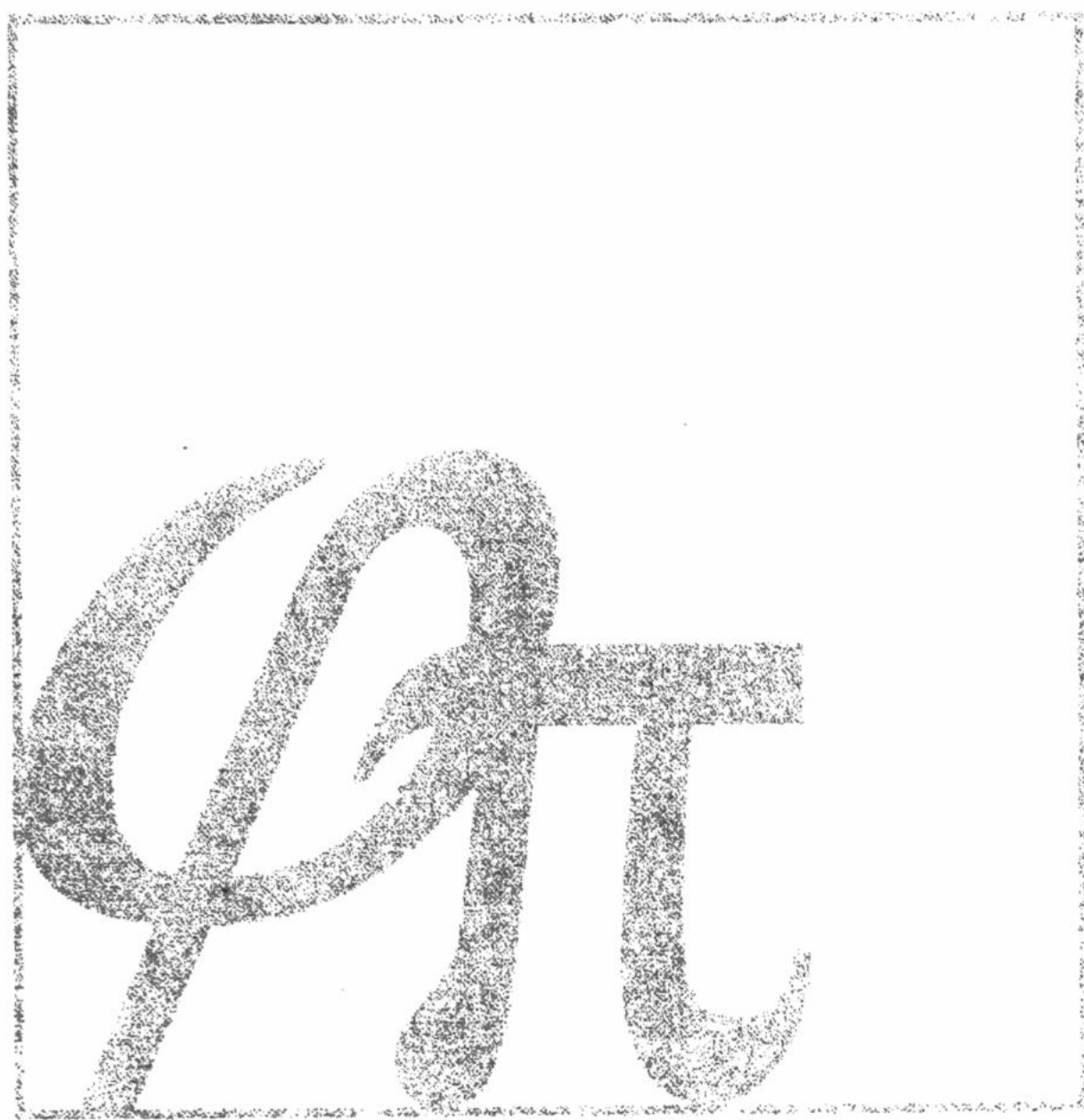


K-14038

ПЗ27924

ВІСНИК

Харківського національного
університету ім. В.Н. Каразіна



№ 486'2000

серія: філософія

Міністерство освіти України

Філософські Перипетії

ВІСНИК

*Харківського національного університету
ім. В.Н. Каразіна*

№ 486'2000

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 №6 від 30 червня 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. (0572)457 271

e-mail: peripetii@another.com

K-14038

17327924

Свідцтво про державну реєстрацію КВ № 4063 від 02.03.2000
© Харківський національний університет ім.В.Н. Каразіна, 2000

Содержание

Н.С. Кораблева

СУБ'ЄКТ ФІЛОСОФУВАННЯ І ПОШУК ІСТИННОЇ РЕАЛЬНОСТІ БУТТЯ
7-9

І.В. Карпенко

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОСТІР КУЛЬТУРИ: ПРОБЛЕМА АРХІТЕКТОНІКИ
10-15

Л.В. Стародубцева

ЗАВЕСА И ПОКРОВ: ОПЫТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ
16-24

А.А. Фисун

ЕВРОПЕЙСКИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ
РЕТРОСПЕКТИВЕ: НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И
ТРАНСФОРМАЦИИ
25-32

Т.Ю. Журженко

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ГЕНДЕРНОЕ НЕРАВЕНСТВО:
ФЕМИНИСТСКАЯ КРИТИКА НЕОКЛАССИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ
33-39

Е.Н. Юркевич

НЕПОНИМАНИЕ В АСПЕКТЕ КРИТИКИ ГЕРМЕНЕВТИКИ
40-43

В.В. Гусаченко

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО: СИСТЕМНОСТЬ ИЛИ НЕСИСТЕМНОСТЬ?
44-47

С.И. Максимов

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАВОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ
48-54

С.Ф. Кленко

НАУКА, ПОСТМОДЕРНИЗМ И ХОЛИЗМ:
ПОПЫТКИ И РЕЗУЛЬТАТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
55-61

І.Д. Загріїчук

ПЕРИПЕТІЇ КОСМОПОЛІТИЗМУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ІСТОРІЇ
62-65

О.К. Бурова

СТАТЬЯ М.ХАЙДЕГГЕРА "ИСТОК ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЕНИЯ".
ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ
66-72

Н.В. Загурская

К ОСНОВАМ НАТУРФИЛОСОФИИ В БУДУАРЕ:
ДРАГОЦЕННЫЕ КАМНИ
73-80

Н.В. Попова

ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
81-87

В.В. Попов

О ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ
ПОНЯТИЯ «КАРНАВАЛИЗАЦИИ»
88-93

Т.С. Мосенцева

дар: ВМЕСТО “МЕСТА” И “СЛОВА” В ТРАНСГРЕССИИ
94-102

С.В. Евтушенко

ПЕРСПЕКТИВА «ПРИМИТИВА» В РЕТРОСПЕКТИВЕ «ОДИНОЧЕСТВА»
103-106

Ю.И. Кучерова

ИДИОТ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ И ЕГО
ТРАНСФОРМАЦИЯ. ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ЧАСТНОГО
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ
107-110

Н.Н. Емельянова

МЕНТАЛЬНОСТЬ ЕВРОПЕЙСКОГО НИГИЛИЗМА
111-116

С.Н. Корчова-Тюрина

АРОМАТ КАК ПРАСИМВОЛ ЭПОХИ
117-122

Е.В. Рябинина

МУЗЫКАЛЬНЫЙ СЕМИОЗИС КАК ПРЕДМЕТ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА
123-125

Ю.В. Мелякова

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ И ЕЕ РЕШЕНИЕ
В ОПЫТЕ АУТОГЕРМЕНЕВТИКИ
126-132

П.А. Кравченко

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ВІДТВОРЕННЯ
ДУХОВНО-ПРАКТИЧНОГО ДОСВІДУ
133-138

М. Шильман

АБСТРАКЦИИ В ХРОНОЛОГИИ И ПЕРИОДИЗАЦИИ ИСТОРИИ
139-142

А.И. Мачулин

КОНЕЦ ТРУДОВОЙ ПАРАДИГМЫ?
143-145

Ю.Б. Синябрюхов

ГРАНЬ НЕЗНАНИЯ
146-148

А.П. Алексеенко

К ВОПРОСУ О ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
149-152

Г.Д. Панков

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БОГА
В ПРАВОСЛАВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
153-156

А.М. Варыпаев

ВАРИАЦИИ “СТРАННИЧЕСТВА”
В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСЕ
157-160

Е.Ю. Бакановская

ГРАНЬ ПОЭТИЧЕСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ:
ИМЯ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ
161-163

О.Н. Перепелица

ДИОНИС/НИЦШЕ: К НОВОМУ ТИПУ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ
164-166

Н.В. Лубенец

ОНТОЛОГИЯ ОДИНОЧЕСТВА ПО Э. ЛЕВИНАСУ
167-171

В.Н. Шаповал

СВОБОДА КАК АКТИВИЗМ И/ИЛИ НОНАКТИВИЗМ?
172-174

С.А. Заветный

УПРАВЛЕНЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ИСКУССТВА
175-178

И.В. Тарасенко

КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА И АРХАИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ
ЖЕНСКОГО И МУЖСКОГО НАЧАЛ КУЛЬТУРЫ
179-181

А.Ф. Проценко, О.П. Проценко
ВНЕКОНФЛИКТНАЯ КОММУНИКАТИВНОСТЬ
В ПРОСТРАНСТВЕ ЭТИКЕТНОГО ПОВЕДЕНИЯ
182-185

С.Б. Жданенко
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПАРТНЕРСТВА
186-190

Н.В. Рудас
ЖИЗНЕННЫЙ УСПЕХ КАК ПРЕДМЕТ
СОЦИАЛЬНОГО МИФОТВОРЧЕСТВА
191-194

І.О. Радіонова
ПРОБЛЕМИ ЦІННІСНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ У СУЧАСНІЙ
АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ВИХОВАННЯ
195-199

И.Д. Денисенко
ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕЛОСТНОЙ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОГО
КОНФЛИКТА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ
АМЕРИКАНСКОЙ СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ
ЗНАНИЙ
200-203

О.Є.Маноха
Рецензія на книгу:
*Н.С. Корабльова. Багатомірність рольової реальності:
ролі і маски – лик та личина. Харків, 2000, 288 с.*
204-205

В.Н. Калюжний
ЦАРСТВО АБСУРДА НА КАРТЕ «ОТЧАЯНИЯ»
206-211

В.В. Гусаченко, Т.С. Мосенцева
ИЗЛОМАННОСТЬ
(ИЛИ – «ДИКТОФОН-ГРАММОФОН»;
ИЛИ – «Б(Ы/И)ТИЕ В КОНВУЛЬСИЯХ - II»)
212-214

И.Н. Нещерет
ПОСТСОВРЕМЕННЫЙ ЛУБОК
215

М.М. Красиков
ВИД НА ЖИТЕЛЬСТВО
216-217



Н.С. Корабльова

СУБ'ЄКТ ФІЛОСОФУВАННЯ І ПОШУК ІСТИННОЇ РЕАЛЬНОСТІ БУТТЯ

Ще класик звернув увагу на те, що “положення, з якими у філософії вже давно покінчили, часто виступають... як найновіші істини, стаючи на деякий час навіть предметом моди” [1, т. 20 с. 367]. Здавалося б, що після Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, Ніцше можна сказати про суб'єкт філософування, тобто про того, хто мислить? Цей суб'єкт, названий класичною філософією Трансцендентальною суб'єктивністю, Абсолютним духом, Розумом, сьогодні називають Історією, Текстом, Бажанням. Якщо перші поіменування уособлювали безособову відсторонено-духовну трансцендентальну суб'єктивність, то другі – трансцендентальні колективно-вітальні сутності. Проголошена М. Фуко смерть людини як суб'єкта мислення викликала до життя нову рефлексивну хвилю, керовану новим суб'єктом, що прийшов на зміну мертвому і очолив рух під гаслом: “Нехай живе трансцендентальне Воно!”. Саме це Воно намагається виразити глибинний досвід сучасної філософської думки. Йдеться не стільки про суб'єкт, скільки про *смерть* суб'єкта, тобто про такий стан філософської думки, коли умови для філософування зведені до нуля, до деякого порожнього простору.

Кінець філософії як її есхатологічна координата є новим досвідом філософської рефлексії, новим є її поєднання з позаіндивідуальним у вигляді несвідомих структур, які здатні усунути ідеологічні і культурно-мовні перешкоди [2, с. 151-186]. Цей процес ототожнюється з кінцем філософії, яка втратила свою автономність (Р.Рорті), а Праця, Життя, Мова [3, с. 275] не мисляться як свої. Відмовившись від класичного суб'єкта, здатного усвідомлювати себе з “інтелектуальною чіткістю і моральною відповідальністю” [4, с. 78-79], мертвий суб'єкт хоче залишитися в Історії чи, як висловлюється М. Фуко, в Праці, Житті, Мові, намагаючись новоізматичним дискурсом, переступивши через індивіда і його самосвідомість, прикрити своє боягузтво Історії. Прагне подолати її з закритими очима, відсторонено, бо помислити Труд, Життя і Мову як свої не має сил.

Реально ж філософія не може відмовитись від мислячого суб'єкта, кожна думка, кожен філософський акт має своє ім'я: Ж.Дерріда, Р.Рорті, М.Фуко тощо. Скільки б вони не проголошували смертей суб'єкта, іронічно чи серйозно, кокетуючи чи дискурсуючи, відмовитись від себе мислячого, здатного робити світ фактом своєї свідомості - за межами людських можливостей. Хоча є право відмовитись від тих форм думки і теоретичних побудов, істинність і прозорість яких піддана сумніву. І тут важливий не стільки дискурс чи тип філософської свідомості, скільки ті сили, які піддають критиці цю свідомість. В кінцевому підсумку все замикається на особі, яка вибирає і здатна на цей вибір чи втікає від свободи і відповідальності за нього. Та чи варто заперечувати суб'єкта класичної філософії, коли процедура самосвідомості в класиці передбачає залучення емпіричного індивіда до універсальної інстанції – трансцендентальної свідомості, до якої у будь-який час і у будь-якому місці може бути редукованим зміст, розгорнутий як промислюваний у своїх підставах [5]. Сам факт існування трансцендентальної свідомості не підлягає сумніву. Заперечення викликає привілейованість цієї чистої свідомості, відкидання нею унікальності і індивідуальності, властивих всій трансцендентальній класиці. Класики відмовляється думати про своє, бо мислить універсальне і загальне.

Е. Гуссерль першим зрозумів, що не можна відсторонено споглядати себе, він наполягав на тому, що феноменологія повинна бути *дескриптивною психологією*, яка наводить нас до “речей-самих-по-собі”, а потім – *трансцендентальною феноменологією*. Про мислення можна реально думати тільки через роздуми про своє мислення, яке завжди

ситуативне (інтенціональне), тобто є мисленням з приводу конкретних речей, які мають відношення до нас – наші бажання, позиції, ідеї. І тут проблематичним є бачення себе мислячого відсторонено як самостійного інтенціонального об'єкта поряд з іншими, що екзистенціально неймовірно і фактично рівнозначне тому, щоб стати Іншим. Поглянути на свої ідеї, позиції як на Іншого досить складно, але лише за посередністю цього буття в зусиллі трансценденції ми можемо щось сказати про себе реально, звільнившись від того, що було і відбулося як суб'єкт самосвідомості і одночасно суб'єкт свободи волі. Це і є буття у слові, залежне від досвіду.

Отже, якщо ми не маємо намірів відмовитись від суб'єкта філософування як усвідомлення і, в той же час, намагаємось промислювати як своє, чи то труд, чи життя, чи мову, то треба позбутись крайнощів: як чистого привілейованого суб'єкта класичної філософії, який усвідомлює себе як суб'єкт філософування, так і суб'єкта некласичної філософії, свідомість якого є грою чи сумою безособових практик – семіотичних, соціальних, культурно-історичних. Цим третім суб'єктом філософування є досвід думки, яка кожен раз відбувається в зусиллі і слові, його мислення себе.

Виклад досвіду думки – це і є те любомудріє, з якого зародилась філософія і якому завдячує своїм існуванням. Ось це намагання утриматись на канаті думки (аналогічно канатоходцю), а також досвід думки як рух до нової думки і є актуалізацією праці, життя і мови особи, яка мислить себе. Специфіка існування філософа в зусиллі думки і усвідомлення себе в формі феноменологічної редукції вимагає відповідних інтерпретацій поняття феномену як предмета досвіду думки. Він може бути областю існування індивіда, фіксованого в момент тих переживань і перетворень, які відбуваються з ним в зв'язку з набуттям досвіду розуміння себе. У такій інтерпретації класичне *cogito* тотожне мові у тріаді праця, життя, мова, а феноменологічна редукція виступає індивідуальним досвідом думки як екзистенціальна сторона цього досвіду, а феноменологія перетворюється на феноменотехніку, філософська теорія набуває персоналістичного забарвлення як одна з версій філософії свідомості – Ж.Дерріда, М.Фуко, Ж.Делез і т.ін.

Простір філософії стає простором думки, в якому розміщується досвід думки, філософський дискурс – описом пізнавальної ситуації, в яку включається сам філософуючий, і описування цієї ситуації співпадає з самоописуванням. Введені поняття так чи інакше повинні виражати осмислення власного буття, яке усвідомлює себе в думці і слові. Філософська проблема – досвід думки, текст – місце, де розташовується філософ як мисляча істота і де думка розв'язує екзистенційні спонування і бажає здійснення. Феномен дослідження – це те яскраве враження, яке заставило замислитись авторську свідомість, це той культурний соціальний досвід, який є і досвідом інших, а не лише моїм.

Ілюстрацією може слугувати художній досвід Марселя Пруста, який завдяки працям М.К.Мамардашвили став надбанням, класикою для філософуючої спільноти. “Миттєво мені явилась думка і знайшла свій вираз в слові, а насолода, яку я відчув при вигляді дзвінниці, від цього настільки підсилилась, що я ніби сп'янів, і я ні про що інше не міг думати” [6, с. 160]. В наведеній цитаті, за М.Прустом, досвід думки спонукало враження, яке містило думку. Пропущена через образи, які навіювали враження, одна думка будила іншу. Цей діалог з собою, підсилений вразливою душею, поєднував предмет мислі і можливість його даності індивіду як спонуку до рефлексії. Це і стало істиною стану, який дає можливість поглянути на себе збоку як на іншого. Це той філософський шлях досягнення світу, який штовхає нас до самої складки буття, туди, де воно торкається сущого.

Цей дотик перевизначає нас: в одній точці простору мислимо чи філософуємо, в іншому, незалежно від думок, отримуємо враження. Феномен завжди предметний, в ньому уособлений наш досвід, який промовляє до нас, є символічним і складається з двох частин – предметності і символу. Символ – уламок цілого, який є у мене, і я намагаюсь за цим знаком віднайти ту справу, яку треба завершити і про яку щомиті нагадує символ (Бібіхін В.В.). Феномен – це застигле враження в глибинах нашого досвіду, предметом якого є



феномен-символ. Розшифровка цього феномену-символу є і життям, і творчістю філософа, в яких він знову і знову перевизначає своє мисляче "Я".

Таким чином, філософування – це існування філософської свідомості у відрізку: між тим, що є, до того, що може бути, тобто до самого себе як можливого. Як показав досвід Ніцше, є позитивні підстави у бунту філософської думки проти догматичного, омертвілого, заради чого здійснюються всі ці безкінечні розототожнення і трансцендування. Філософська думка існує як можливість здатна забігати наперед у слідуванні по тому шляху, який співпадає з лінією думки, єдиною областю існування якої буде наше тіло і праця. За умови, що думка як актуалізація розуміння не передує нам ззовні, а створюється власним інтелектуальним зусиллям, розуміння феномена є свідченням нового досвіду думки, актуальним буттям філософа в його зусиллі мислити думки. Між тим, що було, і тим, що може бути, немає неперервного шляху. Утворюється вільний проміжок, момент байдужості, періоду спонукання до нових зусиль по творенню нових концептів. Існування думки, таким чином, співпадає з існуванням філософа через специфічне зусилля, зв'язане з зупинками, зворотним рухом, сумнівами у всьому наявно даному і устремління до іншого світу, ніж емпірично даний, тобто з усім тим, що можна назвати існуванням філософа на лінії думки.

Література

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. – М., 1955.
2. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия – М., 1993.
3. Фуко М. Слова и вещи. – СПб., 1994.
4. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995.
5. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994.
6. Пруст М. По направлению к Свану. – М., 1992.

І.В. Карпенко

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОСТІР КУЛЬТУРИ: ПРОБЛЕМА АРХІТЕКТОНІКИ

Перефразувавши відомий вислів можна сказати, що весь масив історико-філософського знання не ділиться без залишку на розум того чи іншого історика філософії, який намагається його дослідити та інтерпретувати. Окрім цього і сам спосіб, яким філософія осягає саму себе, не залишається одним і тим же на всі часи. Змінюється філософія, а разом з нею змінюється і картина її історії, і картина її місця в культурі. Звернення до поняття філософського простору культури є спробою по новому тематизувати метафілософську проблему здійснення філософії в культурі, використовуючи при цьому просторову метафорику. З огляду на це філософський простір культури є своєрідним *supplement* (Дерріда) до погляду на здійснення філософії в культурі як історико-філософського процесу, де основними працюючими поняттями є “розвиток”, “прогрес”, “зняття” та ін.

Філософія, зважаючи на те місце, яке вона займає в просторі культури, відповідальна за функціонування культури як цілісності з збоку створення в ній належних умов для процесів смислотворення. В свою чергу це можливо лише за умови, коли різні значення та смисли, які коли-небудь появлялися в смисловій тканині культури мають можливість для комунікації один з одним. А значить для цього має бути відповідне місце в культурі. Таким місцем і є філософський простір культури. Тобто, філософський простір культури не є щось заздалегідь та попередньо об'єктивоване. Це відповідна форма буття філософії в культурі, яка постійно відтворюється як множина певним чином співвіднесених просторів індивідуального філософування як просторів діалогічного культивування людського духу. “Великі філософи в своєму духовному діалозі крізь тисячоліття живуть в певному загальному полі, яке не є ні тією голою раціональністю, що безупинно прогресує, ні ідеєю єдино істинного образу людини, який втілюється в зразок для наслідування”[5, с. 108].

Поняття філософського простору культури акцентує увагу на антикумулятивності світу філософії, тобто на певній зворотності часу і, водночас, на деякій абсолютній тривалості подій мислення, що відбуваються в історії. І справа не в тому, що рух в філософському просторі культури має, на перший погляд, характер змін, які не накопичуються, які не ведуть до появи нового і які зводяться до повторення раніше заданих і реально споглядаєльних елементів філософського простору. Справа в тому, що людина, подорожуючи в просторі всіх наявних смислів і значень, які коли-небудь яким-небудь чином були артикульовані культурою, отримує в її філософському просторі більшу ступінь свободи в процесі смислотворення.

Філософський простір вписаний в загальний простір культури і організований як певна цілісність саме в ньому. Місце філософського простору в просторі культури, а також структура та внутрішня організація цього місця, його архітектоніка та топологія визначають життя, рух та перетворення тих значень і смислів, що перебувають в ньому. Якими вони не були б за походженням саме їх місце в архітектоніці філософського простору визначає їхнє конструктивне чи деструктивне значення в межах цього простору. Доки явища природи, події історії, артефакти культури сприймаються тільки як такі, тобто в єдності самої природи, історії чи культури, доти вони ще не сприймаються філософськи. Для цього вони повинні бути віднесені до умов і засобів філософського осмислення. По-філософськи вони оцінюються лише тоді, коли поміщуються в філософський простір культури, тобто в простір актуального діалогічного смислотворення. Лише втілюючи в собі функцію того місця, яке вони займають в філософському просторі культури вони



стають предметами більш чи менш інтенсивної філософської рефлексії. Окрім того їхня додаткова семантика виявляється в ході їхньої взаємодії з метафізичними сутностями (цими постійними мешканцями філософського простору), що в принципі неможливо для них доти, доки вони перебувають в єдності природи, історії чи культури. В цих взаємодіях наявний смисловий матеріал, що знаходиться в стані “бродіння” в філософському просторі культури уточнюється і набуває форми придатної для світоглядного використання.

Наповнення філософського простору різнорідним смисловим змістом прояснює ще один момент його категорійного значення. Мова іде про організацію цього змісту. Якщо мати на увазі те, що духовно-практичний досвід людини складається не тільки із раціонально-мисливих зв'язків, але також із найнеймовірніших, а часто і містичних положень та їх поєднань в загальному цілому змісту свідомості, то тут велику роль відіграє якраз їхнє просторове розміщення, яке розуміється як спосіб упорядкування цього змісту. Останній може бути і міфологічного, і релігійного, і художнього, і наукового походження. Тут для людини важливий сам спосіб внутрішніх комбінацій та можливих рекомбінацій цього змісту в єдності всіх його наявних елементів.

В філософському просторі культури постійно відбувається виникнення, заміна, підміна, перетворення смислів і значень, і тому на перший погляд він має вигляд хаотичного середовища, де переважають дисипативні процеси. Але ж, щоб значення та смисли могли перейти на інший рівень організації та створити нову комбінацію, вони повинні втратити усталеність, перейти до хаотичного стану, який і є передумовою космосу, тобто нового упорядкування філософського простору. І кожне таке переструктурування філософського простору починається з переосмислення і переоцінки значень і смислів та їхніх місць в попередній конфігурації філософського простору. Отже поява нового в філософії, поява нової філософії потребує і нового філософського минулого, нової минулої філософії, тобто нового прочитання, здавалось би, знайомого і незмінного тексту історії філософії.

Філософський простір культури не є якась нерухомість та статичність на відміну від історико-філософського процесу. Але якщо розвиток, чи прогрес останнього маніфестується поняттями лінійно-прогресивної метафорики (початок, етап, період, а то й кінець), то основним поняттям філософського простору культури, яке маніфестує його динаміку, є поняття місця, топосу. Місце в філософському просторі культури це не стільки те, де смисли перебувають в стані спокою, скільки те, де вони рухаються. Але оскільки саме місце залишається стійким, усталеним, то через нього можна визначити рухоме і мінливе. Адже якщо немає нічого фіксованого, з чим ми могли б співвіднести рухоме, то останнє виявилось би неловимим. Таким чином, необхідність виділення та означення місць в філософському просторі пов'язана з необхідністю визначити рух та зміни в ньому.

Місце ж того чи іншого значення і смислу в філософському просторі найперше визначається тим, що кожне конкретне висловлювання, яке їх артикулює, є частиною соціальної дійсності. Воно організує комунікацію, яка передбачає зворотну реакцію. В свою чергу і саме це висловлювання є реакцією на що-небудь. Іншими словами, воно нерозривно вплетене в подію комунікації. При цьому історично та соціально значущим є не тільки смисл висловлювання, але і сам факт його появи в ситуації “тут і тепер”, тобто за даних умов, в даний момент, в умовах даної суспільної та біографічної ситуації.

Сам смисл висловлювання при всій його одиничності, але і завдяки їй долучається до історії, стає історичним феноменом. Адже те, що саме цей смисл став предметом комунікації і обговорення “тут і тепер” те, що саме цей смисл ввійшов до поля зору події комунікації, все це загалом визначається поєднанням наявних суспільно-історичних умов та конкретно-біографічної ситуації даного одиничного висловлювання. Із значного масиву різних смислів, які доступні тим, хто знаходиться в комунікаційній взаємодії (а із збільшенням учасників комунікації він значно зростає) саме цей смисл ввійшов до

видноколу тих, хто спілкується в даний час і в даному місці, тобто "тут і тепер". Між смыслом та висловлюванням, між висловлюванням та конкретною суспільно-історичною та біографічною ситуацією акту комунікації встановлюється актуальний (історичний) зв'язок. Якраз ця історична актуальність, яка поєднує одиничність висловлювання із всезагальністю і повнотою його смислу, ця історична актуальність, яка індивідуалізує та конкретизує цей смисл вирішальним чином визначає його місце в філософському просторі культури.

Історична актуальність визначає і вибір предмету, і вибір слів та їхню своєрідну комбінацію, і вибір змісту, і вибір форми, і зв'язок між ними. В цьому місці зосереджується і злоба дня (злободенність), і нагальність(завдання) епохи. Це місце окрім індивідуальної має також епохальну та історичну (трансісторичну) фізіономіку. Таким чином, не можливо зрозуміти смисл конкретного висловлювання не долучившись до цієї ціннісної атмосфери його місця, не зрозумівши його ціннісної зорієнтованості в тримірності злободенності, епохальності та трансісторичності. Це місце організує зустріч смислів і водночас саме організується як місце розуміння отриманого повідомлення, почутого висловлювання, переданого смислу. Воно організує форму з якою приходить розуміння і само організується як форма повідомлення зрозумілого: розміщення матеріалу, посилення, повернення, повторення та ін. Архітектоніка філософського простору культури по більшій мірі зумовлюється власне не внутрішнім іманентним змістом значень і смислів, які знаходяться в ньому, а конкретно-історичними ситуаціями пізнання та дії. Саме вони мають пряме відношення до того, яке місце в філософському просторі займе той чи інший смисл. Соціокультурний фундамент, психосоціоментальна "очевидність" відіграють конституюючу роль в визначенні архітектоніки філософського простору культури. Проблема архітектоніки філософського простору культури це проблема дослідження механізму появи в ньому таких утворень, що мають місце свого народження в просторі, який не контролюється свідомим самонастроєм та самоуявою філософуючого індивіду і одночасно проблема дослідження механізму впливу нефілософських факторів на становлення топології філософського простору.

З одного боку філософський простір культури, як і будь-який інший її простір, занурений в глибину історичної цілісності культури на тому чи іншому її синхронному зрізі. Але з іншого боку, філософія, зорганізована як філософський простір культури, має можливість своїм "гіперболізуючим зусиллям" (Дерріда) відірватися від свого конкретно-історичного укорінення, що весь час загрожує їй релятивізмом і вийти в вимір ахронний та трансісторичний. В філософському просторі культури є горизонт, з огляду на який різні його топоси (найперше, центр) можуть бути помислені в їхній трансісторичній єдності та взаємних переходах. З огляду на це, час в філософському просторі це не стільки об'єкт нашого пізнання, скільки вимір нашого буття в ньому. М. Мерло-Понті писав: "Якщо нам і доведеться зустріти щось на зразок вічності, то це відбудеться в серцевині нашого досвіду часу, а не в позачасовому суб'єкті"[2, с.276]. На наш погляд, зустріч віч-на-віч філософуючої людини з вічністю і відбувається в певних топосах філософського простору культури, топосах "вічного тепер", в яких маніфестують себе смисли трансісторичних ситуацій в бутті людини.

Мова іде по суті про організацію такого місця філософського простору культури яким є його центр. Оскільки він визначається соціально-історичною та біографічною актуальністю, то його необхідність в філософському просторі культури є безумовною не зважаючи на умовність (історичність і релятивність) тих смислів, які та смислів, що забезпечується центром філософського простору культури може бути відсунута в яку завгодно філософську далину та давнину. Але саме цей центр забезпечує цій далині та давнині актуальний та плідний діалог з сучасністю, в ньому філософська далина та давнина співприсутні з сучасним "тут і тепер". Звідси і зміни, що відбуваються в оцінці сучасності, тонованій давністю і в оцінці давності, тонованій сучасністю. Тут варто



зазначити, що така відкритість філософського простору культури, як певної логічної схеми, соціокультурному середовищу хоча і погрожує релятивізацією філософського знання проте не є перешкодою для його релевантності.

Центр, як певний топос філософського простору культури можна охарактеризувати як такий, що рухається залишаючись водночас нерухомим. Для пояснення такої його властивості варто послатися на аналогію з картярської гри, що її використовує Ю.С. Степанов. Він пише, що в системі відношень, які складають правила гри, є завжди одне і те ж місце (наприклад, “той, хто ходить” чи “той, у кого козир”), але це місце можуть в кожній новій ситуації процесу гри займати різні гравці [3, с.228.]. Центр філософського простору культури це місце, котре займається тими чи іншими значеннями і смислами. Центр філософського простору це місце, яке “пересувається” на той чи інший смисл, або ж, це місце, яке “втягує” в себе той чи інший смисл. Іншими словами, центр філософського простору культури це певний у-топос, що його може заповнити той чи інший смисл. Як у-топос (пусте місце) він не має характеристики і властивостей центру. Їх він набуває лише тоді, коли змістовно наповнюються значеннями та смислами. Одночасно з цим рухом заповнення змінюється архітектоніка і топологія філософського простору культури. Центр є субстанційним топосом філософського простору культури, але значення і смисли, які знаходяться в ньому володіють якостями “центральных” не субстанційно, а переймаються ними лише від цього місця. Саме в цьому смислі можна говорити, що центр філософського простору ніде, бо він може бути будь-де.

Можлива ще одна тематизація стосовно центру філософського простору культури. Філософування як діалогічний спосіб смислотворення можливе не тільки в формах мислення про світ, але і в формах конкретного бачення і слухання світу та його речей – філософування в кольорах, звуках, просторових формах та ін. Отже філософський простір культури “втягує” в себе не тільки класичні філософські тексти, але також філософування в інших галузях людської діяльності, що втілюється в різноманітні артефакти культури. І коли мова іде про центр філософського простору культури, то суттєву роль в його конституюванні відіграє також проблематика, яка стає актуальною в багатьох галузях реалізації зусиль людського духу. В багаторазовому дублюванні різними рядами культури цієї проблематики виявляє себе історична актуальність. Чим більша кількість рядів культури перетинається в одному місці, тим більше воно має шансів стати центром філософського простору культури. Його слід розуміти не самим по собі, а тільки із його розпростертості із якої він збирається. Кожна епоха має свій філософсько-світоглядний центр до якого ведуть та в якому перетинаються багато шляхів культурної та духовної творчості. Саме в цьому центрі розігруються основні сценарії філософування, тут народжується найбільш значна кількість філософем. Виникаючи на перетині сущого та належного в людському житті, обґрунтовуючись широким соціокультурним контекстом, що, як правило, не входить до змісту філософської рефлексії мислителів цієї епохи, центр філософського простору культури виникає нібито автоматично. І тому філософська експлікація цього центру – найбільш складне для філософії завдання, а його реалізація – одне з найбільших її досягнень. І тому так важко і болісно переживається філософією будь-яка спроба замаху на центр, тому досить жорстко покладається край будь-яким спробам його дискредитації чи заміни.

Неодмінною умовою життєвості значень та смислів в філософському просторі є їхня семантична ратифікація, тобто встановлення зв'язку між мовними символами та їхніми референтами. Адже неодмінною умовою просторової розбудови світу філософії (філософський простір культури) є те, що всі наявні в ньому значення та смисли мають бути актуалізованими, щоб приймати участь в плідному діалозі між собою та з сучасністю. За цих умов час в філософському просторі культури переструктурується на просторовій основі і набуває вигляду рекурентного, зворотно-поступального руху. Про це свідчать постійні відтворення певних тем, ідей, проблем філософування в різних суспільно-

історичних ситуаціях. Кожний історик філософії може привести десятки і сотні стверджуючих прикладів. Звідси можна зробити один із двох можливих висновків: або про незмінність вольової інтенції людини на перетворення будь-яких предметних уявлень в одні і ті ж ідеї її свідомості, або про рекурентність самих цих суспільно-історичних ситуацій. Ми схилиємося до другого висновку. Але за будь-якого випадку, оскільки людина знаходиться безперервно в ситуації вибору їй необхідний простір (екран) для проектування на нього різних мислительних концептів та для їхнього поєднання в різних комбінаціях.

Принципи побудови філософського простору культури мають бути такими, щоб вони допускали можливість співприсутності в ньому значень та смислів, що виникали в різні часи та в різних місцях, а також можливість їхньої діалогічної комунікації. Архітектоніка філософського простору культури має бути такою, щоб вона могла максимально сприяти організації адекватних “відповідей” людини на “виклики” оточуючого середовища. Зокрема, що стосується сучасної епохи, то вона повинні забезпечити пошук оптимістичної альтернативи апокаліпсичним передбаченням “кінця історії”. Адже на думку М. Фуко “там, де одна думка передбачає кінець історії”, там “інша провіщує нескінченність життя”[4, с.365].

Синхронна “надлишковість” значень та смислів у філософському просторі культури, те що значна їхня частина витісняється на його периферію, означає, що він імпліцитно має можливість іншої структури, тобто має резерв для іншої топології. Крім того, оскільки в філософському просторі культури постійно присутній певний “запас” значень та смислів, то формування власного простору індивідуального філософування суб’єктивно сприймається як “пригадування”, що робить цей процес інтимнішим, людянішим і по суті відтворює на рівні людської суб’єктивності, на рівні індивідуального філософування спадковість в розвитку філософії. І хоча ці нитки спадковості “снуються” індивідуально-неповторним чином, людина суб’єктивно не відчуває себе як такою, що випадає із загального поступу філософського пізнання світу. Вона не відчуває себе “відсталім захисником безнадійно (колись в минулому) програної справи”. Кожною людиною ця справа починається знову і знову.

Звичайно, коли мова іде про філософський простір культури як про один із можливих способів здійснення філософії в культурі слід не забувати про те, що мова іде про певну схему, головна вимога до якої полягає в тому, що вона має бути логічно виваженою. Саме ця вимога обмежує використання фактичного матеріалу при побудові цієї схеми. Адже якщо наповнити її “підігнаним” до неї історико-філософським матеріалом, то при поверхневому підході за ним можна не помітити її недоліків. Це важливо ще й з огляду на те, що будь-яка схема, якою б безглуздою вона не була, завжди дозволяє залучити цікавий сам по собі історико-філософський матеріал. Але при неправильній схемі цей матеріал не перетвориться із ілюстрації в аргумент.

Загальною особливістю цієї схеми є те, що в філософському просторі культури філософські ідеї, значення та смисли дотичні позаісторично і на перший погляд випадково. Отже, із такої дотичності практично не можливо вивести еволюцію чи розвиток філософії, тобто представити її буття в культурі як історико-філософський процес. Настільки філософський простір культури характеризується нелінійністю, наскільки він важко піддається дискурсивному аналізу. Звідси і випливає вимога до його цілісного охоплення, тобто до споглядального методу. І більше можливостей тут мають, мабуть, мислителі, які вже давно заявляли про мислинневий дискомфорт в парадигмі лінійності. Серед вітчизняних варто назвати Г. Гачева, який писав про “думки-хвилі”, в яких раціональне сплавлене з естетичним та емоціональним, в яких відбувається діалог і переплетення думки раціональної та асоціативної і де в такому діянні думки видобуваються нові смисли [1].



Література

1. Гачев Г. В погоне за жар-птицей мысли. // Литературная газета. – 1983. - 14 сентября.
2. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник. - М., 1991.
3. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. - М., 1985.
4. Фуко М. Слова и вещи. - М., 1977.
5. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. - Санкт-Петербург, 2000.

Л.В. Стародубцева

ЗАВЕСА И ПОКРОВ: ОПЫТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Завеса храма разорвалась

В “Сикстинской мадонне” Рафаэля есть на первый взгляд незаметный, но весьма многозначный образ: полураскрытый театральный занавес. Мягкая, гибкая завеса между небом и землей, сакральным и мирским. В растворе двух волн темно-зеленого бархата — событие священной истории. Эпифания. Явление Богоматери с младенцем. Но вот-вот занавес в театре вселенской истории будет спущен, сцена скроется и зритель вернется к обычному ходу земного существования.

С древнейших времен *завеса* (занавес, покров, накидка, покрывало, пелена или повязка на глазах) — распространенный образ *границы между познаваемым и непознаваемым*, символ приближения к последнему пределу тайны и осознания сокрытости истины. А, стало быть, — и слепоты-невежества того, для кого эта тайна закрыта, и озарения-прозрения сорвавшего повязку, приоткрывшего завесу прежде неведомого.

Достаточно упомянуть описанный в книге “Исхода” образ 10 покрывал и 31 завесы скинии: “И будет завеса отделять вам святилище от Святого святых” (Исх. 26, 33). Ветхозаветная традиция почитания ковчега откровения воспевала целую симфонию цветных покрывал и завес из шерсти и виссона, каждая из которых отмечала одновременно и доступ и преграду к тайному знанию¹. Завеса здесь — своего рода обозначение определенного уровня постижения, степени доступности запретного или скрытого знания. Уровни доступности ковчега откровения соответствовали разделению пространств: двор — святилище — Святое святых. И только в последнем пределе сокрытости, в приближении к самой окутанной многослойными завесами скинии, Бог обещает открываться людям и говорить с человеком².

И в этом смысле, должно быть, не случайно в книге “Зогар” рабби Шимон просит отнести его тело по смерти *на покрывале*. И конечно же, не случайно за крестной мукой Христа и Его последним восклицанием: “Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?” — следует страшная Евангельская строка: “И завеса в храме разорвалась на-двое, сверху донизу” (Мар. 15, 38). Завеса храма оберегала тайну бессмертия. И в этом разрыве завесы — подлинный ужас вторжения смерти. Отчаяние. И вместе с тем — метафизический страх и трепет предстояния перед высшей непостижимостью.

Скрытое от людских глаз, спрятанное за рядами символических преград, окутывает себя покрывами тайное знание. Священное сокрыто, оно становится откровенным, лишь когда сняты все покровы. Может, поэтому услышавший слова откровения Моисей, от чего, как говорит Ветхозаветный текст, “лице его стало сиять лучами”, когда говорил с обычными людьми, одевал на лицо покрывало, а когда с Господом — снимал его³.

Словно бы по слову псалмопевца “И сделал мрак покровом Своим” (Пс. 17, 12), истина прикрывает себя покрывами тьмы. Если бы не покровы, свет ослепил бы человека. Тьма “хоронит”, “сохраняет”, “хранит” в своем чреве свет. Эта спасительная Тьма — нечто вроде *охранительного покрыва неведения и невидения*. Ибо Свет разоблачения покровов может обернуться не только сладостным дождем благодати и покоя, но и болью ослепленных глаз, и ужасом небытия.

“Под покровом тайны”

Традиции словоупотребления привычно соединяют понятия “покров” и тайна — “под покровом тайны”, истина “окутана покровом”, “тайна, покрытая мраком”. Должно быть, стоит вдумываться и в стертые словесные клише: в них часто прячется второй, третий и все более и более глубокий смысл, скрывающийся в своем потайном убежище. Так, словесный оборот “покров тайны” может дать ключ к пониманию того, что обычно именуют “интуитивным прозрением”. Недаром краткое мгновение “озарений”: “вспышек всепонимания” и самоочевидности, данности знания — издавна сравнивали с *разрывом завесы, снятием повязки на глазах, разоблачением покрыва.*

Пластическая подоплека этик метафор достаточно прозрачна. Тайна — непознанное или непознаваемое — окутана покровом, сплетенным из нитей сознания, интеллекта, разума. В логике этих метафор тайное соприкосновение с тем, что осталось скрытым за спущенной завесой, приоткрывание нечто, что прежде было скрыто, должно быть, и есть интуиция — способность на миг разрывать завесы разума. Дар проникать за покровы интеллекта. Возможность заглядывать “по ту сторону” занавеса.

Сознание ткет завесы образов и смыслов. Интуиция снимает завесы, вторгаясь в безобразное и немыслимое, проникая за порог сознания в неведомые и необжитые миры до-, под-, бес- или сверх-сознательного. Завесы сознания подвижны и неустойчивы. Занавес можно прорвать, приподнять, совлечь, приоткрыть. Это граница двойственная. Она не столько разделяет, сколько объединяет миры, границей которых служит.

Метафора завесы неразрывно связана с понятиями “запрет” и “тайна”. Не было бы занавеса — не было бы и ощущения тайны. Но занавес, кажется, существует именно для того, чтобы его приоткрыть. Именно образ завесы — границы хрупкой и непрочной, — более, чем какой бы то ни было другой, искушает нарушить запрет, приглашает к раскрытию тайны. Ведь “завеса” — вовсе не “непреодолимая преграда” на пути познания. Это гибкая, плавная граница, которая скрывает, вместе с тем указывая на самую возможность скрытое приоткрыть.

Тайны не существует без покрыва. Снятие покрыва лишает тайну ее сущности. Лишить некое знание ореола таинственности, сделать тайное явным, при этом уничтожив саму тайну, — в этом корень проблемы профанирования сакрального. И потому приоткрывший тайну в интуитивном схватывании целого торопится вновь стянуть швы разрывов, вновь воссоздать покров, дабы сохранить отношение к тайне именно как тайне.

Завеса — символ особой, “нескрытой сокрытости” — укутанной в покрывало, и все же зовущей приоткрыть себя тайны. В этом смысле, к примеру, Авеста и зороастрийские гаты являлись покровом, скрывающим и в то же время приоткрывающим тайны “видения” Заратустры, также как “Дхаммапада” и буддийские тексты — покровом тайны “просветления” Будды под деревом Боддхи, или книга Апокалипсиса — покровом тайны “откровения” Иоанна Богослова на острове Патмос. Слово священных текстов становится завесой тайны молчания, так же, как и образ или икона в религиозном искусстве — завесой тайны неизобразимого. Один и тот же покров может быть прозрачным для одного и непрозрачным для другого: так эстет смотрит “на” икону, а верующий смотрит “сквозь” нее, прозревая за образом первообраз, за видимым — невидимое.

Смысл образов завесы, накидки, покрывала можно выразить двумя словами: “*сущность скрывается*”. Раскрывание завесы — снятие границы между видимостью и сущностью; прорыв в неведомое. Но ведь разрушение преграды между известным и неизвестным, а может и так: мыслимым и немыслимым — и есть “мышление”. Однако в случае с завесой речь идет не о простом скольжении — беспрепятственном и легком течении мысли вдоль поверхности смыслов. Это как бы ее смещение с обычной колени и “вертикальный” скачок на иной уровень осознания, внезапный рывок мысли, ее “прыжок” через бездну.

Как бы ни толковали феномен “раскрытия завесы” — краткий “выход из себя”, вторжение трансцендентного, явление чуда, вхождение в пространство тайны или приостанавливающий ход физического времени мгновенный “прорыв в вечность” — так или иначе, речь идет о двойственном преодолении пределов сознаваемого, по принципу двойного хода сознания: *itus et reditus*, уход и возвращение. То, что пребывает за сознаньево́й завесой, на миг являет свою метафизическую “вечностную” перспективу, но вот-вот занавес закроется и вновь восстановится привычный порядок вещей: человек “приходит в сознание”, “возвращается в себя” после прыжка через пропасть неосознаваемого.

Очертания священного: занавес-накидка-покрывало

Должно быть, есть принципиальное отличие в том, какими именно пластическими образами в древних картинах мира рисовалась “грань священного”: к примеру, глухая стена с воротами, или прочерченная на земле борозда, или плавные складки завесы. Последнее — наиболее интригующая из границ. За завесой словно бы проступают очертания тайного, возбуждая любопытство, волнуя и искушая преодолеть запретную грань.

Может, поэтому мотив “завесы” столь часто встречается в священных текстах, мифах и легендах, философских книгах и произведениях искусства. Припомним лишь некоторые из сюжетов. Так, по преданиям, первые пять лет обучения в пифагорейской общине Учитель обращался к ученикам *из-за занавеси*⁴. Здесь завеса отделяла посвященного, обладателя знания, от непосвященных. А снятие занавеси — запрета на лицезрение Учителя — словно бы призвано было символизировать совершившееся посвящение. В буквальном смысле “по-святить” — приблизить к святому, “по-священие” — прикосновение к священному. Снять занавес и прикоснуться к священному знанию здесь синонимы.

Еще один сюжет священной завесы можно отыскать в шумерском мифе о “накидке” Иштар. Согласно мифу, богиня Иштар, спускаясь в подземное царство за эликсиром бессмертия для Таммуза, оставляет по очереди перед каждой из семи дверей, ведущих в Дом Мрака, по одному предмету своих украшений и, наконец, перед последними воротами в мир иной *сбрасывает накидку* (ибо считалось, что войти к мертвым можно лишь нагим). Возвращаясь на землю, Иштар снова набрасывает накидку, получает назад прежние украшения — облачается в прежние одеяния.

Так “накидка” Иштар, оставленная перед воротами смерти и брошенная при новом рождении, превращалась в символ покрова, разделявшего царство теней и мир живых. Возможно, с этими древнейшими представлениями были связаны и многовековые обычаи “забинтовывать”, или накрывать тела мертвых покрывалом. Саван — граница смерти. Он видится “одеянием” лишь для остающегося в этом мире, скрывая за собою наготу мира иного. Рождающийся в мир наг. Уходящий в царство мертвых, подобно Иштар, оставляет накидку-саван по эту сторону, погружаясь нагим в мир по ту сторону завес.

Покров как граница смерти и бессмертия вызывает в памяти еще один образ. Это *покрывало египетской богини Иси́ды*. Апулей в “Метаморфозах”⁵ описывал “дивное покрывало” Иси́ды как черный, отливающий лунным блеском, мерцающий звездами плащ⁶. Эта темная, навевающая образы ночного неба, священная завеса издавна считалась символом тайны. Призванное скрывать непознаваемое божественное знание, покрывало Иси́ды наделялось также и смыслом границы времени и вечности. Как гласила надпись на храме Иси́ды из Саиса, “ни один смертный человек взором не проник под покров тайны” той богини, которая “есть все, что было, все, что есть, и все, что будет”⁷.

Индуистский аналог этого образа — призрачный покров Майи. Проникнуть под покров Иси́ды означало познать божественную тайну. Приблизительно тот же смысл



имело в древней Индии “совлечь покров иллюзии-Майи” — прозреть, выйти из состояния слепоты-неведения, обрести подлинное знание. Если “накидка” Иштар или “покрывало” Исида были достаточно наивно и конкретно обрисованными покровами, то Майя сама по себе превратилась в символ покрыва, в образ действительности, понимаемой как греза божества, и мира как божественной игры (лила). По крайней мере, в вишнуизме и веданте, где Майя виделась уже не персонифицированной богиней, но абстрактной категорией, само это имя означало “перевоплощение”, “обман”, “иллюзию”. Призрачное покрывало Майи-иллюзии облекало подлинную суть вселенной и разделяло миры незнания и знания, авидьи и видьи, становясь границей между видимостью и сущностью, иллюзией и истиной, тем, что “кажется”, и тем, что “есть”.

Наверное, не случайно в перечисленных мифопоэтических сюжетах “покровы” обращали к вечному, имели отношение к сути и сущности. Такие священные завесы были наброшены на непознаваемое, свидетельствуя о близости пределов экзистенциальных: завеса появляется и исчезает на грани жизни и смерти, смерти и бессмертия. Но вместе с тем это и преграды когнитивные: границы незнания и знания, видимости и сущности.

Гносеологическая преграда

Образы накидки Иштар, покрывала Исида, покрыва Майи невольно подводят к размышлениям на гносеологические темы. Одна из возможных интерпретаций “завесы сознания” — преграда известного и неизвестного — вплотную приближает эти древнейшие мифопоэтические сюжеты к теме различных путей познания. Задавшись вопросом: “в чем отличие интуитивного знания от того, что приобретается с помощью воспоминания, интеллекта или воображения”⁸, воскресим в памяти несколько ключевых оппозиций в истории мысли:

Платоновское различие преходящего, неистинного “мнения” (δοξα) и непреходящего, истинно сущего “знания” (γνωσις).

Аристотелевское разделение “наведения” (εραγογε) — знания, основанного на выводе и умозаключении, — и непосредственного знания, исходящего из ощущения и опыта.

Существует два рода знания, — учил Дионисий Ареопагит. — Одно “появляется от слышания”, такое знание непрочное и может быть помрачено забвением. Другое — “незабываемое знание” (αληστον γνωσεως). Оно возникает от естественного созерцания или вследствие озарения.

В схоластическом богословии существовало противопоставление *theologia naturalis* (естественная теология, основанная на толкованиях и комментариях к Священному писанию) и *theologia inspirata* (догматическая теология, опирающаяся на богооткровение).

Николай Кузанский противопоставлял “знание понаслышке” (которое он называл знанием “что”), и “знание созерцательное” (которое он называл знанием “почему”, поскольку знающий понимает здесь самое основание вещи).

Декарт писал о различии, с одной стороны, “достоверной дедукции” (т. е. опосредованного знания, опирающегося на воспоминание, движение мысли, проходящей последовательный ряд ступеней созерцания; иными словами — познания не самих “первых принципов”, а их отдаленных следствий) и, с другой стороны, — “интуиции ума” (т. е. “наличной очевидности”, непосредственного созерцания самих “первых принципов”).

Можно было бы продолжить этот ряд блистательных дефиниций: так, Р. Г. Лотце отличал “знание о предмете” (*cognitio circa rem*) от “знания самого предмета” в смысле обладания им (*cognitio rei*). Гуссерль писал о различиях между “сигнитивным” знанием (которое не имеет сам предмет, а лишь намечает путь к нему) и знанием “интуитивным” (когда предмет раскрывается в самом сознании). Франк отделял знание “под знаком познавания” (*sub specie cognoscendi*) от знания “под знаком существования” (*sub specie essendi*), а

также знание, которое “имеется” (мыслимое и абстрактное) от знания, которое “дано” (очевидное и конкретное).

За перебиранием этих пар терминов угадывается какое-то наиболее существенное отличие, неуловимая демаркационная линия, способная разграничить два пути к знанию: с одной стороны, дедуктивное, опосредованное интеллектом знание, с другой — непосредственное, интуитивно-созерцательное обладание знанием истины “в ней самой”. Первое имеет дело со знанием скрывающегося смысла, отделенного от сознания своего рода “завесой”; сквозь эту гносеологическую преграду проглядывает остающийся скрытым “тайный смысл”, о существовании которого можно догадываться (“сквозь тусклое стекло, гадательно”); этот “тайный смысл” можно “воображать” или “припоминать”, его можно выводить логическим путем умозаключений, в него, наконец, можно просто “верить” и существовать так, “как если бы” он был дан и очевиден.

Второй путь знания — интуитивное схватывание истины (которое некогда изящно именовали “прикосновением к тайне” и к вершинам которого было устремлено мистическое познание) — словно бы разрывает “завесы и покровы сознания”. Как образ, едва различимый сквозь дымку, может ясно открыться взгляду, если туман внезапно рассеется, так и тайный смысл, едва угадываемый за “завесами сознания” из мертвых букв и застывших символов, превращается в самоочевидную интуитивно “схватываемую” истину, когда “завеса сознания” раскроется.

Если “завесу” рассматривать с точки зрения известного в истории гносеологической мысли от Платона и Аристотеля до Декарта и Гуссерля разграничения двух путей к знанию, условно говоря, *дедуктивно-опосредованного* и *интуитивно-непосредственного*, то, возможно, метафора “завесы сознания” и явится той демаркационной линией, которая отделяет одно от другого.

Сущее и не-сущее

Истории духовной культуры знакомо несколько типов мирозерцания, таких как, например, платонизм, иудео-христианский мистицизм, веданта, символизм, в соответствии с которыми весь мир видится как иллюзорный покров, скрывающий иную, более подлинную реальность. В платонизме прорыв пелены теней и подобий: выход из пещеры мира к подлинно сущему — философское созерцание идей. В веданте проникновение за призрачный покров Майи — “видья”, или обретение “знания”. У символистов разоблачение покрывала действительности совершался путем ее преобразования в творческом акте.

Восстановим хорошо известный по корпусам священных и философских книг различных духовных традиций прототип движения мысли: “завеса” от рождения заброшена на сознание человека; он по природе “слеп” и ему необходимо “прозреть”. Христианину эта мысль достаточно близка. “Завеса сознания” здесь первородный грех. “Когда человек преступил заповедь, — писал св. Макарий Великий, — дьявол всю душу его покрыл *темною завесою*. Посему приходит, наконец, благодать и *совлекает все покрывало*”⁹. Здесь темная завеса греха, неверия и невежества скрывает самого себя от себя же самого: прячет от человека его собственную природу. И лишь высшей благодати под силу “совлечь покрывало”, восстановить истину в сердце и просветлить разум. Как говорил Павел об иудеях во Втором Послании к коринфянам: “Покрывало остается на сердце их” (2 Кор. 3, 14).

Последователь веданты выскажет эту мысль несколько иначе: человек рожден в неведении и глядит в мир сквозь пелену своего незнания; ищущему путь необходимо обрести “знание” — совлечь покров иллюзии и невежества. Так или иначе, религиозное сознание рисует некую первоначальную сознательную завесу (какими бы словами ее не именовали: грех, невежество, забвение, “авидья”), а духовный путь видится как преодоление этой сознательной преграды.



Сквозь завесу, отделяющую знание от незнания, как и через иные границы, в принципе, возможно двигаться в обоих направлениях: и извне-внутрь, и изнутри-наружу. Представим иной тип преодоления “завесы сознания”, в каком-то смысле, противоположный первому. Предположим, человеку дано непосредственное интуитивное понимание истины, он рожден в этом самоочевидном знании, составляющем свойство первоначальной человеческой природы. Однако по мере удаления от изначального, с развитием сознания это интуитивное всепонимание отдаляется, погружаясь все глубже на дно бессознательного.

В неоплатонизме эта мысль выражена достаточно ясно. К примеру, у Плотина: “Изначально душа нага, при падении на землю она получает телесные одеяния. Каждый из нас и первоначально был таковым, но к первоначальной природе присоединилось и нечто другое, что сделало нас худшими. <...> Каждый из нас, становясь индивидуумом вследствие *присоединения* [к первоначальной природе] *не-сущего*, тем самым выделяется из области бытия универсального, и, наоборот, по мере того, как отрешается от не-сущего, он как бы увеличивает, расширяет свое бытие”¹⁰. Покров изначальной наготы здесь — облачение сущего не-сущим, раскрытие покрыва — отъятие не-сущего и возвращение к изначальному единству.

Интеллект отрывает сознание от первичного “рая” интуитивного младенческого или домирного всепонимания, разум выстраивает понятийные леса, язык плетет словесные сети, мышление расставляет ловушки символов, воображение и память одевают изначальную наготу безобразного в толщи образов. И чем более интеллект и воображение пекутся о познании мира, тем плотнее становится “завеса”, отделяющая сознание от исконной целостности.

В обоих случаях интуиция — путь к изначальному через разрыв завес сознания. На первый взгляд, эти пути противоположны. В первом случае это “уход” сознания в еще не ведомое, во втором — “возвращение” к тому, что прежде было ведомо. Однако, возможно, это разветвление траекторий преодоления “завесы” условен. Интуитивное познание превышает любого дуализма, это и прозрение слепого и ослепление прозревшего, и уход от себя и возвращение к себе. И то, и другое — скачок от неведения к тайне, “ожог” краткого прикосновения ставшей явной тайны “по ту сторону сознаваемого”.

Покров и нагота

Тема завес и одеяний — одна из излюбленных в христианском мистицизме. “О милосердный Боже! Сobleки с меня одеяние змиино, в которое облекли меня отец мой Адам и мать моя Ева;obleки рубище, в которое бедная душа моя облечена гневом Твоим” — такую молитву Я. Беме советовал произносить, когда раздеваешься и ложишься спать. — Ибо внешний мир с его существом есть завеса или покров духовного мира, подобно как тело есть покров души: коль скоро же внешний человек умрет, то духовный мир открывается душе”¹¹. Беме писал об одеяниях души, Рейсбрук Удивительный — об “одеянии” духовного брака и многослойных “чешуях” божественного знания, полагая, что в Боге душа, погруженная в сущностную наготу, в отсутствие вида и разума, покоится “превыше всех одеяний и даров”¹².

Эти и множество других текстов восходили к одному из центральных уподоблений мистицизма: если покровы и накидки составляют одеяние внешнего человека, то завеса сознания — “одеяние” внутреннего человека. Метафорическое сопоставление одеяний тела и покровов души часто встречается в христианской литературе, где само тело видится покровом души, а телесный мир — облачением бестелесного.

Понятие духовной наготы, обнаженности духа соответствовало разоблачению покровов и покрывал сознания. Нагая душа — образ высшего экстатического самозабвения у мистиков от Дионисия Ареопагита до Экхарта и Терезы Авильской, вхождение в “пресветлый сумрак”, соединение с полнотой божественного ничто. Под снятием завес мистики подразумевали божественное “неведение” — обнаженность от

всякой мысли, от всех умственных построений и образов вообще. Восхождение к свету истины здесь одновременно означало схождение за темные завесы таинственного мрака.

Сокровенное начало в человеке — тайна не только для другого, но и для самого человека. Выворачивая зрачки вовнутрь, он оказывается словно бы глядящим на самого себя извне. Завесы сознания отделяют его внутреннюю тайну от него самого. Исконное свойство человека, его привилегия и его проклятие — “завешивать себе сознание” от внутреннего света, убегать от самого себя, прятаться за покрывами от того, что Экхарт именовал “искоркой души” — от своего внутреннейшего сокровеннейшего человека. Однако “столь же безрассудно стал бы винить солнце и темноту дня тот, кто занавесил себе глаза и пошел бы от света во тьму и спрятался”¹³.

Повязка на глазах, “смеженные вежды”, да и сами радужные оболочки глаз, на которых зеркально отражен мир, составляют целый ряд завес, отделяющих внутреннее и внешнее. Подобно тому, как зрение слой за слоем проникает за эти покровы, слой за слоем сознание приоткрывает завесы, отделяющие внутреннее от внешнего. При взгляде извне оболочка глаза столь же препятствует проникновению в тайну внутреннего мира человека, сколь и при взгляде изнутри — прозрению человека в тайны видения мира вокруг себя. Так маска и вуаль служат не столько для того, чтобы скрыть мир от человека, сколько, напротив, утаивают человека от мира.

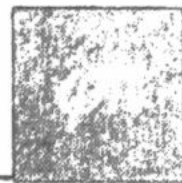
Утаивание двузначно. С одной стороны, ореолом тайны окутаны священные откровения, точки раскрытия метафизической сущности мира, мгновенные “прорывы в вечность”. С другой стороны, тайна сопутствует греху и стыду. Утаивают то, в чем боятся признаться другому, неблагоприятное и непристойное. Уродство и преступление сохраняются в тайне и облачаются призванными их скрыть покрывами. Райская нагота — чистота безгрешного существования — оборачивается после падения “стыдом”. До познания и до падения человек не стыдится того, что наг. После изгнания из Эдема человек носит одеяние, в буквальном и переносном смысле “покрывая грех”. Покровы-одеяния человека так же призваны скрывать срам земного тела, как покровы мыслительные — одеяния души — утаивать сознание человека от мира высшей сакральной чистоты в сокровенной глубине самого себя.

Телесная нагота в Библии — нагота Адама, Ноя, Христа — символ духовной чистоты. В подражание Христу Франциск Ассизский обнажается перед собранием г. Ассизи, объявляя о своем обращении, а умирая, просит положить его на землю обнаженным. Самозабвенное обнажение святого и праведника — не ведающая греха и стыда телесная и духовная нагота перед Всевышним. Совлечь одеяние — обнажить тело. Совлечь одеяние плоти — обнажить дух. Во взаимном мерцании смыслов облачения и разоблачения, видимого и невидимого они то и дело меняются местами: “Ибо надлежит смертному сему облечься бессмертием” (1 Кор. 15, 53).

За-бытие

Знание и незнание не существуют друг без друга: они попросту находятся по разные стороны занавеса сознания. Эта “темная завеса” — движущаяся граница между осознанным и бессознательным. Занавес — граница двух миров, но сцена, смотреть ли на нее со стороны актера или зрителя, — одна. Так же и умопостигаемое: “ноэтон” — своего рода сценическое пространство, а состязание знания и незнания — лишь мерцающий занавес этой сцены.

Сворачивание-разворачивание воспоминаний, пульсации-волны бодрствования и сна, сознания и бессознательного можно было бы истолковать как двойственный по видимости, но, вместе с тем, единый, целостный, неделимый в самой своей сущности процесс обретения потерянного и потери обретенного знания — “ноэзис”, смысл которого в попеременном облечении-совлечении покрыва, одевании-сбрасывании



покрывала, поднятии-опускании занавеса сознания, в том числе и пелены последнего предела “памяти и забвения смертного”.

Не такова ли и “завеса памяти”, за которой скрывается “Потерянное Слово”, прячется от сознания “Забвения Сущность”? Чтобы по-платоновски “припомнить” это забытое первоначальное знание, человеку необходимо разорвать пелену забвения. О подобной пелене, затмевающей человеку свет истинного знания, речь шла в одном из хасидских преданий, которое называлось “Забвение”. Согласно этому преданию, когда ребенок пребывает во чреве матери, над головой его загорается свет и он познает всю Тору, но когда наступает время и он выходит на белый свет, ангел шлепает его по губам, и поэтому ребенок *забывает все, что познал*. Бог, говорится в этом предании, одному ангелу повелел учить ребенка всему так, чтобы тот *ничего не забыл*, а другому повелел шлепать его по губам и *делает забывчивым*¹⁴.

Два ангела, один из которых учит помнить, другой обучает забывчивости, — два учителя, два наставника, данные каждому человеку в его познании. Выбор человека — неслышимая беседа, вечный шепот, разговор двух этих учителей между собой. Как Бог и дьявол, борются памятьность и забывчивость в сердце человека, призывая его то прорывать пелену забвения, то вновь забываться.

Должно быть, в этих изящных символах явлено то же самое, что спекулятивная мысль выразит языком понятий и что намного позже найдет выражение в европейской метафизике словах Хайдеггера о “забвении” бытия, которое есть “забвение различия бытия и сущего”¹⁵. Тайна в буквальном смысле *“забывается”*: “за-бывает себя”. Истина находится в за-бывании, — в *бывании* “за” некою преградой рассудка, “за” завесой умопостигаемого, “за” пеленой сознаваемого. За-бытая истина укутана в темное покрывало. Она прячется за накидки и занавесы. Сवलечь покров, заглянуть за завесу означает припомнить забытое знание.

* * *

Эпистемологический смысл метафоры “завеса сознания” — в ее понимании как особой: мягкой и тонкой границы, которая одновременно разделяет и связывает миры познаваемого и непознаваемого, внутреннего и внешнего, явного и тайного, осознанного и бессознательного, вспомнутого и забытого. Завеса тайны — непрочная и хрупкая гносеологическая преграда, которая в любой миг может прорваться и явить некогда сокрытое. Может, в таких разрывах сознания и выражается “интуиция целого”. Полускрывая — полуприоткрывая один мир другому, сознательная завеса дарит возможность их взаимопроникновения.

Примечания

¹“Священная завеса” — некий образ для постижения того, что образа не имеет, и одновременно преграда, запрет. “Ведь невозможно, чтобы богочащенный луч просиял нам иначе, чем мистически окутанным пестротой священных завес” — писал Дионисий Ареопагит (О небесной иерархии. 1, 2). В толковании Максим Исповедник пояснял это место так: “Завесами он называет те места в Писаниях, где говорится о Боге как о словно бы обладающем телом, вроде упоминания частей или каких-то свойств человеческого тела. Заметь, что для нас, сущих во плоти, невозможно без образов и символов распознать неведомое и бестелесное; и в особенности он имел в виду завесы в скинии, на что здесь содержится намек”.

²См.: Исх. 29, 42.

³См.: Исх. 34, 33-35.

⁴См.: Ямвлих. Жизнь Пифагора. LXXII-LXXIII: сперва три года испытаний, потом пять лет ученичества в молчании и *из-за занавеси*, потом доступ к эзотерическому учению. Ср. у Диогена Лаэртского (Жизнь философов. VIII. 1. Пифагор. 10): “Пять лет они <пифагорейцы> проводили в молчании, только внимая речам Пифагора, но не видя его, пока не проходили испытания; и лишь затем они допускались в его жилище и к его лицезрению”.

⁵“Но что больше всего поразило мое зрение, так это черный плащ, отливающий блеском, — писал Апулей. — Обвившись вокруг тела и переходя на спине с правого бедра на левое плечо, как римские тоги, он свешивался густыми складками, а края были красиво обшиты бахромой. Вдоль каймы и по всей поверхности плаща здесь и там вытканы были мерцающие звезды, а среди них полная луна излучала пламенное сияние.”

Там же, где волнами ниспадало дивное это покрывало, со всех сторон была вышита сплошная гирлянда из всех цветов и плодов, какие только существуют”.

⁶ Темное, и отнюдь не прозрачное — а, стало быть, призванное либо прикрыть ослепительное сияние тайны, либо отразить ее беспросветный мрак. Впрочем, это описание не единственное. Согласно другим источникам, покрывало было зеленым или черным или же четырех перемешанных цветов — черного, белого, желтого и красного: это основные цвета которые, как известно, были наделены у древних египтян семантическими смыслами смерти и бессмертия.

⁷ “I, Isis am all that has been, that is or shall be; no mortal man hath ever me unveiled” — в этом наиболее известном из переводов надписи храма Исида Саисской значение достаточно громоздкого словосочетания “проникнуть взором под покров” передано очень точно английским словом “*unveil*” — снимать покрывало, вуаль; представить в истинном свете, снять маску, раскрывать, разоблачать.

⁸ Воспоминание относится к прошлому, интеллект к настоящему, воображение к будущему. Три высшие познавательные способности: память, интеллект и предвидение, — впервые соединившись единое целое в триаде Цицерона “*memoria-intelligentia-providentia*”, сквозным пунктиром пронизывают историю мысли. Цицеронову триаду цитировали Альберт Великий и Фома Аквинский; подобное разделение “память, воображение и рассудок” легло в основу Бэконовской классификации наук, позже, трансформируясь, эта триада высших познавательных способностей перейдет в энциклопедию Д’Аламбера и Дидро и станет основополагающей в философии просвещения и нового времени.

⁹ Макарий Великий. Беседа 17. 3. Цит. по: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т.1. С. 99-100.

¹⁰ Плотин. Эннеады. VI. 5. II. 12 // Соч. СПб.-М., 1995. С. 185.

¹¹ Беме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу. СПб., 1994. С. 69, 109.

¹² Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака. Томск, 1996. С. 67.

¹³ Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 300.

¹⁴ Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники. М., 1997. С. 102.

¹⁵ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 62.

Работа выполнена при поддержке
Research Support Scheme of the Open Society Foundation
(грант 1385/1999)

ЕВРОПЕЙСКИЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ: НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Проблемы анализа социокультурных и цивилизационных особенностей европейского варианта общественной эволюции в последнее время все больше привлекает внимание исследователей. Здесь, например, можно выделить важные работы С. Эйзенштадта, В. Шлюхтера, Н. Элиаса, М. Манна, С. Роккана, Ч. Тилли, С. Хантингтона, Дж. Холла, Э. Джоунса [см. след. итоговые работы: 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9], которые в целом продолжают и развивают веберовскую традицию анализа европейского феномена в русле концепции «расколдования»/рационализации. Среди украинских и российских работ по данной тематике можно выделить труды Л. Васильева, Ю. Павленко, А. Фурсова, В. Ракова, Д.В. Драгунского и В.А. Цымбурского [10; 11; 12; 14; 15].

В настоящее время важным аспектом европейских исследований становится анализ процессов формирования и трансформации европейского политического дискурса, а также вызревания новых концептуальных представлений о сущности и назначении власти. Существенный прорыв в изучении этих вопросов произошел после появления новаторских работ К. Скиннера и Дж. Покока [16; 17], в которых было акцентировано значение принципиально новых средневековых и ренессансных (а отнюдь не только просвещенческих/нововременных) концептуализаций о источниках, параметрах и смысле социального порядка [см. так же важные работы М.В. Ильина, прежде всего.: 18]. В данной статье прослеживаются некоторые основные вехи трансформации европейской социо-философской мысли, отражающие становление и развитие новых представлений о власти.

Ключевым фактором, определившим основные пути становления новых постантичных типов европейской политической эволюции, явилось распространение христианства, которое стало фундаментальной социокультурной матрицей европейской модели цивилизационного развития. По точному замечанию Ж. Коттье, «именно в горниле средневекового христианства окончательно сложилась идея Европы на базе единства религиозной веры» [19, с. 37]. Превращение христианства в культурно-генетический код новой европейской («западной») цивилизационной общности привело к принципиальной перестройке и переформулировке основных положений античного политического дискурса сразу по нескольким направлениям. Во-первых, постепенно четко обрисовалось принципиальное размежевание духовной и светской власти (того, что принадлежит Богу, и того, что принадлежит Кесарю) как отдельных сфер, существующих вместе, но неслиянно. Во-вторых, начался процесс осознания каждого человека в качестве уникальной личности, обладающей собственным индивидуальным пространством свободы и суверенитета. Эта последняя есть особая частная сфера (действия индивидуальных волей и индивидуальных выборов), которая принципиально независима от политической (публичной) власти и неподотчетна ей. В-третьих, социальная жизнь как общества, так и отдельного человека, получает новые трансцендентные этические императивы существования, задающими иной модус и масштаб измерения эффективности политической власти (соответствия/несоответствия универсальным требованиям христианской морали).

Общий контур нового понимания взаимоотношения различных сфер общества был заложен Аврелием Августином. В соответствии с его знаменитым определением «государство без справедливости - что это, как не большие банды разбойников?», - ведь

последние также выступают по отношению к своим жертвам как чисто властные (силовые) организации, - и если бы такая голая власть выражала сущность принудительных полномочий, находящихся в руках государственных институций, то тогда, по мнению Августина, и такую бандитскую шайку также можно было бы «считать неким малым царством». Обосновывая свой тезис, Августин приводит слова морского пирата, который якобы когда-то сказал Александру Македонскому: «Так как я действую на малом корабле, меня называют разбойником, ты же делаешь то же самое, но при помощи большого флота, поэтому тебя называют царем» [20, Т. 1, с.183-184, с изм.].

Идея Августина заключается в том, что публично-политическая сфера властных взаимоотношений также неизбежно должна стать проекцией принципов христианской справедливости и воплощением высших метафизических и религиозных принципов, ибо социальное принуждение, осуществляемое безотносительно к справедливости, не только нравственно недопустимо, но и полностью лишено правового характера. Источником легальности социального порядка по Августину становится «небесная» этика, а не «мирская» политика. «Град Земной» становится проекцией и вторичен по отношению к идеальному «Граду Небесному». Государство, как «общее дело народа» (в соответствии с цицероновской формулой), по Августину должно существовать прежде всего в качестве морально-культурного сообщества, и лишь потом - в качестве сообщества институционализированного.

Хотя в эпоху Средневековья идея Августина об особой роли этико-культурной интеграции публичного пространства («общего дела») была истолкована в теократической концепции власти в духе идеи примата церкви над государством (власти духовной над властью светской), ее смысл для последующего европейского развития оказался более фундаментальным: во-первых, она наметила общие критерии легитимности государственно-правовых общностей, во-вторых, установила принцип, с помощью которого правовое и государственно оформленное принуждение отделяется от голой власти и/или прямого насилия.

Таким образом, социальный порядок, который прибегает к принуждению, не располагая на это этико-моральными полномочиями (или выходя за их рамки), в складывающейся новой модели европейского политического развития был признан нелегитимным. Новые акценты в этой идее расставил Фома Аквинский, который выделил три аспекта государственной власти: во-первых, собственно отношения господства/подчинения; во-вторых, приобретение власти; в-третьих, пользование ею. Такое разграничение необходимо ему для того, чтобы отметить существование публично-регулируемого (человеческого) аспекта властных отношений - сферы приобретения и пользования государственной властью. Хотя власть по своей сущности имеет божественный характер, это не относится к ее приобретению и использованию, поскольку практика их осуществления может существенно расходиться с божественными установлениями. В силу того, что существует принципиальная корреляция между сущностной (божественной) природой власти и практическими аспектами ее приобретения и использования, несправедливый приход к власти и злоупотребления ею нарушают божественные установления, что дает народу право на сопротивление и свержение зарвавшегося правителя. Хотя непосредственный смысл теории Аквината был направлен на усиление контроля церкви над светскими государями, потенциально она закладывала основы доктрины народного суверенитета и десакрализованного представления о механизмах и закономерностях функционирования власти.

Непосредственным результатом антично-варварского синтеза стало складывание на большей части Западной Европы оригинальной модификации не только культурно-цивилизационных, но и политико-экономических структур традиционного общества. Важнейшей особенностью последних в сравнении с «азиатской» и античной моделью было такое разграничение властно-собственнических функций, в результате которых



значительный из объем передавался на средние и нижние этажи социальной структуры, но при этом регламентировались взаимные права и обязанности ниже- и вышестоящих перед друг другом. Если классическая «азиатская» модель предполагает лишь односторонние обязанности и принципиально исключает права нижестоящих в отношении вышестоящих, то демаркация прав сюзерена и прав вассала сделала их обязанности двусторонними и взаимноответственными, т.е., подразумевающими тот или иной механизм контроля низших слоев над высшими. Знаменательной вехой этого процесса стала английская «Великая хартия вольностей» 1215 года, которая законодательно зафиксировала независимый статус и права некоторых слоев населения, впервые ограничив тем самым полномочия короны в отношении своих подданных: «Ни один свободный человек не будет арестован или заключен в тюрьму, или лишен имущества, или объявлен стоящим вне закона, или изгнан, или каким-либо иным способом обездолен... иначе, как по законному приговору равных и по закону страны» [см. текст и пер.: 21, с.139].

Общеввропейский экономический подъем XII-XIII веков, стимулированный в немалой степени политико-властными особенностями складывающейся новой модели европейского цивилизационного развития, приводит к юридическому конституированию городского (бюргерского) торгово-предпринимательского элемента в специфическое «третье сословие» со своим особым статусом. В результате этого механизм контроля и координации власти высших лиц (монархов) перестраивается таким образом, что к нему допускаются представители не только знати и духовенства (первых двух сословий), но и бюргерских кругов. Возникают сословно-представительские собрания различных корпораций и укладов общества (кортесы в Арагоне и Кастилии в 1163 и 1169 гг., парламент в Англии - в 1265 г., Генеральные Штаты во Франции - в 1302 г. и т.д.), которые в существенной степени регламентируют прерогативы и суживают сферу произвольных автономных действий монархов.

Участником этой новой формирующейся системы *Standstaat* (сословно-представительского государства и/или политического сообщества) становятся города и области, различные корпоративные группы и уклады, отстаивавшие и закрепившие свое частное право (привилегии, «свободы», вольности и льготы) на определенное суверенное пространство реализации своих целей. Отсутствие единого светского имперского центра в Западной Европе при сохранении культурно-морального единства «христианского мира» создавало предпосылки возникновение и развитие горизонтально-дифференцированной сети множества автономных корпоративно-территориальных образований самого разного типа (маленьких коммун, торговых республик, крупных династических государств и т.д.).

Важнейшим аспектом новой формирующейся концепции политического порядка становится дифференциация «общего» и «частного», общественного и частного измерений социального пространства. Выдающийся английский схоласт Уильям Оккам один из первых намечает принципиальное различие двух типов властвования - королевского (*principatus regalis*) и политического (*principatus politicus*), а также подразделяет последнее на властвование аристократическое (*in quo principatur plures*) и политическое «строго взятое» (*politicus stricte sumptus*) [см.: 18, с. 266-267, 280]. Более подробно данное концептуальное различие было разработано английским правоведом Джоном Фортезкью, который попытался в трактате «Похвала законам Англии» (1468-1471) осмыслить специфику складывающихся новых политико-властных структур также опираясь на идею разграничения двух типов политической власти: собственно королевской и политической. При первом типе отношений монарх «правит своим народом посредством таких законов, которые создает сам», и, «следовательно, может облагать его налогами как он сам того пожелает, без согласия народа». При политическом властвовании монарх «может править своим народом только с помощью таких законов, на которые народ дал свое согласие, а следовательно, не может облагать налогами без его согласия». То есть, во втором типе правления та власть, которую имеет корона

«согласована» с народом, и король не может претендовать ни на какую другую власть «кроме таковой» (например, «отнять у народа против его воли или по принуждению то, что принадлежит ему по праву») [см.: 22, с. 67]. Дифференциация Д. Фортескью двух типов властвования дает возможность новой, более последовательной концептуализации традиционных средневековых представлений о наличии взаимных обязательств между правителями и подданными.

Таким образом, в складывающейся европейской модели политической эволюции отчасти воспроизводится важнейший политический архетип античной модели развития - понимание политики в качестве «общего блага» и особого публично-общественного процесса, выражаемого формулой «что касается всех, должно быть и одобрено всеми». При этом, ключевым аспектом новой концепции политического порядка становится уже указанное разделение общественного и частного, в силу чего властные prerogatives главы политического сообщества рассматриваются в качестве атрибута его «публичной» должности, но не в качестве его личного «частного» права как частного лица, т.е., предоставляются ему не в собственность, но в функциональное распоряжение для высших целей защиты королевства - заботы (*cura*), управления (*gubernatio*) и служения (*ministerium*) ему. При этом, уже начиная с XI ст. публично-политическая функция королевского владения (*domus regalis*) определенной территорией в указанном тройном смысле четко отделяется от собственно частных владений короля (*domus regis*). Король, отказывающийся уважать справедливость и закон, рисковал приобрести репутацию тирана и мог встретить противодействие со стороны своих подданных, обладавших правом сопротивления нелегитимным действиям высшей власти [см.: 18, с. 262]

Дополнительный толчок для развития представлений о принципиально новых политико-правовых оснований власти был получен в результате завоевания торгово-бюргерскими элементами многих европейских городов не только прав внутреннего самоуправления, но и политической самостоятельности (как например, в Венеции, Генуе и Флоренции в Италии, Гамбурге, Любеке, Бремене и Нюрнберге в Германии, Генте и Брюгге в тогдашних Нидерландах и т.д.). Именно в городах-республиках полнее всего проявилось действие института представительства в качестве способа выражения интересов различных социальных групп и метода формирования учреждений публично-властного характера. Власть органов и должностных лиц городского самоуправления начинает опираться здесь на новую правовую базу, смысл которой состоит в конституировании коллективного выбора и воли всего полноправного населения города. На этой основе, исходя в первую очередь из политического опыта развития многочисленных итальянских городов-государств, Марсилиус Падуанский в трактате «Защитник мира» (1324) впервые четко обосновывает идею народного суверенитета, согласно которой верховным законодателем и единственным источником власти в государстве является народ-суверен.

Расширение горизонта интеллектуального поиска, экономический рост и интенсивная политическая жизнь итальянских городов-государств в XIV-XVI вв. в конечном счете создали мощные импульсы для более интенсивного переосмысления базовых политико-правовых оснований в русле светской в своей общей направленности культуры Возрождения. В частности, сформировавшееся в возрожденческой социально-политической мысли течение «гражданского гуманизма» трансформирует общевозрожденческую установку о свободе воли (свободе личности) в политическую теорию республиканизма.

Развитие и гражданская консолидация итальянских городов-государств концептуализировалась возрожденческими мыслителями как становление «республики», - политических сообществ, основанных на общем, а не на частном (или личном) расчете. Так возникает важнейшая оппозиция монархии/республики как выражение разных способов организации (формирования и распределения) власти: монархия есть узурпация



(частное присвоение) главою политического сообщества общего блага во имя своих собственных интересов, тогда как «республика», как отмечает М.В. Ильин, «мыслилась как справедливое распределение общего блага между множеством (народом), лучшими (аристократией) и властителем» [18, с.267]. Общее для всех «смешанное» республиканское правление, в противоположность правлению монархическому (частичному и «частному»), предоставляет максимальную возможность для реализации человеческой свободы и, в этом смысле, является образцом организации всякого справедливого и достойного человеческого сообщества вообще. Гарантия равенства и справедливости, залог свободы личности республиканской теорией усматривается в 1) приоритете законов и общественных актов перед интересами частных лиц (в том числе и непосредственно стоящих у власти); 2) участии граждан в политических делах (сообразно материальному и моральному достоинству субъекта); 3) публичности политической жизни, потенциально доступной всем.

В республиканской теории достаточно четко можно выделить два основных варианта: одна (условно ее можно назвать *флорентийской*) считала, что республиканское устройство должно быть ориентировано на развитие широкой социальной активности (*vita activa civilis*) и разностороннего политического участия (*vita activa politica*) основной массы граждан в жизни общества с целью максимального развития их гражданских добродетелей. Другая концепция (которую можно назвать *венецианской*) исходила из того, что республиканские институты должны нейтрализовать человеческие пороки и «отбирать» через систему своеобразных фильтров (т.е., политических институтов) лишь полезные для политического сообщества действия людей.

Первая модель ориентировалась на флорентийскую пополанскую демократию с ее практикой «широкого» политического участия и публичностью политической жизни, вторая - на опыт олигархической Венецианской республики (наиболее устойчивой политической системы не только Италии, но и всей тогдашней Европы), разработавшей сложную систему высокодифференцированных политических институтов. Представители первого направления (Леонардо Бруни, Маттео Пальмиери, Аламанно Ринуччини) делали акцент на приоритете общего блага перед частным, участии всех полноправных граждан в управлении республикой, необходимости соответствия государственной политики интересам большинства. «Флорентийский» вариант республиканизма, резко акцентировав антиолигархический и антитиранический элемент республиканской доктрины, не смог избежать опасностей популистской охлократической трансформации политической системы, что обусловило как и известную ограниченность данного варианта политического развития, так и ее популярность в среде всех последующих радикально-демократических движений всевозможных оттенков.

В этой связи более исторически перспективными оказались идеи виднейшего представителя второго, «венецианского» направления, Франческо Гвиччардини: озабоченный проблемой узурпации права принятия решений серыми посредственностями, не обладающими и толикой необходимых добродетелей, он настаивал на необходимости дифференциации функционально разных этажей политического процесса - обсуждения решений (*deliberatione*) и принятия решений (*approvazione*). Первое должно быть открыто для всех, второе - только для обладателей доблести и выборных должностей. Аналогичным образом Донато Джаннотти в «Книге о достоинстве венецианцев» (1525-1527) выделяет три стадии политики, доступ к которым должен быть различным: обсуждение решения, выбор решения и исполнение решения. Государственное устройство Венецианской республики начинает рассматриваться в рамках данного направления как наиболее оптимальная модель республиканизма, воплощающей на практике античный идеал «смешанного правления» (дож представляет монархический элемент, сенат - аристократический, большой совет - демократический). Именно «венецианский» вариант теории республиканизма, намечая необходимость разработки

проблематики разделения властей, создания системы сдержек и противовесов, очерчивает тематическое поле либеральной политической мысли. Наконец, конституционное развитие США, по мнению многих авторитетных историков политической мысли, полностью укладывается в русло «венецианского» варианта республиканской теории [более подробно см.: 18, с. 298-299].

Именно в рамках этико-политических поисков итальянской политической мысли происходит становление политической науки (*scientia politica*) в качестве особой и самостоятельной дисциплины социально-гуманитарных исследований. Основателем ее по праву считается выдающийся мыслитель Николло Макиавелли, который в трактатах «Государь» (1513), «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (1513-1517) наиболее полно концептуализировал практику политического развития новой эпохи. Прежде всего, он порывает со средневековой теологической концепцией власти как некоего божественного института, дарованного свыше и регулируемого высшими метафизическими принципами, - отношения власти начинают рассматриваться им как сложный результат взаимодействия различных (и вполне земных) социальных сил. Анализируя различные аспекты поведения последних, Макиавелли убедительно показывает, что оно не подчиняется и не может подчиняться действию как принципов христианской морали, так и тех или иных идеологических клише. Сфера властно-политических отношений, по его мнению, имеет собственные закономерности или правила развития, которые не совпадают и даже противоположны императивам поведения в других сферах человеческой жизнедеятельности. Поэтому главную задачу политической науки Макиавелли видит в формулировании работающих политических принципов, способных лечь в основу стратегии действий государя, республики, государства. Исходя из принципиальной автономии политической сферы общества относительно других подсистем, Макиавелли формулирует новые самостоятельные правила политики, очищенные от моральных критериев.

Важнейшее значение имеет введение им в политическую науку общего понятия «государство» (*stato*) в смысле общего политического состояния общества, его определенной политической организации. Термин Макиавелли, широко вошедший в другие европейские языки (англ. *state*, фр. *Etat* и др.), означает не столько ту или иную конкретную организацию правления, сколько политически-организованное (связанное политическими отношениям) пространство общества вообще. Государство в качестве политически-организованного состояния (*stato*) общества становится, таким образом, особой социальной системой, подразумевающей ту или иную конфигурацию господства и подчинения. Этим потенциально намечается не только разграничение государства и общества, но и определение первого вторым. Республиканские идеалы (и доводы в их пользу) у Макиавелли лежат в общем русле возрожденческой концепции республиканизма, соприкасаясь в одних случаях с «флорентийской», а в других, - с «венецианской» ее модификацией.

Макиавелли первый как никто другой показал (и доказал), что единственно правильной моральной нормой развития государства является приоритет идеи «государственного интереса» (*ragione di stato*), которая должна быть заложена в основание практической стратегии политического действия. Открытие Макиавелли создало теоретическую перспективу постановки и решения других актуальных проблем становления и развития современного национального государства: вопроса о высших властных прерогативах, которые должны находиться в исключительном (монопольном, как позже подчеркнет М.Вебер) ведении государственной власти (что бы ей не пришлось признавать наличие на своей территории иной власти, превосходящей или равной ей по силе), а также вопроса о том, кто и как должен формулировать (представлять и реализовывать) данный «государственный интерес».

Теория Н. Макиавелли попыталась, таки образом, осмыслить основные фундаментальные реалии нового этапа европейской истории - эпохи образования независимых территориальных наций-государств. Двигаясь в русле исходно августиновской традиции двух Градов («земного» и «небесного»), он разводит два значения понятия «республики» - универсалистское и территориальное, взаимопротиворечие (и взаимодополнительность) которых есть продолжение фундаментального расхождения реального и идеального, сущего и должного. Первое есть выражение принципов морально-культурного единства западного сообщества (*republica cristiana*), второе - суть императивы развития возникающих территориальных объединений, различных статусов-«состояний» (*stato*) локально-региональных политических сообществ. На сцену истории выходит принципиально иной тип политической организации: место «центра» (светского или духовного первоначала *arche*), излучавшего принудительную силу и создававшего единый, потенциально неограниченный, но уже затухающий на периферии, режим политической власти и культуры, занимает «национальное государство» (*Nation-State*) - статус-состояние той или иной территории и ее субстанции - гражданского общества.

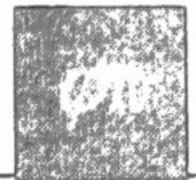
Проблематику становления новых видов политической организации так же плодотворно разрабатывал французский политический мыслитель и ученый Жан Боден, который в трактате «Шесть книг о государстве» (1576) выдвинул идею существования особого «государственного суверенитета». По его мнению, государь в качестве силы, поддерживающей порядок на определенной территории, должен обладать специфической прерогативой, выделяющей его из всех других видов государственной организации (церкви, сословий, корпораций, других отдельных групп или частей общества). Такой специфической прерогативой, по мнению Бодена, является *суверенитет* (верховенство), под которым понимается «безусловная и бесконечная», постоянная, единая и неделимая абсолютная власть над гражданами и подданными. Государственный суверенитет по Бодену есть высшая власть-господство, специфическое владычество (*majestas*), которая в принципе не ограничена никакими законами или условиями, как и любой другой властью внутри страны и за ее пределами; над ней нет никакой другой власти, кроме ее самой, а законы, налагаемые ею, имеют обязательную силу для всех. Единый и неделимый характер государственного суверенитета (могущества и господства) выражается, в частности, в том, она не может быть поделена или частично уступлена кому-либо еще (феодалной знати, сословно-представительским учреждениям, церкви, сословным корпоративным объединениям и т.д.).

Теория суверенитета Ж.Бодена по существу представляет собой теоретической обоснование абсолютизации монархической власти как единственной силы, способной обуздать гражданские и религиозные распри, прекратить феодальные усобицы, обеспечить мир и правопорядок в качестве условий нормального развития государства. Несмотря на все последующие переинтерпретации и уточнения, концепты государства (*stato*) и суверенитета, стали важными и активно используемыми теоретическими конструкциями: именно после Макиавелли и Бодена, государство, по каноническому выражению М.Вебера, стало определяться как институт, обладающий легитимной монополией (суверенитетом) на применение средств физического принуждения (власти-силы) на той или иной данной территории.

Литература

1. S.N. Eisenstadt, S.N. *European Civilization in a Comparative Perspective*. Oslo: Norwegian University Press, 1987;
2. Schluchter, W. *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press, 1996;
3. Elias, N. *The Civilizing Process*. Oxford: Basil Blackwell, 1982;
4. Mann M. *The Sources of Social Power. Vol. I. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986;
5. Tilly C. (ed.) *The Formation of Nation State in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975;
6. Tilly C. *Coercion, Capital and European States. 990-1990*. Oxford: Basil Blackwell, 1992;
7. Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York:

- Simon & Schuster, 1996; 8. Hall J.A. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Oxford: Basil Blackwell, 1985; 9. Jones E.L. *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; 10. Васильев Л.С. *Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики)* // Альтернативные пути к цивилизации: Кол. монография. - М.: Логос. - 2000. - С.96-114; 11. Павленко Ю. *Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства..* - К.: Либідь, 1999; 12. Фурсов А.И. *Европейская цивилизация и капитализм: культура и экономика в развитии общества. Обзор.* - М.: ИНИОН АН СССР, 1991; Раков В.М. «Европейское чудо» (рождение новой Европы в XVI-XVIII вв.). - Пермь: Изд-во Пермск. ун-та, 1999; Драгунский Д.В., Цымбурский В.А. *Генотип европейской цивилизации* // Полис. - 1991. - №1. - С. 6-14; 16. Skinner Q. *The Foundations of Modern Political Thought. Vol.1-2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; 17. Pocock J.G..A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975; 18. Ильин М.В. *Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий*. М.: РОССПЭН, 1997; 19. Котье Ж. *Эти ценности создали Европу* // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. Отв. ред. А.О. Чубарьян. - М.; Наука, 1991; 20. Августин А. *О Граде Божьем в двадцати двух книгах. Т. I-IV, кн. 1-22.* - М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994; 21. Петрушевский Д.М. *Очерки по истории английского государства и общества в средние века.* - М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1937; 22. *История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение.* Отв. ред. В.С. Нерсисянц. М.: Наука, 1986.



Т.Ю. Журженко

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ГЕНДЕРНОЕ НЕРАВЕНСТВО: ФЕМИНИСТСКАЯ КРИТИКА НЕОКЛАССИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ*

В отличие от марксистов, пытающихся применять классовый подход к анализу гендерного разделения труда и гендерного неравенства, а также концептуализировать роль воспроизводственной сферы и домашнего труда в накоплении капитала, представители неоклассической экономической теории сосредоточили свое внимание на экономическом поведении отдельного индивида. Поскольку именно рынок, рыночное поведение и рыночный обмен находятся в фокусе исследований неоклассиков, сфера социального производства и гендерное неравенство представляет для них интерес лишь постольку, поскольку описывается в этих терминах. В то же время современная неоклассическая теория, распространяя "экономический подход к человеческому поведению" на нетрадиционные для экономики сферы семьи и брака, предлагает свое прочтение современных гендерных проблем. Феминистская критика доминирующей сегодня неоклассической школы позволяет поэтому не только проследить дальнейшее развитие дискуссии о социальных проблемах пола, но и поставить вопрос о границах и противоречиях экономического дискурса.

Хотя гипотеза о рациональном эгоизме и утилитаристском стремлении к максимальной пользе как основе человеческой природы была положена в основание экономической науки еще Адамом Смитом, Иеремией Бентамом и Джеймсом Миллем, аналитические возможности этой гипотезы были по-настоящему использованы маржиналистами в конце XIX – начале XX века. Основы неоклассического направления были заложены в работах таких экономистов, как К.Менгер, Ф.Визер, У.Джевонс, Л.Вальрас, А.Маршалл, А.Пигу и других. При всем разнообразии их объединяло стремление сформулировать закономерности оптимального режима функционирования капиталистических предприятий в условиях свободной конкуренции, определить условия экономического равновесия этой системы. В отличие от классической политэкономии предметом их исследования стала чистая экономика независимо от общественной формы ее организации, то есть рыночный механизм и законы его функционирования. Согласно теории общего экономического равновесия, механизм свободной конкуренции и рыночного ценообразования обеспечивает наиболее эффективное распределение и использование ресурсов. Конкуренция рассматривалась ими как универсальный механизм, обеспечивающий устойчивость капиталистической экономики. Соответственно неоклассики положили в основание экономического анализа модель "homo economicus", перенеся акцент с экономического поведения общественных классов и групп на предпочтения, мотивы и действия отдельного человека. "Экономический человек", выступая в роли предпринимателя, потребителя или продавца рабочей силы, всегда действует рационально, стремясь максимизировать свой доход и минимизировать затраты. Нормы, ценности, институты, личные предпочтения оказываются вынесенными за скобки в процессе экономического анализа.

Эта модель экономического человека предполагает жесткое разделение и противопоставление двух сфер - рынка и семьи - как регулируемых противоположными системами ценностей. Один и тот же индивид проявляет себя на рынке как эгоист, стремящийся к удовлетворению собственных интересов при оптимальном сочетании

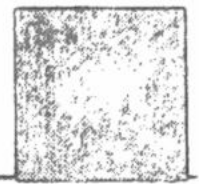
затрат и результатов, а в семье (внерыночная сфера) выступает альтруистом, заботящимся исключительно об интересах близких. И хотя модель рационального экономического человека претендует на культурный универсализм и гендерную нейтральность, не составит труда рассмотреть в ней скрытый андроцентризм.

Как показала история экономической мысли Мишель Пюжоль, культурные ценности и стереотипы викторианской эпохи сыграли решающую роль в формировании скрытых гендерных оснований современной экономической теории. Джевонс, Маршалл и другие основатели неоклассического направления определяли экономический статус женщины как несамостоятельный и зависимый. Согласно викторианским представлениям, инкорпорированным в экономическую теорию, женщина обладает особенностями, которые отличают ее от полноценного экономического человека – мужчины: женщины, как правило, экономически зависимы от своих родственников-мужчин (мужей или отцов), в соответствии со своей биологической природой они предназначены для роли матери и домохозяйки, соответственно женщины менее производительны на рынке труда, иррациональны как экономические агенты, они менее способны к принятию правильных экономических решений¹. Исходя из этих посылок участие женщин на рынке труда рассматривалось основателями неоклассической школы скорее не как вклад в создание экономических благ, а как угроза национальному благосостоянию и благополучию семьи. Рост женской занятости расценивался ими как негативный фактор, препятствующий выполнению женщинами обязанностей матери и домашней хозяйки, что содействовало появлению дискриминационных законодательных актов, ограничивающих женское участие на рынке труда.

После нескольких десятилетий доминирования кейнсианства, неоклассическая школа вновь обрела статус ведущего направления экономической теории и одновременно значительно повысила уровень своих притязаний. Одним из лидеров Чикагской школы Гэри Беккером был сформулирован “экономический подход к человеческому поведению” – набор допущений, позволяющий распространить методы экономического анализа на другие дисциплины и предметные сферы.

Первый постулат – принцип максимизирующего поведения – предполагает, что индивид всегда ведет себя экономически рационально, стремится к достижению наилучшего результата при минимальных издержках, т.е. к максимизации собственной функции полезности. Таким образом, экономическая рациональность – это не просто способность субъекта адекватно воспринимать ситуацию, формулировать цели и действовать в соответствии с ними, адаптируя имеющиеся средства применительно к поставленным задачам. По словам Герберта Саймона, “в экономической теории рациональный человек – это максимизатор, соглашающийся лишь на лучший вариант”². Он обладает всей полнотой информации, необходимой для принятия решения в каждом случае, рациональный выбор осуществляется им мгновенно и не требует дополнительных издержек. Принцип рационального выбора может быть распространен на любые сферы человеческой деятельности, может объяснить, например, как политическое поведение, так и выбор брачного партнера.

Второй постулат – рынок как универсальный регулирующий механизм, обеспечивающий оптимальную координацию людей в обществе – также не нов. Современные неоклассики лишь придали этой идее всеобъемлющий характер – оказалось, что рынки могут быть как явными, так и неявными (например, брачный рынок). В этом случае они регулируются теневыми ценами, теневыми издержками, и человек однотипно реагирует на изменение как рыночных, так и теневых цен. Этот постулат служит концептуальным дополнением первого: существование теневых цен и теневых издержек объясняет, почему в некоторых случаях человек отказывается от очевидной выгоды и действует будто бы в ущерб собственным интересам. В такой расширенной трактовке даже самоубийство и преступление могут быть экономически рациональными действиями.



Наконец, третий постулат гласит, что предпочтения не изменяются сколько-нибудь значительно с ходом времени и не слишком отличаются у людей различного материального положения, национальности и культуры. Доказательству этого наиболее спорного положения посвящена статья Г.Беккера и Дж.Стиглера “О вкусах не спорят”³. Авторы показывают, что предпочтения людей изменяются по отношению к рыночным товарам, но остаются неизменными по отношению к базовым потребительским благам (здоровье, комфорт, уважение и т.д.). Кроме того, существующая разница в предпочтениях обусловлена не разными вкусами, а различным уровнем накопления специфического потребительского капитала (специальные навыки и способности потребления определенных благ). Например, вкус к классической музыке – способность получать от нее удовольствие, выработанная в ходе многократного прослушивания. Этот постулат означает, по сути, что не эмоции, ценности и личные вкусы, а именно и только лишь цены (рыночные и теневые) являются единственным регулятором человеческого поведения.

“Экономический подход к человеческому поведению” служит сегодня концептуальным обоснованием притязаний экономистов на “господство” в сфере социальных наук, на статус “всеобщей грамматики наук об обществе”. Он означает в действительности, что одна и та же поведенческая модель – модель рационального экономического человека – применима к рыночной и внерыночной сфере, к мужчинам и женщинам, к различным обществам и культурам. Столь привлекательная для Г. Беккера бентамовская модель человека, в любой ситуации “исчисляющего наслаждения и страдания”, находит, по его мнению подтверждение в современной социобиологии и эволюционной теории. Максимизирующее поведение и стабильность предпочтений являются не просто произвольными допущениями, но могут быть выведены из концепции естественного отбора пригодных способов поведения в ходе эволюции человека⁴.

Применительно к сфере социального воспроизводства “экономический подход к человеческому поведению” позволяет преодолеть дихотомию рынка и семьи, как двух противостоящих ценностных сфер, распространить принципы максимизирующего поведения, рационального выбора, стабильности предпочтений не только на экономику домохозяйства, но и на выбор брачного партнера, деторождение, развод – практически на все области семейной жизни. Одним из следствий распространения “экономического подхода” на различные сферы внерыночной активности является реабилитация женщины как полноправного экономического субъекта. Поведение женщины-домохозяйки (как, впрочем, поведение политика, ребенка, безработного-негра и т.д.) предстает как экономически рациональное в той же мере, как поведение предпринимателя, осуществляющего инвестиции.

Более того, предложенная неоклассиками “новая теория потребления” позволяет придать полноправный экономический статус домашнему труду в рамках семьи. По мнению Г. Беккера, объектами потребления являются не приобретаемые на рынке товары, а потребительские блага, производимые членами семьи на основе приобретенных на рынке товаров и внутренних ресурсов членов семьи (навыков, знаний, времени). Функция максимизации полезности осуществляется именно по отношению к этим потребительским благам, а, следовательно, издержки, связанные с затратами времени и усилий на домашнюю работу, приобретают экономическое значение.

Извечный дуализм альтруизма и эгоизма также снимается Беккером путем придания альтруистическому поведению статуса “экономического” на том основании, что оно также является рациональным. Альтруистическое поведение не опровергает универсального принципа максимизации функции полезности индивида, поскольку альтруизм понимается как положительная зависимость между функциями полезности разных людей (мать, стремясь к благополучию собственного ребенка, умножает, таким образом, собственное благополучие). Таким образом, на рынке преобладает эгоистическое поведение, а в семье

альтруистическое только потому, что в обоих случаях этим достигается наибольшая эффективность.

Однако достаточно ли этого, чтобы преодолеть гендерную нечувствительность экономической теории, сделать женский опыт и вклад “видимым”? По мнению многих феминистских критиков, “экономический империализм” неоклассиков только усилил андроцентрические основания экономической науки. Модель рационального экономического человека, преследующего свои интересы в условиях свободной конкуренции, игнорирует тот факт, что многие политические, социальные и культурные нормы ограничивают рациональный выбор женщины в большей степени, чем мужчины. Даже с учетом равного правового статуса женщины в условиях рынка находятся в более уязвимой позиции (*weak bargaining position*), а многие социальные институты отражают интересы мужчин как социальной группы⁵. С точки зрения теории рыночного равновесия существующее разделение труда между полами в масштабах общества является экономически эффективным, и значит оправданным. И если женщины вынуждены тратить больше времени на домашнюю работу, чем мужчины и платить за экономическую независимость большей физической нагрузкой, неоклассики объясняют это тем, что семейные связи, деторождение и домашний уют имеют для них большую ценность. Выбор в пользу семьи предстает рациональным выбором свободного индивида, не обусловленным культурными и социальными факторами. Выход женщин на рынок труда объясняется как увеличением предложения “женских” рабочих мест, так и снижением экономической значимости домашней работы (многие товары и услуги стало выгоднее производить вне дома). Кроме того, возрастание издержек воспитания и образования детей привело к уменьшению размеров семьи, что частично освободило женщину от семейных обязанностей. Таким образом, любые изменения в сложившейся системе гендерного разделения труда неоклассики рассматривают как результат стремления системы к рыночному равновесию, а на микроуровне – как результат серии выборов, совершаемых рациональными экономическими индивидами.

Примерно также обстоит дело с проблемой дискриминации. В целом, дискриминация невыгодна работодателю, ведь оказывая предпочтение работникам определенного пола или расы, работодатель сам ограничивает свой выбор на рынке труда и повышает издержки. Тот, кто нанимает работника, руководствуясь только его квалификацией, располагает большим выбором, снижает издержки и улучшает свои позиции в конкурентной борьбе. Таким образом, совершенный рынок исключает дискриминацию, она является следствием культурных, а не экономических причин.

Сохраняющаяся существенная разница в оплате труда мужчин и женщин объясняется неоклассиками, во-первых, с точки зрения теории рационального выбора, а во-вторых – как результат разницы в уровне накопления человеческого капитала (и его различного характера). Прежде всего, женщины сами предпочитают менее престижные и низкооплачиваемые должности, стремясь освободить время для семьи и домашних обязанностей (рациональный выбор). Кроме того, разница в оплате труда по гендерному признаку зависит от образования, навыков и приобретенного опыта, т.е. является следствием различного уровня накопления человеческого капитала. Женщины, даже имея равный с мужчинами стартовый уровень образования, в силу большей загруженности семейными обязанностями, проигрывают в темпах накопления человеческого капитала, необходимого для развития карьеры. В целом, теория человеческого капитала возлагает на самих женщин вину за их экономическую зависимость и более уязвимое положение.

Заключение брака, согласно неоклассической теории, также происходит на основе рационального выбора. Согласно определению Г.Беккера, выбор брачного партнера – это процесс сортировки мужчин и женщин для создания малых партнерств с помощью достаточно эффективного брачного рынка⁶. В каждом браке создается специфический семейный капитал, включающий в себя такие блага, как дети, престиж, уважение и зависть



окружающих, здоровье, альтруизм и чувственные удовольствия. Большая часть этого капитала существует только в данном браке и исчезает вместе с его расторжением⁷. Люди вступают в брак, если ожидаемый объем выпуска совместно производимых ими благ превосходит арифметическую сумму выпусков, которые они могут производить порознь. Аналогично развод происходит тогда, когда полезность от сохранения брака оказывается ниже ожидаемых выгод, связанных с его расторжением. Следовательно, и в сфере брачных отношений человек выступает как максимизатор функции полезности. Несовершенством информации на брачном рынке можно объяснить тот факт, что большинство браков распадаются в первые годы совместной жизни. Чем длительнее брак, тем ниже вероятность развода, так как супруги накапливают специальный – по отношению к данной семье – человеческий капитал (навыки, привычки, установки), и ее распад сопровождается для них большими потерями. Этот подход позволил Г.Беккеру объяснить многие явления, связанные с женской экономической активностью. Так, увеличение числа разводов в развитых странах вызвано прежде всего возросшей активностью женщин на рынке труда, что резко понизило для них издержки, связанные с жизнью вне брака или с повторными попытками создания семьи. Однако, как и в других случаях, неоклассики анализируют экономический механизм заключения брака, не задаваясь вопросом об особенностях этого института. Выводы, полученные в результате такого анализа, для исследователей феминистской ориентации являются всего лишь отправным пунктом для дальнейших размышлений. Например, вывод о том, что взаимодополняемость мужского и женского труда увеличивает выгоды от заключения брачного союза, опирается на посылку о неизменной природе брака и внутрисемейного разделения труда. Другой вывод: чем выше потенциальные заработки жены, тем дороже обходится ее неучастие в общественном производстве, тем нерациональнее, а следовательно, неустойчивее брак. Этот вывод исходит из предположения о неработающей жене и соответствующем типе семьи, который уже не является сегодня преобладающим в развитых странах.

В целом, такие явления, как гендерное неравенство и дискриминация неоклассики связывают с внеэкономическими причинами, не с механизмом рынка, а с его отсутствием или ограничениями. Развитие рыночных отношений неизбежно приводит, по их мнению, к уравниванию прав и экономических позиций мужчин и женщин, и главное условие успешности этого процесса состоит в том, чтобы не допускать вмешательства государства и не препятствовать конкуренции и индивидуальным усилиям индивидов. Более того, постулирование рационального выбора и рыночного равновесия неизбежно скрывает существующие конфликты и противоречия и представляет наличную ситуацию как естественную и оптимальную.

В последнее время многие послы неоклассической теории были ослаблены под влиянием неоинституционализма. Информация может быть труднодоступной или стоить денег, она требует усилий или времени для обработки (в связи с этим Герберт Саймон ввел понятие ограниченной рациональности). Нормы, традиции, культурные стереотипы влияют на выбор и формирование предпочтений. Следование культурным нормам может оказаться более оптимальным поведением, чем рациональная калькуляция выгод и издержек. Рынки также несовершенны, они нередко дают сбои (market failure), не могут обеспечить эффективное производство общественных благ (таких, например, как чистый воздух или безопасность). Рынки не являются абсолютно открытыми, они регулируются государством и социальными нормами, а социальные институты играют не менее важную роль. Например, социальные сети играют важную роль в подборе кадров и трудоустройстве, а значит возникает возможность дискриминации, связанная с культурными предпочтениями работодателей. Сами работники также могут организовывать закрытые сообщества, призванные ограничить конкуренцию на рынке труда и исключить чужаков (женщин, цветных). Это значит, что на рынке действуют не только рациональные индивиды, но и социальные группы.

Соответственно семья также перестает быть пространством, где действует автоматизм рыночного равновесия, она превращается в арену переговоров, поиска согласия и координации. Институциональный подход к браку⁸ состоит в том, что индивиды стремятся сохранять долгосрочные семейные отношения, чтобы создать стабильную среду для жизни и воспитания детей и уменьшить риски, связанные с накоплением различных типов специфического семейного капитала. Это требует институциональной структуры, которая должна быть достаточно гибкой, чтобы обеспечить принятие решений перед лицом изменяющихся обстоятельств с целью скорейшей адаптации к ним, и достаточно жесткой, чтобы охранять каждого супруга от эгоистической эксплуатации со стороны другого. Брак является управляющей структурой, которая более или менее удовлетворительно отвечает этим требованиям. Брак обеспечивает переговорный процесс, в ходе которого достигается компромисс между эгоистическими интересами сторон, а также между различными ценностями: материальным благополучием, любовью эмоциональной защищенностью.

Неоклассический институционализм, акцентирующий не только обмен, но также переговоры и координацию, в большей степени адекватен феминистскому взгляду на экономику. Однако конфликты, противоречия, внеэкономическое принуждение, связанные с проявлением гендерного неравенства, остаются в основном за рамками этого подхода. Безусловно, существуют примеры плодотворной интерпретации неоклассического подхода в интересах феминизма⁹, некоторые послы, как например, рациональный выбор, используют даже теоретики, испытавшие сильное марксистское влияние (Нэнси Фолбр). Однако, на мой взгляд, основу разногласий между феминизмом и неоклассической школой составляет вопрос об определении предмета экономики. Как отмечал Карл Полани, термин “экономический” имеет два независимых значения¹⁰. Первое значение, формальное, вытекает из отношения между целями и средствами их достижения (экономия, экономный) и представляет собой универсальное понятие, применение которого не ограничено какой-либо одной сферой человеческих интересов. Оно дает начало определению экономической науки как науки об эффективности. Второе значение, субстанциональное, “вытекает из явной зависимости человека в том, что касается добычи средств к существованию, от природы и своих собратьев. Человек выживает только благодаря институциональному взаимодействию с природным окружением. Этот процесс и есть экономика, которая способствует удовлетворению его материальных потребностей”¹¹. Субстанциональное определение экономики является более широким, оно напоминает о том, что экономика не обязательно совпадает с рыночной формой ее организации. С этой точки зрения “добывание средств к существованию может включать, а может и не включать необходимость выбора. Обычай и традиция, как правило, уничтожают выбор, а если бы выбор и был, он не обязательно явился бы результатом ограничивающего воздействия какого либо дефицита средств”¹².

Разногласия между неоклассической теорией и феминизмом носят, таким образом, фундаментальный характер. В основе неоклассического подхода лежит формальное определение экономики, отождествление ее с рыночным механизмом. Усилия феминистской критики направлены, наоборот, на то, чтобы расширив предмет экономики, включить туда “невидимые” ранее области, связанные с женским участием и женскими стратегиями. Так, Джулия Нельсон¹³ предлагает вернуться к определению экономики как теории обеспечения человечества необходимыми ресурсами и возможностями развития (т.е. по сути, к изначальному определению Адама Смита). Обеспечение (provisioning) человеческой жизнедеятельности – это та экономика, в которой женщины всегда принимали и принимают активное и непосредственное участие, и только экспансия рынка и соответствующей ему экономической теории сделала этот вклад невидимым. Нельсон подчеркивает общий древнегреческий корень слов экономика и экология – oikos (дом). Экономика – наука о доме, в котором мы все живем, о том, как



мы живем в нем. В такой постановке индивидуальный выбор составляет только часть экономической проблематики. “Свободный обмен – важная часть обеспечения, но есть еще дар и принуждение. Организованные, деперсонализированные рынки – часть экономической активности, но есть еще домашние хозяйства, правительства и другие более персонализированные и неформальные человеческие организации.”¹⁴

Таким образом, феминизм стремится трансформировать логику доминирующего маскулинного дискурса экономической теории, преодолеть традиционную оппозицию экономического и неэкономического (социального) как главного и второстепенного, доминирующего и маргинального. Характерное для эпохи модерна обособление экономической сферы, отделение ее от общества, от процессов социального воспроизводства, выделение в самостоятельную систему со своими целями и динамикой, находящее отражение в особом типе дискурса – это обособление подходит, похоже, к концу. Поэтому феминистская критика вносит свой вклад в выработку новой экономической (экологической) логики: не от имеющихся ресурсов – к максимизации выпуска продукции, а наоборот – от оптимизации производства на основе разумных потребностей – к сохранению и восстановлению среды обитания человека как первоочередной цели. Отказ от приоритетов “ковбойской экономики” (Дэвид Кортон) совпадает с феминистским стремлением определить экономику как теорию взаимодействия человека с окружающим миром, как преодоление установки на овладение и потребительское использование природы.

**Статья является частью исследования, проводимого при поддержке Фонда Дж. и К. Макартуров*

Примечания

¹ Pujol M. Into the Margin! In: Out of the Margin. Feminist Perspectives on Economics. Ed. by E. Kuiper, J. Sap, London & New York: Routledge, 1995, P.18

² Саймон Г. Рациональность как процесс и продукт мышления. THESIS, 1993, т.1, вып.1, с.17

³ Стиглер Дж., Беккер Г. О вкусах не спорят. США: ЭПИ, 1994, N1-2

⁴ Беккер Г. Экономический анализ и человеческое поведение. THESIS, 1993, т.1, вып. 1

⁵ Folbre N. Who Pays for the Kids? Gender and the Structures of Constraint. London and New York: Routledge, 1994, p.4.

⁶ Беккер Г. Выбор партнера на брачных рынках. THESIS, 1994, вып. 6.

⁷ Здесь просматривается аналогия с понятием “взаимоспецифический. капитал”, которое Р. Коуз применил к фирме – этот вид капитала, основывающийся на определенном разделении функций между определенными людьми, существует только вместе с данной фирмой

⁸ Поллак Р. Трансакционный подход к изучению семьи и домашнего хозяйства. THESIS, 1994, вып. 6

⁹ Вуллс Ф. Феминистский вызов неоклассической теории. THESIS, 1994, вып. 6.

¹⁰ Polanyi K. The Livelihood of Man. N.Y., 1977, p.19-27

¹¹ Полани К. Два значения термина “экономический” // Неформальная экономика. Россия и мир. Под ред. Теодора Шанина. Москва, Логос, 1999, с.499

¹² Там же, с.504

¹³ Nelson J. The Study of Choice or the Study of Provisioning? Gender and the Definition of Economics // Beyond Economic Man. Feminist Theory and Economics. Ed. By Marianne A. Folbre and Julie A. Nelson. Chicago and London: University of Chicago Press, 1993

¹⁴ Там же, с. 33

Е.Н. Юркевич

НЕПОНИМАНИЕ В АСПЕКТЕ КРИТИКИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В жизни есть моменты, в которых человек не вполне ощущает себя *homo sapiens*: это моменты отождествления либо с Богом, либо с животным. Однако если эти модели отождествления брать в чистом виде, то отсюда могут возникнуть недоразумения. Так, отождествляясь с Богом, человек якобы ощущает себя *всепонимающим*, и тогда он уже ничего не может объяснить, поскольку «всё» не имеет аналога и причины. Отождествляясь с животным, человек оказывается также в ситуации неразличимости состояний сознания, поскольку в абсолютной точке непонимания разум и сознание отсутствуют.

Очевидно, всё обстоит иначе: иногда забывают о том, что отождествление с Богом или животным не происходит в полном объёме. Концепция всепонимания разрабатывалась в философии в телеологическом аспекте (В.Розанов) вследствие того, что такая гигантская идея создания некоей всепонимающей позиции, в которой было бы гарантировано разрешение любых конфликтов (не только собственно конкретнаучных или философских, но и между наукой и философией), представляет собой не реальную, а идеальную цель. Но хотя в чистом виде такая цель не может быть реализована, тем не менее, на практике возможны и необходимы ситуации, в которых создаётся эффект всепонимания как человеческий аналог поистине божественной способности. Так, например, идея справедливости предполагает наличие носителя или представителя этой идеи в конкретной ситуации (судья в зале суда, спикер в зале заседаний парламента, отец в семье и др., которые пользуются особым доверием и имеют особые права, так как в своей позиции «третьего» они могут абстрагироваться от конфликта и поэтому якобы способны всё понять и принять правильное решение).

В отличие от чистой модели всепонимания, данная модель в силу своей локальности и мобильности, а также неизбежных погрешностей отличается прежде всего объёмными характеристиками (всепонимание здесь не является тотальным, оно скорее монадно). Следовательно, такое всепонимание, в отличие от чистого, подлежит частичному выражению в языке.

В медитациях человек также получает уникальный опыт всепонимания, который раскрывается также частично в аутогерменевтических процедурах (С. Хоружий).

Традиционно противоположностью всепонимания являлось *непонимание*. Непонимание также имеет свои особенности. Предельный случай непонимания обнаруживается в выражении аффекта, когда ужас сквозит в обычной человеческой речи перед открытой могилой. Индивидуальная смерть не поддаётся публичному языковому выражению понимания. И хотя смерть в её принадлежности всем людям открыта разнообразным опытом понимания от теологии до биологии, всё же этот опыт содержит и нечто неразумное, так как едва ли кто-либо способен стоя перед открытой могилой сказать, что ему вполне понятно *как* там внизу лежит труп (здесь невозможно точно сформулировать вопрос: оборот «как лежит труп» не ставит задачу описания положения тела, он указывает на парадоксальную задачу поиска определённого свойства в неизведанной негативности). Радикальный феномен смерти воплощает всю мощь неразумной силы естества и в этом пункте непонимания ощущается теоретическая неоснащённость философии.

Попытки объяснения радикального феномена смерти не прекращались на протяжении всей истории философии. Но каждый раз возникала проблема адекватности в выборе понятий и сопутствующий этой проблеме скепсис. Это способствовало



возрождению номиналистической позиции: «понятие не содержит более в самом себе истины, а само является инструментом социального обмена. Из этого номиналистически выводимого базиса выводится также и объяснение и становится гуманизмом. Каждый понимает то, что он может понять, и это особое понятое уже возможно даёт счастье» [4; 8] (Пер. с нем. Е.Юркевич).

Когда утверждается, что герменевтика есть искусство понимания, то это подразумевает, что пониманию можно научиться. Дидактический акт понимания заключается в переводе некоего недостаточного либо специфического предпонимания во всеобщее понимание. Так развивается индивидуальное сознание путём расширения горизонта смысла. Таким образом, дидактика является учением о правильной абстракции относительно условий жизни. То, что необходимо понимать, нужно прежде всего наглядно поместить в конкретную жизненную ситуацию индивидуума, чтобы затем интегрировать в глобальные связи. «Образование есть разворачивание смысла, а разворачивание смысла идёт от абстракции индивидуума самого себя. Эта абстракция является формообразующей» [4; 9].

В психологии развития это включается в раздел, посвящённый проблеме приспособления человека к окружающей среде. Прогрессирующее развитие вызвано стремлением к равновесию со средой и обеспечивается достижением высшего (или большего) понимания по сравнению с первоначальным индивидуальным. Регрессирующее движение также стремится к равновесию, но вместо высшего понимания оно становится детским, так как регрессия как посттравматический эффект некоего первоначального насилия связана с деформацией жизненно-исторического горизонта смысла.

Задачей объяснения в этом случае является освобождение первоначального насилия и интеграция для того, чтобы его понять. Объяснение было у Фрейда психологической профилактикой против дегенерации, и оно должно было остановить и устранить такие процессы как вытеснение, отрицание или забывание.

Современный этап развития герменевтики немыслим вне связи с критикой идеологии. Критика идеологии в свою очередь, исходит из ложного бытия сознания как ложного понимания, которое возникало вследствие примирения с индивидуальным либо коллективным страданием. Можно сказать, что тот, кто может всё простить своему палачу, понять и оправдать насилие, поступает идеологически. Таким образом, предметом критики идеологии выступает соглашение, содержащееся в понимании. Разрушение этого соглашения между жертвой и палачом осуществляется во имя счастья человека, то есть из гуманистических соображений.

Одновременно гуманистические принципы критики идеологии также рационалистичны и противоречат жизни, направлены на устранение непонимания. Разрыв соглашения жертвы и палача из гуманистических соображений обнаруживает априорную модель счастья, основанную на принципах свободы и равенства. Критика идеологии стремится отменить несчастье. С другой стороны, герменевтическое требование понимания находится под подозрением, так как может предать возможно лучший мир из-за поспешного примирения с существующим несчастьем. Одна модель понимания путём объяснения сменяется другой моделью. И в результате, проблемным остаётся непонимание, оно стало невозможным ни в кругу синтетических универсалий герменевтики, ни в гуманистическом поле критики идеологии. Непонимание становится предметом агерменевтики, оно вторгается в мир значений и выражает насилие, телесность, смерть, без которых человек был бы ангелом.

Главным для построения агерменевтики как новой реалистической теоретической позиции в философии является изучение конкретного опыта плоти и тела и реинтерпретация круга философских понятий, выражающих негатию. Необходимо также заметить, что опыт должен быть локализован не в интенциональности, а скорее в

диссоциации. Когда, согласно Канту, человек смотрит в звёздное небо, то среди традиционных ассоциативных связей он не находит ответа и поэтому возникают кантовские предельные вопросы. Они направлены на поиск смысла, но исходят из негативности, заброшенности во Вселенной. Отличием диссоциации является то, что хотя она и представлена в языке, но разрешение её в опыте языка не гарантируется. Однако наличие в истории философии определённого ряда понятий и исследований по проблеме негативного даёт основание для рождения новой критически образующейся области агерменевтического знания, или *негативной герменевтики*.

Так, со времён Ф.Шлейермахера, непонимание было необходимым компонентом экзегезы. Оно сопровождало практически все акты медитативного общения с Богом, где в медитации в божественном логосе индивидуум не схватывал формы Голоса Божия. Однако Святое Писание имело грамматическую форму. «Человек в противоположность Богу имеет форму, и эта человеческая связанность в форме манифестируется в языке» [4; 20]. Тот остаток, который не поддаётся формальному определению, есть божественная имманентность, с которой индивидуум сливается в духовном опыте. Представляется, что это слияние и является «умным неведением» (Н.Кузанский, гностики, исихазм) или всепониманием, содержащим внеязыковой эффект. С точки зрения рационального уровня понимания этот эффект может быть назван непониманием. Таким образом, непонимание не есть всегда только глупость, ошибка или пустота (бессмысленность). Эти случаи подходят под определение ложного понимания, отсутствия понимания либо дегенеративного или примитивного понимания. Непонимание сопровождается неопределёнными состояниями, которые можно оценить как духовно продуктивные и в этом смысле они могут быть подвергнуты метафизическому рассмотрению. Основная сложность здесь заключается в определении всеобщего на основании идентификации индивидуального опыта.

Традиционно считается, что человек склонен понимать только то, что имеет ценность, значение (тексты или речь с нулевой ценностью, «нулевая степень письма» не требуют понимания). Однако понимание не поглощает также и всё ценностное и значимое поле. Ценным для человека может быть и то, что он не понимает. Так, скажем, любовь к Богу относится к высшим христианским ценностям (добродетелям), хотя Бог в его имманентности человеческим разумом не постигается.

Шлейермахер указывал на двойственность в происхождении недоразумения (неправильного понимания). Эта двойственность представлена осознанием либо непосредственным непониманием. Осознанное непонимание является ошибочным в случае неточного употребления языка или отсутствия аналогии. Непосредственное непонимание является собственно ошибкой толкования. В толковании Священного Писания интерес толкующего заключается в понимании Святого Духа, который в западноевропейской традиции может быть в принципе понят и истолкован. Следовательно, понимание возможно там, где Дух вообще имеет место. Ошибочное понимание, основанное на неправильном употреблении языковых конструкций и неточных ассоциациях, не свидетельствует о невозможности понимания, оно выявляет сознательный характер ошибки и открывает тем самым возможность её устранения. Непосредственное непонимание, согласно Шлейермахеру, свидетельствует об отсутствии Духа (понимание возможно только там, где есть Дух). Это разграничение указывает на текстовой и внетекстовой характер понимания библейских текстов. «Умное неведение» как особый тип непонимания, напротив, свидетельствует о прорыве в имманентность Духа. Однако у Шлейермахера такой тип непонимания не рассматривается. Более рельефно эта идея выражена в русской религиозной философии.

Различные виды непонимания как недостаточно разумного отношения, расценивались в западноевропейской философской традиции как признак варварства и отсутствия высокой культуры. В русском варианте герменевтического философствования

непонимание как «умное неведение» расценивалось как мудрое духовное постижение религиозной тайны. В современном мире непонимание уже не считается безоговорочно «преступлением», оно становится вполне допустимым и порой обнажает рельеф интересов личности, выражает определённую степень самозащиты от насильственных притязаний, является признаком прорыва жизненных инстинктов, и поэтому в целом приковывает внимание учёных к иррациональным сторонам человеческого существования.

Литература

1. Розанов В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – М., 1886.
2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления/Пер. с нем. – М., 1993. – (Мыслители XX века).
3. Hermeneutik und Ideologiekritik- Fr. am Main, 1971.
4. Schurz R. Negative Hermeneutik. Zur sozialen Antropologie des Nicht-Verstehens.- Opladen; Westdt. Verl., 1995.

В.В. Гусаченко

ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО: СИСТЕМНОСТЬ ИЛИ НЕСИСТЕМНОСТЬ ?

Практически все ведущие макросоциологи отмечают альтернативность, случайность современного общественного развития. Мы рассмотрим несколько концепций, группируя их в зависимости от признания или непризнания возможности принципиально (ай, как непостмодерно!) нового типа общества. При этом первые мы будем именовать «юродивыми» (юродивый способен спонтанно выходить за рамки нормальной жизни с непредсказуемыми результатами. Для него это нормально), а вторые – «шутовскими» (шут «выходит» за рамки, но результаты «выходов» предсказуемы. В противном случае это ненормально).

I

Трансгрессивной, по сути, является концепция функционально-дифференцированного общества Н. Лумана. Такое общество преступает «органический» системный принцип, является поли-, а не моноцентричным. Благодаря взаимопроникновению своих подсистем, оно становится поликонтексту(р)альным. Это означает не только то, что в нём много сфер, но и то, что каждая сфера может пользоваться и не пользоваться каждой другой в качестве своей основы. Многоосновно не только общество, но и каждая его сфера. Все эти “fort”, тем не менее, сочетаются с рядом “da”. Луман подчёркивает, что аутопойетические системы являются не только открытыми, но и закрытыми. Как таковые, они ничем не отличаются от “органических”. Основной принцип как общества в целом, так и его подсистем заключается в (простом или расширенном) самовоспроизводстве. Само слово “аутопойесис” можно перевести как самотворение. Самотворящие системы называются также самореферентными: “при конституировании своих элементов и элементарных операций [они] соотносятся сами с собой (будь то с элементами, будь то с операциями, будь то с единством той же самой системы)” [1, р. 25], - «отсылают» к себе. Политическая сфера при этом остаётся политической, экономическая – экономической, правовая – правовой и т. д. Н. Луман как бы редуцировал принцип “органической” системности (моноцентрический принцип) с уровня всей (предельной) системной целостности до уровня (бывших) подсистем, которые теперь стали автономными системами, - маленькими “органическими” системами, объединёнными уже не принципом “органической” субординации, а координацией принципа взаимопроникновения.

Но в превращённой форме “органический” принцип сохраняется даже на уровне предельной целостности. Границы функционально-дифференцированного общества не фиксированы. Они готовы включить в себя всё, что угодно. Одно требование остаётся обязательным: это общество должно оставаться функционально-дифференцированным. В этом смысле оно ничем не отличается от “органической” системы. Это хорошо видно на примере анализа Н. Луманом характера новых социальных движений [см. 2, с. 213-214]. О катастрофах и анастрофах же Луман много не рассуждает, не будучи “юродивым”.

“Шутовской” представляется и социально-историческая концепция Р. Рорти, но не только. Р. Рорти призывает американцев и все демократические государства продолжать опираться на идеалы демократии и национальной государственности. Он видит, что сверхбогатые космополиты берут верх, однако не склонен превращаться в сторонника транснациональных корпораций и нового кастового строя, несмотря на то, что за их счёт созерцает редких птиц и женщин на пляжах. Рорти призывает выводить свою моральную идентичность, хотя бы частично, из нашей “гражданской принадлежности



демократическому национальному государству...” [3, с. 108]. Он хорошо видит слабости национальных правительств, равно как и то, что многие сегодня (прежде всего “культурные левые”) считают их устаревшими. Среди сторонников “отмирания государства” сегодня и такие социологи, как Р. Нозик, и такие политики, как З. Бжезинский (по крайней мере, когда речь идёт об Америке). Но Р. Рорти считает это “забеганием вперёд”. В обозримом будущем, - пишет он, - национальное правительство будет единственным агентом, способным хоть как-то реально влиять на изменение степени своекорыстия и садизма, навязанных американцам (т. е. на перераспределение национального богатства в пользу не- и малоимущих и защиту их достоинства). Несмотря на то, что “национальное государство перестало быть основополагающим элементом капитализма”, оно остаётся “субъектом, принимающим решения о социальных привилегиях и, таким образом, о социальной справедливости” [там же].

Р. Рорти подвергает критике концепцию демократии прямого участия (participatory democracy) “культурных левых», отвергающую представительную систему и рыночную экономику. Он заостряет внимание на том, что эта концепция слишком абстрактна. Она не говорит, например, о том, как пайщики будут управлять предприятием, когда не будет держателей ценных бумаг и технократов, или как национальное правительство будет управляться городским митингом.

Но Рорти не исключает, что классические капиталистические реформы “когда –нибудь породят немыслимую сегодня и не – рыночную экономику, или даже и не – представительную форму демократического правления” [там же, с. 116], - и этот жест принадлежит “юродивому”.

Наиболее распространённая точка зрения на социальное будущее планеты всё-таки связывает его с деятельностью ТНК. В настоящее время падает влияние правительственных и даже межправительственных организаций в мире, таких, как, например, ВТО, МВФ, Мировой банк. Их место занимают сетевые, неполитические структуры транснационального частного капитала. Отношения в рамках этих структур не имеют ничего общего с дипломатией на правительственном уровне. Характерной чертой глобальной жизни становится борьба не за политическое, а за экономическое первенство и суверенитет. Фактически это тот же “ленинский” экономический раздел мира монополиями. Его значение гигантски возросло, поскольку гигантски сузились возможности территориального раздела мира, что связано со смертельной опасностью глобальных, ноосферных (бывших мировых) войн в наше время. Это не значит, что войны не происходят. А кроме того, с частью населения Земли, ускользнувшей от них, расправляются эпидемии, несчастные случаи и... МВФ.

В результате происходит вызревание нового мирового порядка - “безбрежного наднационального экономического континуума, объединяющего на основе у н и в е р-с а л ь н о г о я з ы к а п р а г м а т и к и светские и посттрадиционные культуры различных частей планеты” [4, с. 5].

Но и А.И. Неклесса, из статьи которого заимствована эта цитата, оставляет вопрос об облике и содержании Нового мира открытым. Данное им самим определение его в качестве Рах Есономісапа он считает данью времени. “Экономизация (или, точнее, прагматизация) или, ещё точнее, экономистичность [...] современного мира есть оборотная сторона его культурной растерянности” [там же, с. 15]. Прагматизация бытия и утрата высоких горизонтов и есть проявление такой растерянности. Как А. Неклесса, так и многие из его оппонентов у нас и за рубежом, считают, что гиперэкономизм неизбежно ведёт к “загниванию и умиранию”, а потому является переходом к постэкономической конструкции. Трудно, однако, определить, в чём она состоит.

Это действительно нелёгкий вопрос. Характер взаимоотношений капитализма, рынка (“экономики”) и мира повседневности проанализировал ещё Ф. Бродель в своём фундаментальном труде “Материальная цивилизация, экономика и капитализм”.

Основной вывод данного анализа заключался в том, что капитализм не может существовать без хорошо развитых общественных рынков (public markets) и здоровой материальной цивилизации. Но нормальное функционирование рыночной экономики и докапиталистических форм хозяйствования может потребовать сохранения (если не развития) демократии. Недаром Дж. Сорос считает, что «распространение рыночных ценностей на все сферы жизни ставит под угрозу будущее нашего открытого и демократического общества» [см. 5]. Следует уточнить, что Сорос говорит здесь не об общественных рынках, неразрывно связанных с духом протестантской этики (что в наше время постоянно подчёркивал Ф. Хайек), а о финансовых рынках, т.е. капитализме. Последний всегда был в тени, предпочитая действовать бесконтрольно. Именно на таких рынках сделал состояние сам Сорос, поэтому более чем сомнительно, чтобы этот рынок позволил институционализировать свою деятельность (к чему призывает Сорос). К тому же позиция Сороса сомнительна и в моральном отношении: я, мол, нагрabить успел, а теперь кричу, что «сегодня главный враг открытого общества – уже не коммунистическая, но капиталистическая угроза» [там же]. Понимай так, что не надо рубить сук, на котором сидишь (общественные рынки и материальную цивилизацию всех стран). Лишённые полноценных общественных рынков и сферы повседневности ТНК можно представить и как новую форму социализма, - в общих чертах – в соответствии с размышлениями А. Зиновьева о «глобальном человеке».

Столь высокая степень неопределённости современной ситуации в мире неизбежно делает любую её однозначную оценку выкриком «юродивого».

II

Каково в таких условиях понимание и перспективы открытого общества? В каком отношении находится оно к понятиям системности и бессистемности (порядка и беспорядка)? Проанализируем с этой целью точку зрения ещё одного современного мыслителя, классика либерализма, - Р.Дарендорфа.

В одной из статей, опровергая Ф.Фукуяму, он вынужден объявить открытое общество несистемным. Связано это с тем, что Р.Дарендорф не принимает «конца истории», но вместе с тем не может не согласиться с Фукуямой, что общество «видеомагнитофонов и стереосистем» было бы именно таким концом. «Аркадией» [см. 6, с. 76]. Где же выход? Приходится признать, что постмодерная западная Аркадия не относится к открытому обществу, что это точно так же система, как и социализм («стереосистема»!). С этой целью Р.Дарендорф приравнивает программирование тоталитарных режимов и программирование “тайной секты” экономических советников”, диктующих правила игры в “естественной” системе тотального “рынка” [6, с. 203]. Даже так: “если капитализм – система, то с ним необходимо бороться столь же энергично, как и с коммунизмом” [там же]. Что же тогда открытое общество?

- 1) “институты, которые способны производить изменения, не проливая при этом крови” [там же]. Но “овцы” не проливают крови.
- 2) “реальное историческое дело, состоящее в развитии сферы жизненных возможностей человека” [там же]. Абстрактно.
- 3) “открытые пространства бесконечных возможных состояний будущего, иногда соперничающих друг с другом”. Абстрактно.

Более определённый критерий открытого общества предлагает Дж. Сорос: “степень самостоятельности, которой пользуются люди” [7, с. 229] (и “овцы” тоже, не только “волки”-бизнесмены). Но тогда опять всё по кругу. Здесь всем только и остаётся, что быть собой, как предлагает И.Валлерстайн [8, с. 202]. Но ведь это и есть anything goes [см. 6, с. 76]!

Литература

1. *Luhmann N.* Essays of Self-Referention. – N.Y., 1984. – 245 p.
2. *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос. Социология. Антропология. Метафизика. – М., 1991. Вып. 1.
3. *Рорти Р.* Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. – М., 1998.
4. *Некlessа А.И.* Эпилог истории // Восток. 1998. № 5. С. 5-30.
5. *Сорос Дж.* Свобода и её границы // Московские новости. - 1997. - № 8.
6. *Дарендорф Р.* После 1989. Размышления о революции в Европе. – М., 1998.
7. *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма. М., 1999.
8. *Валлерстайн И.* Исторические системы как сложные системы // Философские перипетии. Вестник ХГУ. - № 409. - 1998. - С. 198-203.

С.И. Максимов

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАВОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

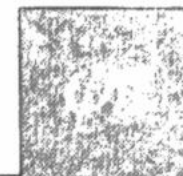
Правовая антропология возможна потому, что в структуре человеческого бытия существуют такие моменты, которые во внешнем выражении обуславливают возможность и необходимость права как особой нормативной системы. Однако, любая ли философская антропология как учение о природе человека может служить методологическим основанием для правовой антропологии, т.е. обеспечить убедительное обоснование феномена права в целом и прав человека в особенности?

Философия права может быть основана на метафизических началах. Это значит, что этика (понимаемая как сфера моральных и правовых норм) предписывает или запрещает возможные действия на основе их соответствия или несоответствия обнаруженным ранее фактам человеческой природы. Но возможно ли выведение норм из представлений о фактах человеческой природы? В зависимости от ответа на данный вопрос теории естественного права могут быть разделены на деонтологические и онтологические.

Сторонники деонтологического подхода (в англо-американской философии права — это Г. Грийенз, Дж. Финнис, Дж. Байль, В. Мэй, П. Ли) отказываются от поисков метафизических, или онтологических, основ для утверждения моральных и правовых суждений, считая, вслед за Юмом, что любые попытки выводить смыслы моральных и правовых норм из фактов человеческой природы являются несостоятельными. Критерий же истинности положений в нормативной этике и политической теории они усматривают в их самоочевидности. Эта позиция утверждает “абсолютную независимость этики от метафизики”, она строго разделяет теоретический и практический разум, природу и мораль, “сущее” и “должное”. Их возражения сторонникам онтологического подхода основываются на действительной невозможности из суждения “человек — существо социальное” или “человек — существо духовное” вывести какие-либо запреты или дозволения.

Сторонники онтологического подхода (в англо-американской литературе это — Р. Хиттингер, Л. Вейнрет, Г. Витч, Р. Маклинери), наоборот, считают, что подлинная естественно-правовая этика выводит моральные и правовые нормы из метафизических, или онтологических, оснований, т.е. из метафизически исходного познания природы человека и места человека в мире. При этом обвинения в “натуралистическом заблуждении” отвергаются ими на основе утверждения, что факты, из которых выводятся моральные нормы, сами нагружены моральной ценностью, т.е. само “сущее” человеческой природы имеет “должное” как конструкцию внутри его самого [9, с.256]. Поэтому путем осмысления фактов человеческой природы мы и открываем, что должны делать.

Обе позиции, на наш взгляд, являются известными крайностями. Следует учитывать, что остроту дискуссиям о связи человеческой природы, с одной стороны, и морально-правовых суждений (норм) — с другой, которые делятся с древнейших времен, придает чрезвычайная сложность проблемы. При этом многие недоразумения возникают из-за неразличения двух моментов. Во-первых, той очевидной истины, что мораль бесспорно основана на человеческой природе, что основные ценности (блага), а также моральные и правовые нормы таковы, потому что человеческая природа такова. Во-вторых, того, что основные ценности (блага) невыводимы из предыдущего познания человеческой природы. Со вторым положением трудно согласиться метафизическому познавательному оптимизму. Но действительно — мир так устроен — и никому пока еще



не удавалось напрямую вывести эти нормы из человеческой природы, а положение о связи человеческой природы и этических (морально-правовых) норм является простой демонстративной истиной.

За этими двумя видами антропологии легко угадываются методологические позиции онтологического объективизма и деонтологического субъективизма. На иных — эмпирических — предпосылках строится методология позитивистской правовой антропологии, предложенная Х. Хартом в качестве универсального естественно-правового элемента в любой правовой системе. Харт выделил следующие факты человеческой природы, суждения о которых, с его точки зрения, носят не метафизический, а эмпирический характер: 1) человеческая уязвимость; 2) приблизительное равенство; 3) ограниченный альтруизм; 4) ограниченные ресурсы; 5) ограниченное понимание и сила воли. Эти суждения Харт называет суждениями “третьей категории”, которые наряду с дефинициями и обычными констатациями факта имеют важное значение для характеристики права и иных социальных институтов. И их точность зависит от людей и мира, в котором “они живут, сохраняя свои характерные черты” [6, с.196].

Попыткой преодоления односторонностей, которые характерны для рассмотренных позиций, представляется правовая антропология, основанная на парадигме интерсубъективности. Правовая антропология такого типа формируется в рамках политической антропологии [2, с.47].

Важнейшей проблемой правовой антропологии в рамках политической антропологии является обоснование прав человека, т.е. ответ на вопрос: почему современный человек оформляет свое гражданское, общее с другими людьми существование не просто с правовой точки зрения, а также оформляет последнюю при помощи идеи прав человека?

Однако, прежде чем перейти к обоснованию этой идеи, необходимо окончательно определиться с методологическими предпосылками такой теории, т.е. ответить на вопрос: какой же тип антропологической философии является наиболее подходящим для этой цели?

Как уже отмечалось, в рамках западной традиции мысли развивались метафизически-телеологическое (идущее от Аристотеля) и нормативное (развиваемое Кантом) понимание человека. Соответственно, в рамках этих методологических направлений предпринимались попытки осуществить обоснование прав человека как естественных прав. До Нового времени права человека обосновывались из телеологической перспективы, т.е. исходя из представлений о том, какова цель, к которой стремится человек, и что ему для этого необходимо. В античности (хотя для античности вообще ставить проблему прав человека было не свойственно) — это был идеал «человека разумного» (в рамках этого «образа человека» находился и «образ человека политического»). В средние века таким идеалом становится «богоподобный человек», т.е. человек, стремящийся к совершенству. Г. Вольф, завершая эту традицию, формулировал даже основной закон социальной жизни человека — закон совершенствования. Поэтому права человека трактовались как те средства, которые необходимы человеку, чтобы жить по этому закону.

В целом можно сказать, что с позиций современного критического взгляда на характер философской истины существуют *онтологические* возражения против того, чтобы принять идею естественного права как идею божественных команд или как идею универсального порядка бытия. И если томистский взгляд на естественные права как такие, которые основаны на человеческой природе, в целом приемлем для человека с современной ментальностью (хотя в той же мере, как и взгляд Демокрита на то, что мир состоит из атомов), сама по себе телеологическая концепция природы человека, определяемая существенными человеческими целями, принята быть не может.

Телеологическое обоснования прав человека существовало и в некоторых вариантах марксистской философии права. Права человека, с этой точки зрения, представляют собой средства, необходимые для обеспечения высшей цели и ценности человеческой жизни — ее *всестороннего совершенствования*. Социологический объективизм как методологическая позиция марксизма выражен в том, что обосновывающим принципом оказываются *потребности* человека. Смысл прав человека заключается в том, что они указывают на то, какие потребности человека должны обеспечиваться гарантированно для сохранения и упрочения ценности человека (которая и заключается в процессе совершенствования человеческой жизни) [4, с.77-85].

Другой тип антропологии, который получил развитие в Новое время и осуществлялся с позиций методологии деонтологического субъективизма, пытался опереться на нормативный (моральный) образ человека. Данный подход способствовал утверждению идеи прав человека через пафос их безусловной значимости. Однако представления о самоочевидных моральных истинах, на которых основывается концепция естественного права, исходящая из предписаний разума, находят *эпистемологические* возражения, а следовательно, и вся она оказывается недостаточно убедительной с позиций современных стандартов.

Однако с позиций правовой антропологии, которая является частью политической антропологии, т.е. концепции, основанной на принципе интерсубъективности, мы должны отказаться как от телеологического, так и от нормативного понимания человека для того, чтобы обосновать современную философию права как теорию прав человека. Эта теория должна идти дальше простой констатации безусловной значимости врожденных, священных и неотъемлемых прав человека, выражающих современную концепцию гуманизма, и рассматривать их в сущностном аспекте — как условия собственно человеческого действия.

На концепции человеческого действия строит свою политическую антропологию Ханна Арендт [1]. Развивая экзистенциально-феноменологический подход, она акцентирует свое внимание на понятии «человеческое состояние» (*human condition*), которое следует понимать как условия существования человека. В центре этого понятия — человеческая экзистенция, вокруг которой группируются три вида деятельности: труд (*labor*), работа (*work*) и действие (*action*), тесно связанные с самым общим обстоятельством человеческой экзистенции — рождением и смертью, рождаемостью и смертностью. Труд обеспечивает выживаемость — не только индивидуальное выживание, но и выживание всего человечества. Работа, создавая совокупность человеческих артефактов, обеспечивает качество и длительность жизни. Действие, связанное с основанием и охраной политических органов, создает условия для памяти, т.е. для истории. Оно же обеспечивает процессы стабилизации общества и социализации вновь родившихся людей.

Состояние человека охватывает нечто большее, чем обстоятельства, в которых человеку дано жить. Человек — есть обусловленное существо. Все вещи, с которыми человек взаимодействует, превращаются в условия человеческой экзистенции. *Объективный мир*, который носит объектный и вещественный характер, и *состояние человека* — дополняют друг друга. Одновременно, состояние человека не является тем же самым, что и *природа человека*.

Ханна Арендт обращает внимание на то, что проблема человеческой природы остается без ответа как в индивидуально-психологическом, так и в общеполитическом смысле. Методологически она объясняет это тем, что для человека, который может познавать, определять и описывать природную сущность всех вещей, которые окружают его, знание собственной природы подобно перескакиванию собственной тени. Получается, что если мы действительно имеем природу или сущность, тогда, очевидно, только Бог, который сотворил человека, может знать и определять его природу или сущность [1, с.23-24].



Человек всегда и навсегда остается тайной. В нем самом всегда есть что-то непознаваемое. Поэтому все попытки очертить природу человека, концептуализировать человеческие способности и качества легко приводили к идее «сверхчеловека», которая отождествлялась с божественным. В силу этого к самой концепции «человеческой природы» следует относиться с известной долей подозрительности. Точно так же обстоятельства человеческой экзистенции, а именно: жизнь, рождаемость и смертность, приземленность, множественность, — никогда не смогут «пояснить» и ответить на вопрос «кто мы» и «что мы такое», поскольку они никогда полностью нас не обуславливают [1, с.24].

Все это означает, что обращение к правовой антропологии для обоснования прав человека требует коперниканского переворота во взглядах на саму антропологию. Он заключается в различении *максимальной* и *минимальной* антропологии. Первая делает акцент на способности человека к изменениям и реформаторству, или способности и готовности всегда создавать что-то новое, быть «высшим совершенством» (Руссо). Образ такого человека рисует Ф. Ницше, когда пишет: «Человек... больше рисковал, затейничал, упрямствовал и бросал вызов судьбе, нежели все прочие животные вкупе» [3, с.492]. Вторая — на необходимости человеку оставаться самим собой.

Максималистская антропология пытается выяснить, что является оптимальной формой бытия человека, она ориентируется на образ человека в возвышенном смысле, но, как правило, оказывается безразличной к праву и правам человека. Таким был образ человека у Ницше, Хайдеггера, романтический образ человека у славянофилов, да, пожалуй, и в марксизме (концепция «всесторонне развитой личности»). Здесь возникает опасность, что считаться могут только с таким совершенным, цивилизованным человеком. Не «совершенные», не «цивилизованные» не признаются личностями, следовательно, и людьми, а основных прав их лишают.

Однако вопрос о том, когда человек становится человеком, является открытым. И такая неопределенность преодолевается через право. Там, где ставится вопрос о правах человека, другой вопрос — о моменте свершения человека человеком — уже не ставится. О нем изначально делается предположение, как об уже свершившемся. Минимальная антропология отказывается от всякой телеологии. То, каким должен быть человек, зависит от решения самого человека. Собственно человек определяется по минимальным условиям того, что необходимо человеку, что делает человека человеком. Именно такой смысл придает правам человека французский философ Андре Глюксман: «Идея прав человека обретает свой определенный контур не потому, что мы знаем, каким должен быть идеальный человек, каким он должен быть по природе или в качестве совершенного человека, нового человека, человека будущего и так далее. Нет, идея прав человека обретает определенность потому, что мы очень хорошо представляем себе, чем человек не должен быть...» [Цит. по: 5, с.19]. Поэтому правовая антропология переносит акцент в определении человека с того, к чему человек стремится — счастьем, самореализации или осмысленному существованию, на начальные условия, делающие человека человеком. Эти моменты «прирожденные», т.е. неотделимые от человека и имеющие поэтому антропологический характер. Они являются условиями возможности человеческого существования, а следовательно, могут быть названы трансцендентальными условиями, или «трансцендентальными интересами» (О. Хеффе).

Поскольку говорить о «природе человека» означает лишь акцентировать внимание на способности человека к безграничной изменчивости, то и в рамках правовой антропологии как составной части политической антропологии уместнее обращаться не к «природе человека», а к условиям его существования, или *conditio humana*.

Для ситуации XXI века уже неубедительно звучат ни утверждения о «высшем предназначении человека», ни утверждения о его «природе» (единственным утверждением такого плана является утверждение о способности человека к постоянным изменениям).

Подобная антропология не давала обоснования прав человека, ибо человек возносился до уровня Бога, и в этих избыточных амбициях терялась повседневная задача — обосновать права человека для *всех* и для *каждого*. Тем более, когда говорится о «богоподобности» и «разумности» человека, речь идет все-таки просто о свободе человека как человека. Не противопоставляют сущность и существование человека, ноуменального и феноменального человека, а стремятся рассматривать условия человеческого существования — такова методологическая позиция «минимальной» правовой антропологии, основанной на принципе интерсубъективности. При этом минимальность следует понимать не как редукцию, а скорее как «скромность».

Попытаемся наметить самую общую схему такого обоснования, которая может быть наполнена конкретным содержанием в зависимости от принятой философско-правовой концепции. Такое обоснование позволит закрепить представление об универсальном смысле прав человека.

Основными способами обоснования права являются обоснование права через интерес и обоснование права через свободу. Соединение этих двух моментов вполне возможно в рамках этико-антропологического обоснования, исходным пунктом которого является принцип «антропология плюс этика». Категория «трансцендентальные интересы» (О. Хеффе) является выражением минимального условия того, что нужно человеку как человеку, того, от чего человек не может отказаться. Эти условия являются универсальными, они не могут быть ни релятивизированы, ни историзированы. Можно с полным правом их отнести к *conditio humana*. Что же касается прав человека, то они являются принципами реализации этих интересов.

В самом общем смысле схема обоснования прав человека заключается в том, что, с точки зрения упомянутых выше *антропологических интересов*, человек должен иметь *субъективные притязания*, субъективное право. Последнее получает существование тогда, когда его *признают другие*. Поскольку субъективное право в своем простом смысле связано с обязанностью, то и права человека также связаны со столь же универсальными человеческими обязанностями [7, с.49].

Основной принцип обоснования прав человека с антропологических позиций выражается в следующем: «человек как человек должен иметь право». Это право он должен иметь для того, чтобы не погрязнуть в трясине повседневности. При этом он должен иметь его как *человек* — не как «богоподобное существо», не как «сверхчеловек», а именно как человек, а следовательно, существо несовершенное, «приземленное», занимающее среднее положение между «совершенством добра» и «низостью зла», между святым и зверем. Это право отнюдь не обеспечивает ему гарантированное движение к новому, а лишь не позволяет опуститься ниже определенного предела, за которым заканчивается человеческое. Поэтому это *спасательное* (а не *спасительное*) средство, наподобие «спасательного жилета» или страховки альпиниста. Права человека имеют антропологическую основу во внутренней мере стремления человека к риску и новациям, которая заключается в стремлении сохранить себя, свою экзистенцию. В моральном плане это стремление сохранить себя оказывается выше, чем достигнутые успехи в освоении все новых и новых жизненных вершин.

Исходным антропологическим фактом для обоснования права выступает суждение Аристотеля о том, что человек — существо политическое. Это означает, что человек живет вместе с другими людьми, но не сливаясь с ними, а автономно. Такое положение человека в сообществе людей обуславливает возможность двойственной (кооперативно-конфликтной) природы человека, а следовательно, и противоречивого проявления социальности человека.

С одной стороны, человек — «позитивное социальное существо», т.е. люди способны помогать друг другу и дополнять друг друга. Человек не является самодостаточным, а требует многих других людей. Он живет не только «для себя», но и



«для других», он способен устанавливать порядок во взаимоотношениях с другими людьми. Однако в ситуациях, где воплощается позитивная природа человека, права человека оказываются ненужными. Поэтому следует учитывать, что, с другой стороны, человек — это «негативное социальное существо», т.е. своим противостоянием он несет в себе угрозу другим людям. Человек — это опасность для других людей. Из этой опасности, которая возникает в силу конфликтной природы человека и следует необходимость прав человека.

Из этой угрозы, которую один человек представляет для другого, вытекает возможность того, что человек одновременно является и потенциальным преступником, и потенциальной жертвой одновременно. Эта двойственность человеческой ситуации находит выражение в популярной пословице: «от сумы («жертва») да от тюрьмы («преступник») не зарекайся». Можно сказать, что этот экзистенциал «двойственности» одновременного присутствия противоположных возможностей человеческого существования свидетельствует о том, что «в игру» вступают «элементарные антропологические интересы», т.е. такие, от которых человек не может отказаться. А отказаться от дилеммы выбора он, действительно, не может. Проблема прав человека оказывается весьма серьезной, как об этом говорит Р. Дворкин [8], и вполне оправданным оказывается пафос, связанный с институтом прав человека. Благодаря этим антропологическим интересам делается также возможной взаимосвязь между правами и обязанностями.

Однако для обоснования прав человека чисто антропологической констатации факта двойственности потенциального проявления человека (как жертвы и преступника) оказывается недостаточно. Этико-правовым измерением проблемы прав человека оказывается такое, где человек находится в ситуации выбора и где ему необходимо опереться на какой-либо критерий. В качестве «минимальной» или «скромной» моральной теории может служить теория справедливости как обмена [1, с. 31-44].

Две возможности, в которых человек выступает как человек, состоит в том, что человек может либо стать жертвой насилия, либо сам применять его. Права человека выступают как бы результатом обмена одного на другое, при этом соотношение между отказом и приобретением является примерно равноценным.

Следует заметить, что в области правовой философии действует несколько иная логика, чем в области философии социальной. С позиций социальной философии, если существует различие в интересах, то носители этих интересов стремятся к их осуществлению за счет интересов других — либо полностью, либо частично, путем компромисса. Согласно логике правовой философии позитивные результаты достигаются за счет отрицания, своеобразного «нет», сказанного самому себе. Это «нет» означает отказ от насилия. Взаимный отказ от насилия в форме обмена имеет позитивный смысл. Ситуация выбора представляется следующим образом: что человек предпочтет, что для него лучше — быть одновременно и преступником, и жертвой, или ни тем, ни другим?

Поскольку нельзя выбрать что-то одно — либо насилие по отношению к другим, либо опасность насилия по отношению к тебе самому, человек выбирает отказ от насилия. И в этом выборе проявляется фундаментальный антропологический интерес — сберечь свое Я, свою экзистенцию. Человек как человек может действовать на основе отказа, самоограничения.

Чтобы достичь некоторых целей, человек должен определить условия достижения этих целей. Таким условием и выступает отказ чинить насилие, или наносить какой бы то ни было ущерб другому. В этом отказе выражается внутренняя взаимосвязь между правом и обязанностью. Права определяются лишь тогда, когда определяются соответствующие обязанности. Из общего отказа убивать, грабить или преследовать друг друга возникает право на жизнь, собственность и свободу [1, с. 52].

Особая природа «права человека» (сохранить свое Я) заключается в том, что без отказа, который характерен для человека, он не может действовать как человек. Он постоянно находится в ситуации выбора и отказа от чего-нибудь. Но этот отказ — не уводит, а наоборот, приводит человека к самому себе.

Литература

1. *Арендт Г.* Становище людини. Львів, 1999.
2. *Гьоффе О.* Вибрані статті. К., 1998.
3. *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Соч. В 2-х тт. Т. 2. М., 1990.
4. *Рейзер Дж.* Философское обоснование прав человека // Философские науки, 1987, № 10.
5. *Соловьев Э.* Чтобы мир до времени не превратился в ад (Религия прогресса и идеал правового государства) // Знание-сила, №7, 1995.
6. *Харт Х.* Концепція права. К., 1999.
7. *Хеффе О.* Политика, право, справедливость. М., 1994.
8. *Dworkin R.* Taking Rights Seriously. Cambridge, Massachusetts, 1978.
9. *Veatch H.* Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question // Catholic Lawyer, 26 (1981).