально исключенными (хотя и на разных основаниях) в странах с переходной экономикой оказываются различные социальные группы, охватывающие большинство населения.

В-четвертых, в процессе рыночных преобразований идентичность сопротивления (предприниматель, бросающий вызов старой системе) постепенно трансформируется в легитимирующую идентичность. Например, образ успешной женщины-предпринимательницы, тиражируемый средствами массовой информации, выполняет функцию легитимации нового рыночного порядка подобно тому, как образ женщины-работницы использовался пропагандой для легитимации коммунистического режима. При этом перспективы идентичности проекта (объединение сил предпринимателей и совместное отстаивание прав в борьбе с государством в целях изменения ситуации как в бизнесе, так и в обществе в целом) представляются сегодня весьма проблематичными.

Литература:

1. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (Columbia University Press, 1986).
2. Manuel Castells, *The Information Age. Economy, Society and Culture. Vol.2. The Power of Identity*. (Blackwell, 1997).
3. Laszlo Andor & Martin Summers, *Market Failure: A Guide to the East European "Economic Miracle"*. (Pluto Press, 1998).
4. Jerzy Szacki, *Liberalism after Communism*. (CEU Press, 1994).
5. Ю. Мельвиль. Демократический транзит в России – сущностная неопределенность процесса и его результата. // Космополис, 1998
6. Вадим Радаев. Экономическая социология. М., Аспект-пресс, 1998
7. M. Barret & M. McIntosh, *Anti-Social Family*, (Verso, 1994).
8. Robert L. Heilbroner. *Behind the Veil of Economics*. (New York, Norton, 1989).
9. Francis Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Penguin Books, 1995.